

# PENSAR

Revista Eletrônica da FAJE



# 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

José Carlos Carvalho de Sant'Anna

## **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 2022

## **FICHA CATALOGRÁFICA**

--	--

# SUMÁRIO

<b>1. EDITORIAL</b>	<b>4</b>
---------------------	----------

## **2. ARTIGOS**

### **ARTIGOS PHILO**

---

<b>1. Hugo França de Souza; Luiz Carlos Sureki</b>	<b>9</b>
--	----------

*Religião como problema filosófico:*

*Alguns aportes de Nietzsche, Habermas, Panikkar e Puntel*

### **ARTIGOS THEO**

---

<b>2. Cleudir José dos Santos</b>	<b>24</b>
-----------------------------------	-----------

*Experiência de Deus e itinerário da mente:*

*Uma aproximação entre Raimon Panikkar e Vito Mancuso*

<b>3. Eliseu Donisete de Paiva Gomes</b>	<b>33</b>
--	-----------

*Pós-modernidade e experiência de Deus:*

*A mística cristã como caminho*

<b>4. Erika Gomes Duarte</b>	<b>39</b>
------------------------------	-----------

*O dinamismo existencial - espiritual e a tarefa hermenêutica*

*da experiência cristã de Deus*

<b>5. Calmon Rodovalho Malta</b>	<b>47</b>
----------------------------------	-----------

*A experiência de Deus do Bispo do Araguaia:*

*O compromisso de fé de Dom Pedro Casaldáliga*

### **TEXTO POÉTICO**

---

<b>6. Henrique Mata de Vasconcelos</b>	<b>62</b>
--	-----------

*A liberdade, a tolerância e o nazismo*

### **RECENSÕES**

---

<b>7. José Célio dos Santos</b>	<b>66</b>
---------------------------------	-----------

## **Horizontes hermenêuticos sobre a experiência religiosa**

O que é a experiência religiosa? A complexidade desta questão é muito evidente. Este número da Revista Pensar traz alguns textos que buscam destacar a possibilidade de uma experiência religiosa genuína e identificar as características peculiares que lhe são próprias e que a distinguem de qualquer outra esfera de experiência. Para tanto, Para tanto, analisa-se a realidade daquela experiência de abertura ou de transcendência do espírito humano ao ilimitado, ao indisponível, ao Transcendente que na teologia se chama "Deus", enquanto na filosofia é mais recorrente o termo "Absoluto". No entanto, essa experiência de Deus/Absoluto não precisa ser caracterizada somente pela distância. Ao contrário, sua característica principal está na radical proximidade, ou seja, a transcendência de Deus/Absoluto é diretamente proporcional à sua imanência. Essa inabitação divina, esse dar-se de Deus, que a antropologia teológica chama "Graça", foi tematizado de muitos modos na história da filosofia, e mais concretamente na filosofia da religião, tendo, no entanto, como um ponto de partida recorrente, a experiência de transcendência que o ser humano faz em cada ato de conhecimento. Torna-se, portanto, necessário especificar as relações entre filosofia e teologia, cuja distinção não pode de forma alguma configurar-se como uma oposição em consideração ao enraizamento comum no sujeito que reflete, fazendo filosofia, e que está aberto à ação da graça. Por fim, todo o itinerário percorrido, valendo-se das lúcidas afirmações de K. Rahner sobre a relação entre filosofia e teologia, poderia ser uma pequena e concreta contribuição para mostrar que a filosofia não deve negar-se a si mesma para ser profunda e convictamente cristã.

Apenas algumas experiências humanas podem ser qualificadas como experiências especificamente religiosas: aquelas que fazem referência, em contexto universal, ao Transcendente ou ao Absoluto e, em um contexto propriamente cristão, ao Espírito de Cristo e do Pai.

Em termos muito gerais pode-se dizer que religião é um caminho que pretende conduzir o homem à sua meta última; neste sentido é a dimensão última do homem; por conseguinte, experiência religiosa é a maneira como o fiel percebe, vive e expressa sua relação para com a meta última ou final (seja como for denominada nas diferentes religiões: "salvação", "mundo divino", "vida eterna", "comunhão com Deus", "paraíso", etc.).

Com uma fórmula igualmente geral pode-se considerar que a experiência religiosa cristã é o conjunto das representações (imaginário), das crenças, dos gestos rituais, atitudes e comportamentos com os quais o crente vive e constrói sua relação com o Espírito de Deus, acreditado e aceito como presente e atuante em sua própria vida e ação, e busca dar voz e linguagem a essa experiência. Em suma, é uma experiência de comunhão de fé, esperança e amor com o Deus de Jesus Cristo pelo seu Espírito.

A época cultural atual é marcada por fortes contrastes: por um lado, toda a ressonância religiosa parece se esvaír lentamente em um clima generalizado de indiferentismo; por outro lado, surgem com força sinais claros de novas formas religiosas ou multiplicam-se modos de viver e experiências que parecem abrigar em si as sementes de algo certamente religioso. Torna-se urgente um trabalho cuidadoso de discernimento.

Infelizmente, essa operação educativa não é fácil. Não há consenso entre os adeptos em torno da figura da experiência religiosa. Aqueles que estudam o fato religioso por meio de abordagens socioculturais muitas vezes são tentados a se deter nos aspectos externos e quantificáveis desse fenômeno, induzindo então a indicações mais profundas, que escapam totalmente a ferramentas de análise semelhantes. E aqueles que se aproximam com abordagens filosóficas e teológicas oferecem uma gama variada de interpretações que não são facilmente conciliadas.

Essas anotações se limitam a oferecer um quadro de referência e algumas informações gerais sobre os termos experiência, experiência religiosa, imaginário conectado e a respectiva linguagem.

## **A abordagem teológica da experiência religiosa**

Na história do cristianismo existem pelo menos três caminhos principais que a espiritualidade cristã e a reflexão teológica seguiram na tentativa de falar correta e sensatamente da relação do crente com Deus.

A primeira coloca Deus exclusivamente no "céu" de sua transcendência em relação ao mundo: é o caminho percorrido pela religião entendida como mística e tematizada pela teologia contemplativa; acentua o caráter transcendente da experiência religiosa, vivida principalmente como encontro com a santidade de Deus e como presença do mistério; considera alguns lugares particularmente propícios para a vivência do divino: adoração, recitação de orações, silêncio...; indica algumas etapas que caracterizam o progresso espiritual: conversão, purificação, ascese, mística.

A segunda situa Deus na imanência da história: é o caminho percorrido pela experiência profética da religião e posta em questão pelas teologias da práxis; enfatiza especialmente a dimensão ética da experiência religiosa, vivida como encontro, individual e coletivo, com a bondade e a justiça de Deus que aprova o bem e condena o mal, no indivíduo e na sociedade.

A terceira via acredita que em "Deus", a sua transcendência (em relação ao mundo) e a sua imanência (no mundo) não são inversamente proporcionais. Deus é Espírito. "Nele vivemos, nos movemos e existimos" (At 17, 28): é o caminho percorrido pela experiência religiosa cristã que busca unir fé vertical e fraternidade horizontal, tensão espiritual e compromisso ético. Este é o caminho seguido pela reflexão teológica que visa estabelecer uma polaridade dialética entre imanência e transcendência, entre história e escatologia, entre política e religião, entre piedade profética e cultural, entre sociedade e espiritualidade.

### **Três visões da relação Deus x Mundo**

Com outros termos, ainda que as consequências não sejam exatamente as mesmas, também se pode dizer que no mundo ocidental a relação Deus-Mundo está caracterizada por três visões: a dualista, a monista e a não-dualista (que R. Panikkar chamo de *advaita* ou *adual*).

Na visão dualista, Deus é o "absolutamente outro". Sua transcendência é absoluta, seu mistério é total, sua distância é infinita. Como a realidade do mundo em que o ser humano vive não pode ser negada, instaura-se o dualismo: Deus x Mundo, Deus x Homem, divino x profano, celeste x terrestre, Reino de Deus x reino dos homens, etc. Teologicamente, no horizonte bíblico do criado/criação, o mundo/homem é compreendido como totalmente dependente de Deus. A visão dualista reflete o que a primeira via cristã de pensar a relação do crente com Deus acima mencionada. Filosoficamente, no horizonte do homem como subjetividade cognoscente, Deus é pensado como "coisa-em-si", mas não é objetivamente conhecido. A razão humana só conhece o que ela mesma constitui (conforme nos diz Immanuel Kant).

Na visão monista, tudo é Deus: Deus é o Mesmo. Essa visão é chamada "panteísmo". Na teologia cristã ela não teve grande relevância, principalmente devido à força da noção bíblica judaico-cristã de *criação*. Alguns vislumbres panteístas encontramos por exemplo em Giordano Bruno e Mestre Eckhart. Na filosofia moderna, Baruch Spinoza é um dos grandes representantes do monismo ("*Deus sive natura*"), que exerceu influências muito significativas nos idealistas alemães. O filósofo Karl Christian Friedrich Krause propôs, em 1828, o termo "panenteísmo", que logo foi adotado por vários pensadores. Sem identificar Deus com o mundo/universo, a visão panenteísta considera o mundo como mundo-em-Deus. Essa visão de um Deus imanente, presente no universo, presente em todas as coisas sem confundir-se com o universo e com todas as coisas porque os engloba e transcende é uma síntese entre o teísmo e o panteísmo. A noção panenteísta pode fornecer aportes importantes à segunda visão cristã na medida em que alarga a dimensão ética da experiência religiosa.

Na visão adual, Deus não é o Mesmo (monismo/panteísmo), mas também não é o Outro (dualismo). Deus é um polo constitutivo da realidade. Trata-se de uma visão mística que contempla o todo da realidade como relação entre três polos: Deus-Homem-Cosmos, respectivamente polo divino, humano e cósmico em relação e na relação. Um Mundo sem Homem não tem sentido, porque o sentido exige a consciência do Homem no Mundo. Um Homem sem Mundo não poderia existir nem subsistir, e sem Deus não seria verdadeiramente Homem. (Um) Deus sem criaturas deixaria de ser Deus, o Criador. O Homem não pode viver distanciado do Mundo e separado de Deus como ocorre com as visões dualistas ocidentais Deus-Homem e Homem-Mundo. O que aqui é designado por *visão adual* se aproxima da compreensão cristã da *Trindade*. Com efeito, Cristo (o Filho) não é nem somente Deus nem somente homem, nem tampouco metade Deus e metade homem. Nem o monoteísmo, nem o dualismo são compatíveis com a concepção ortodoxa tradicional da Encarnação. Se há um só Deus, a Trindade é supérflua ou um simples modalismo. Se há três Deuses, a Trindade é uma aberração. E se Deus não é nem um e nem três, o que significa, então, a Trindade? Pois significa justamente isso: que Deus não é nem um, nem três, que não se deixa encerrar em número algum. A Trindade não é uma modificação accidental do monoteísmo, nem uma *síntese* (da) dialética surgida do dualismo (tese-antítese). A terceira via cristã acima fala de uma *polaridade dialética*. Fica claro que o acento está no substantivo *polaridade*, e que o adjetivo "dialética" alude à relacionalidade, à não-dualidade.

As reflexões que se seguem procuram fazer um balanço da reflexão atual (num horizonte multidisciplinar) em torno da figura da experiência religiosa, sobretudo para identificar indicadores significativos para poder analisar a situação cultural atual com especial atenção ao universo cristão. À luz das abordagens de nossos discentes, os leitores e leitoras poderão refletir sua própria concepção de experiência religiosa sem reduzi-la ao cristianismo, por um lado, mas também sem deixar de aprofundar a concepção cristã de experiência religiosa que é trinitária, por outro lado.

**Washington Paranhos**

**Cláudia Maria Rocha de Oliveira**

**Luiz Carlos Sureki**

ARTIGOS PHILO

DOI: 10.20911/21799024v13n1p9/2022

## **Religião como problema filosófico: Alguns aportes de Nietzsche, Habermas, Panikkar e Puntel**

**Hugo França de Souza** <sup>1</sup>

**Luiz Carlos Sureki** <sup>2</sup>

**Resumo:** A religião é um fenômeno humano, ato de sua criatividade e expressão da sua cultura. Enquanto muitos filósofos viram a religião como uma fonte de inspiração para a vida, outros a viram como um entrave ao desenvolvimento humano. O presente artigo procura sondar alguns traços da relação entre filosofia e religião. Partindo da filosofia antirreligiosa de Nietzsche, apresentamos a proposta filosófica pós-metafísica de Habermas em termos de sua pretensão de “traduzir” o discurso religioso no debate público. Um conceito elementar de “religião” é então apresentado com aportes de Panikkar. Por fim, uma crítica à pretensão de Habermas quanto à tradução do conteúdo semântico da religião será apresentada a partir da Filosofia Estrutural-Sistemática de Puntel.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Habermas. Religião. Metafísica. Filosofia Estrutural-Sistemática.

**Abstract:** Religion is a human phenomenon, an act of its creativity and expression of its culture. While many philosophers saw religion as a source of inspiration for life, others saw it as an obstacle to human development. This article seeks to probe some features of the relationship between philosophy and reli-

---

1 Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE (MG). E-mail: hugofranca1985@hotmail.com.

2 Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, São Leopoldo (RS). E-mail: luizsureki@hotmail.com.

gion. Starting from Nietzsche's anti-religious philosophy, we present Habermas' post-metaphysical philosophical proposal in terms of his pretension of "translating" religious discourse into public debate. An elementary concept of "religion" is then presented with contributions from Panikkar. Finally, a critique of Habermas' claim regarding the translation of the semantic content of religion will be carried out based on Puntel's Structural-Systematic Philosophy.

**Keywords:** Nietzsche. Habermas. Religion. Metaphysics. Structural-Systematic Philosophy.

## Introdução

O contexto filosófico atual é marcado por uma pluralidade de escolas, correntes e tendências. Vivemos na era da fragmentação do discurso filosófico. Os quadros referenciais teóricos se multiplicaram e a dimensão sistemática da filosofia ficou esvaziada (PUNTEL, 2008, p.1). Deste modo, o tema "religião", cuja visão de totalidade do mundo havia outrora encontrado expressão teórica em quadros referenciais filosóficos abrangentes, hoje se encontra fragmentado numa diversidade de abordagens setoriais: analítica, fenomenológica, hermenêutica, transcendental, personalista, existencialista, estruturalista, etc.

Se, por um lado, "a análise do fenômeno religioso é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada das sociedades da modernidade tardia" (OLIVEIRA, 2013, p. 10), por outro lado, a filosofia não tem especificado e situado com clareza o lugar temático que a análise do fenômeno religioso ocupa no todo do seu discurso.

A religião é sem dúvida um fenômeno muito antigo. Ela precede a filosofia. Como um conjunto de crenças, expressas por mitos e ritos, com mandamentos, normas e preceitos, a religião oferece uma visão de mundo (cosmovisão), uma compreensão do todo da realidade, organiza e rege a vida social e garante a identidade do sujeito. Trata-se de um fenômeno humano, ato de sua criatividade e expressão da sua cultura.

Também é preciso dizer que a religião não é tema exclusivo da filosofia. Com seu estudo se ocupam ainda diversas ciências, tais como história, sociologia, psicologia, dentre outras. Merecem destaque atualmente as *Ciências da Religião*, que, sob perspectivas e métodos diversos, se voltam para o fenômeno religioso a fim de investigar e averiguar o impacto de uma religião ou de religiões no e para o contexto geral e/ou específico da sociedade.

No que diz respeito à filosofia, a religião, e muito especialmente o Cristianismo, constitui um de seus principais campos de reflexão. A razão para tanto é que na cultura ocidental é quase impossível separar a religião da própria filosofia. Também é verdade que enquanto muitos filósofos viram na religião cristã uma fonte de inspiração para a vida, outros a viram como um entrave ao desenvolvimento humano e social, como uma instituição alienante.

Tendo em vista esta relação entre cultura, religião e filosofia, apresenta-

mos brevemente aqui algumas considerações dos filósofos alemães Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Jürgen Habermas (1929), sendo o primeiro um representante destacado por sua dura crítica à religião (cristianismo) e o segundo um filósofo atual que percebeu a fundamental importância de tornar compreensível os conteúdos religiosos para a construção da sociedade na era do pós-metafísico. As referências a Raimon Panikkar (1918-2010) atendem à finalidade de nos oferecer uma compreensão de religião o mais elementar possível. Com Lorenz Puntel (1935), apontaremos alguns dos problemas básicos que a abordagem pós-metafísica de Habermas enfrenta ao tratar da religião.

## 1. Friedrich Nietzsche

Profundamente inserido em seu tempo, Friedrich Wilhelm Nietzsche é um crítico ferrenho do modo de vida imposto ao homem na sociedade marcadamente cristã. Sua família, tanto da parte paterna quanto materna, vinha de uma tradição religiosa muito consistente. Seus avôs e seu pai eram pastores luteranos. Do jovem Nietzsche se esperava que seguisse o mesmo caminho e se tornasse um pastor.

Mas, com o passar do tempo, Nietzsche vai se distanciando criticamente do pensamento religioso, especialmente do cristianismo. “O cristianismo nasceu para aliviar o coração; mas agora deve primeiro oprimi-lo, para mais adiante poder aliviá-lo” (NIETZSCHE, 2005, p. 90).

Dos muitos temas desenvolvidos nas suas obras, o da religião merece destaque. “É certo que o filósofo se coloca como crítico ferrenho da religião, notadamente do cristianismo e do papel desempenhado pela noção de Deus” (SOUZA, 2015, p. 24). Conhecedor das Sagradas Escrituras, Nietzsche, a partir de sua crítica, chama atenção para o cumprimento do real papel da religião na vida do ser humano e acusa o cristianismo de não ter oferecido uma vida saudável para o homem. “A neurose religiosa se manifesta como uma forma de ‘ser mau’: quanto a isso não há dúvida” (NIETZSCHE, 2009, p. 123).

Segundo Nietzsche, a religião cristã passou a qualificar o que seria algo natural para o homem como profundamente mau. Deste modo, ela força o ser humano a sempre se ver como alguém impotente diante do que lhe é próprio por natureza. Os dogmas religiosos fazem mal ao homem. “Quanto mais diminuir o império das religiões e de todas as artes da narcose, tanto mais os homens se preocuparão em realmente eliminar os males” (NIETZSCHE, 2005, p. 79).

A Nietzsche se unem outros filósofos críticos da religião como Feuerbach, Marx e Freud, que igualmente reconhecem que a religião tem causado um grande mal ao ser humano de modo que deveria ser combatida e mesmo, se possível, eliminada. Tal eliminação despertaria as potencialidades do homem e o levaria a ser responsável por suas próprias atitudes, ações e decisões.

O cristianismo, segundo Nietzsche, com suas práticas religiosas, não foi capaz de conduzir o ser humano à maturidade. Antes o inseriu numa realidade decadente. “Em suma, o cristianismo contaminou o Ocidente com sua *décaden-*

ce, pois fez proliferar uma vontade de perecimento” (MARTON, 2016, p. 362). A religião não oferece ao ser humano a descoberta de suas potencialidades.

A decadência é a destruição, tanto do próprio indivíduo quanto da sociedade e cultura porque não proporciona referências sólidas para o crescimento e sentido da vida do homem. É um profundo processo de esgotamento que vai do indivíduo à sociedade e desta para aquele.

Esse processo de esgotamento foi provocado pela religião ao impor ao homem fatigantes obrigações, exigências, normas, preceitos, mandamentos a serem cumpridos. O homem, por sua vez, precisava sacrificar sua vida na realidade terrena para receber uma vida feliz no além-mundo, no mundo “metafísico”, como se tal mundo pudesse ter alguma realidade. “Assim, o além passou a servir como justificativa para a vida terrena conforme os preceitos morais do cristianismo. Essa obediência moral, contudo, teria conduzido quase toda a civilização ocidental à negação da vida terrena” (MARTON, 2016, p. 164).

A negação da vida na imanência tem sua origem na filosofia clássica, e de forma singular com o platonismo. Herdeiro dessa tradição, o cristianismo deixou de valorizar a realidade terrena concreta, e, conseqüentemente, passou a estimular o homem, situado em uma realidade certa, a buscar uma vida incerta. “Segundo Nietzsche, Platão errou ao descobrir um mundo além do sensível porque lhe faltou a coragem de enfrentar a realidade concreta” (ZILLES, 2019, p. 73).

Assim, tanto a filosofia platônica quanto o cristianismo, com suas pretensões de verdade na defesa de um mundo suprassensível, estavam segundo Nietzsche, cometendo um equívoco, pois permaneciam abandonando o que realmente é verdadeiro: a vida no mundo concreto. “Platonismo e cristianismo se unem numa idêntica e ilusória pretensão de dizer a Verdade e de algum modo dominá-la” (VALADIER, 2009, p. 300). Platão teria chegado a defender tal realidade metafísica porque não fora capaz de reconhecer a vitalidade que existe no próprio ser humano. Esse erro platônico foi seguido pela religião cristã e precisa ser corrigido. “É, portanto, somente após a morte da religião que é possível uma ressurreição do divino, segundo um aforismo póstumo” (VALADIER, 2009, p. 301).

À primeira vista parece que para Nietzsche a eliminação do erro religioso coincide com a eliminação da própria religião, já que esta não é capaz de oferecer dignidade à vida senão que apenas impõe sofrimento e dor. “Enfim, o sofrimento, a invidia e a sensação de impotência seriam os elementos a partir dos quais teria sido engendrada a revanche fictícia do cristianismo” (MARTON, 2016, p. 164). O homem precisa descobrir-se dentro de um mundo real como alguém livre e que tem força para realizar-se como tal neste mundo concreto. A religião, contrariamente, na visão de Nietzsche, foi capaz de eliminar da vida do homem o desejo de felicidade e realização.

Ao criticar a religião, Nietzsche está a reconhecer que o ser humano é marcado pela dimensão de finitude, mas que isso não elimina sua capacidade e potência de transformação do mundo em que se encontra inserido. Cabe ao

homem olhar o mundo terreno de forma positiva, sem ter que carregar o peso do pecado ou da culpa por algum suposto erro cometido nas origens e herdado por todos os homens. "Nietzsche é o grande defensor do finito, do mundano e do presente. Deve-se viver o aqui e agora do indivíduo e do instante histórico" (ESTRADA, 2003, p. 179).

Ao contrário da religião cristã que alimentava na vida do homem uma realidade transcendente, Nietzsche vai defender uma vida inserida na realidade terrena, uma vida que, por um lado, enfrente a dor, o sofrimento, a morte, e que, por outro lado, também aceite gozar de alegria, felicidade, liberdade e tudo que a realidade concreta tem a oferecer.

No entanto, é difícil afirmar se Nietzsche desejava mesmo eliminar a religião. Ele pertencia a uma família profundamente religiosa e era conhecido por citar as Escrituras constantemente em suas rodas de conversa. É mais provável que seu desejo fosse o de purificar a religião, de modo que ela realmente pudesse cumprir sua missão, defendendo a vida vivida num mundo concreto e aliviando o peso da existência do homem. No fundo, Nietzsche se pronuncia contra a visão metafísica que a religião reivindica e que, assim, transfere para o transcendente, para o além-mundo, para um mundo estranho, a possibilidade da realização do homem-no-seu-único-mundo real e concreto.

Considerando o fim da metafísica, também Habermas em nosso tempo propõe que abandonemos o mundo do além, do transcendente, e desçamos à terra do mundo imanente da vida e do cosmos. Disso trataremos sucintamente a seguir.

## 2. Jürgen Habermas

Até por volta da década de 1990, Habermas não tinha dado ao tema da religião um lugar relevante no seu discurso filosófico. Até então situava a religião fazia no âmbito privado, individual, de modo que esta não oferecia uma contribuição efetivamente relevante no âmbito da nova sociedade emergente.

No entanto, nos últimos anos, Habermas percebeu e tentou aprofundar a importância que a religião (ainda) tem na e para a sociedade no sentido de que ela pode sim oferecer à esfera pública orientações relevantes diante de várias questões, como "um *common sense* democraticamente esclarecido" (PINZANI, 2009, p. 121) que havia sido deixado de lado ou sendo abandonado pelo Estado.

Se por um lado a razão (instrumental) e o avanço científico produziram verdadeiras revoluções em vários setores da sociedade, como economia, tecnologia etc., por outro lado também causaram enormes danos no que toca ao convívio social e cultural. Segundo Habermas, a religião dispõe de meio de preservação de valores fundamentais, tais como o do sentido da vida. Daí a importância de dar voz à religião nos debates públicos. "A sociedade secular não pode renunciar ao importante recurso de criação de sentido representado pela religião" (PINZANI, 2009, p. 121).

Entretanto, a inclusão da “voz religiosa” no espaço público da comunicação não está isenta de alguns problemas. A religião, respectivamente o religioso, precisa ter clareza sobre seu discurso, suas afirmações, de modo que seus recursos/valores possam ir além daqueles que à religião pertencem, ou seja, o discurso não pode ficar restrito ao círculo dos seus fiéis integrantes. A contribuição da religião deve oferecer também algum sentido para aqueles que afirmam não ter alguma ligação religiosa. “A religião representa um importante recurso para a criação de sentido também para cidadãos que não creem ou possuem outras crenças” (PINZANI, 2009, p. 122).

Uma certa dificuldade no entendimento do discurso proferido por religiosos e por cidadãos seculares é previsível. Por isso diz Habermas que “em certas questões políticas, o discurso religioso pode possuir ‘conteúdos de verdade’ que deveriam, em seguida, ser traduzidos para uma linguagem secular acessível a todos” (PINZANI, 2009, p. 122). As fronteiras não devem ser motivo de impedimento no que aponta para crescimento da sociedade de forma consciente e com o seu devido sentido. Limites sempre haverá, mas não significa que não possam ser vencidos pela unidade. “Logo, o estabelecimento de fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Para que as fronteiras sejam abertas é necessário que tanto a religião quanto o mundo ou sociedade secular tenham disposição para realizar uma autorreflexão, identificando e saindo de seus mundos impedidos de (outros) acesso. “A moral do igual respeito por cada um vale independentemente de qualquer tipo de contexto religioso” (HABERMAS, 2007, p. 239). Se a sociedade alimenta cada vez mais uma divisão entre religião e mundo secular, ela corre o risco de sua própria destruição. “A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que [os demais] não podem deixar de escutar” (HABERMAS, 2013, p. 17).

Habermas destaca que existe na religião a conservação de deveres morais que passam a ser elementos incondicionais para a construção de sentido da vida. A religião é guardiã de conteúdo ético que, se aprovado, ou seja, reconhecido na sua pretensão de verdade, enriquece a própria sociedade, crentes e não crentes.

Desde aí decorre também a crítica quando a religião permanece presa a um fundamentalismo que não contribui para a edificação do corpo social abrangente ou quando o Estado relega a religião ao status de instituição irracional e sem fundamento. “O atual fundamentalismo religioso que pode ser observado dentro e fora dos muros do cristianismo, confere inusitada atualidade, triste, à intenção daquela crítica da religião” (HABERMAS, 2007, p. 237). “Cidadãos religiosos e seculares devem, portanto, passar ‘por processos de aprendizagem complementares’” (PINZANI, 2009, p. 122). Para isso, passa a ser fundamental o reconhecimento de limites. “Não cabe à razão traçar limites à religião, já que a experiência religiosa indica à razão o espaço que ela não pode ultrapassar” (HABERMAS, 2007, p. 265).

É preciso que a religião possa adequar o seu discurso em uma linguagem acessível aos ouvintes, já nem todos eles participam ou têm conhecimento do

discurso religioso. "São eles [os religiosos] que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento das majorias" (HABERMAS, 2013, p. 15). Habermas afirma que "nas sociedades modernas, as religiões não podem se movimentar num universo fechado, regido somente à luz de suas respectivas verdades, tidas como absolutas" (OLIVEIRA, 2009, p. 64).

É aqui que surge um problema para o qual Habermas não pode dar uma resposta satisfatória. Trata-se do fundamento metafísico da religião. Numa sociedade pós-metafísica, onde as ciências ocupam os diferentes campos do saber, caberá à filosofia ocupar-se do mundo da vida humano, assumir uma função mediadora entre as teorias científicas e o mundo cotidiano das pessoas, traduzir os discursos religiosos em linguagem compreensível, favorecer a interação dos sujeitos falantes na e para construção da sociedade. Dos vários aspectos ou dimensões da religião se ocupam as Ciências da Religião.

As grandes religiões possuem uma visão de totalidade do mundo a partir da qual o que Habermas chama "mundo da vida" é situado e compreendido. O pensamento pós-metafísico, diz Habermas, trabalha com um conceito de mundo diferente da tradição metafísica. O todo do irrestrito da totalidade do mundo (metafísica) é substituído pelo mundo vivido das práticas cotidianas, o que significa uma restrição temática radical da filosofia. (OLIVEIRA, 2019, p. 242). A razão é concebida agora como uma forma de justificação pública e a tarefa da filosofia é reconstruir as condições universais do entendimento mútuo. (Ibid., p. 243).

A abordagem filosófica de Habermas está sempre circunscrita às práticas do mundo vivido. Mesmo que afirme haver o mundo objetivo como totalidade dos objetos (entes objetivos), a esfera do mundo da vida, como horizonte transcendental, nunca é ultrapassada. O mundo objetivo está restrito ao mundo vivido e é relativo a ele. Habermas introduziu, pois, uma distinção entre o mundo natural (objetivo) e o mundo da vida, mas o fez sem oferecer uma explicação adequada da relação entre esses dois polos distintos ou de sua unidade. (PUNTEL, 2013, p. 214).

Assim, entre a dimensão do intersubjetivo (mundo da vida) e a dimensão da realidade (mundo objetivo) permanece um abismo semelhante àquele que encontramos na filosofia transcendental de Kant entre o sujeito cognoscente e a "coisa-em-si". Segundo Puntel, o que Habermas chama "destranscendentalização" do sujeito, que agora desce à terra da práxis comunicativa cotidiana, não resolve o problema. Para resolvê-lo teria que tomar o mundo natural e o mundo da vida como (as) duas subdimensões de uma dimensão universal e compreensiva: (o) Mundo (com maiúscula) (PUNTEL, 2013, p. 215).

Retomando o tema da religião, Habermas diz que esta é ainda indispensável na vida cotidiana para normalizar a comunicação com o extracotidiano, que (ainda?) não desapareceu, e então sublinha que é preciso traduzir o conteúdo semântico da religião no discurso racional moderno, ou seja, no discurso pós-metafísico. Ora, como observou Puntel (2013, p. 217-219), o discurso moderno pós-metafísico proposto por Habermas é extremamente restrito, pois é deter-

minado pela racionalidade comunicativa, que, como tal, não é adequada para traduzir a linguagem religiosa. Como seria, por exemplo, a tradução da palavra "Deus"?

### 3. Habermas e sua leitura de Nietzsche

Em sua obra "O discurso filosófico da modernidade", Habermas discute os aspectos estruturantes do pensamento moderno colocando a filosofia nietzschiana como "ponto de viragem" ou como uma espécie de ruptura entre o moderno e o pós-moderno. Habermas observa que a era moderna gira primordialmente sob o signo da razão e da liberdade subjetiva.

Com efeito, a partir da Aufklärung fora quebrada a dependência do espírito religioso que vigorou durante toda a Idade Média, as forças religiosas foram debilitadas, e um novo processo começava a tomar corpo. Kant havia anunciado com otimismo a "saída do homem da situação de menoridade", e reclamado do homem ilustrado a "coragem de fazer uso do próprio entendimento" - *sapere aude!* ("Was ist Aufklärung?", 1784). Hegel, por sua vez, apresentava ao mundo o *Espírito Absoluto* afirmando que o racional é real e o real é racional (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften – 1817) e que a história da filosofia se tornava a chave da filosofia da história. (HABERMAS, 1998, p. 132).

Habermas observa que Nietzsche foi incansável ao fazer notar que a consciência moderna estava deformada pelo historicismo; que o homem moderno dotado de conhecimento histórico perdera a *força plástica*, ou seja, a sua capacidade de se autoafirmar, aquele poder ativo que expande e que é capaz de criar e de restabelecer o que já foi perdido; e que percorrendo um caminho equivocado, as ciências do espírito ficaram presas a um ideal de objetividade que não condizem com o real: "elas neutralizaram os padrões necessários à vida e difundem um relativismo paralisante". (HABERMAS, 1998, p. 91).

Ao adentrar no discurso da Modernidade, continua Habermas, Nietzsche acaba por alterar radicalmente aquilo que a ela antes pertencia como argumento: a razão. Para Nietzsche, a Modernidade é incapaz de resgatar o valor e a ação perdida pelo homem. Por isso, a nova razão intuída e proclamada por Nietzsche - como a encontramos por exemplo em sua obra "O nascimento da Tragédia" -, chama-se *vontade de potência*. Para Habermas, o pensamento de Nietzsche configura uma teoria da vontade de poder. (HABERMAS, 1998, p. 124).

Habermas escreve que Nietzsche anuncia um deus que está por vir, um deus que a muito fora esquecido: Dionísio. Em seu lugar o homem colocou Apolo, o deus da perfeição, da razão... (HABERMAS, 1998, p. 98). Nesse sentido, Nietzsche "profetiza" o futuro dionísico. O caminho a ser trilhado é o da arte, o da ação artística do criar que permite ao homem romper as fronteiras do seu próprio limite. A vida se encontra por trás da arte, e o belo é o estimulante da vontade de poder. (LIMA, 2013, p. 232).

Habermas questiona a originalidade nietzschiana no que concerne à sua consideração dionisíaca da história porque, ao que lhe parece, o culto a Dioní-

sio na Modernidade teve seu auge no primeiro romantismo, como revelam as comparações entre Dionísio e Jesus Cristo feitas por pensadores como Hölderlin, Novalis e Schelling (LIMA, 2013, p. 232).

A crítica radical à razão paga um preço elevado pela sua despedida da Modernidade. "Nietzsche tinha dirigido o olhar dos seus sucessores tão insistentemente para os fenômenos do extracotidiano que este olhar desliza, desdenhoso, por sobre a práxis cotidiana como algo meramente derivado ou inautêntico". (HABERMAS, 1998, p. 311).

Em todo caso, para Habermas, o paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado e os sintomas desse esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão, ou ainda melhor, da intercompreensão. A atitude de participantes numa interação linguisticamente mediada permite uma *outra* relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela atitude simplesmente objetivante que um observador assume em relação a entidades no mundo (exterior). "O paradigma do conhecimento de objetos tem de ser substituído pelo paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e de agir". (HABERMAS, 1998, p. 266-277).

Essa mudança de paradigma da razão centrada no sujeito para a razão comunicacional (intersubjetiva) pode também, segundo Habermas, encorajar a voltar a admitir o contradiscurso que desde o início acompanha a Modernidade, e que tem em Nietzsche uma referência incontestável situando-o no seu fim. O que deve ficar claro é que "o purismo da razão pura não ressuscita na razão comunicativa". (HABERMAS, 1998, p. 281).

#### **4. Mas, o que se entende por "religião"?**

Se a filosofia deve assumir a função mediadora, de intérprete e mesmo tradutora do conteúdo semântico da religião no espaço público, então o filósofo da razão comunicativa deve antes se perguntar por aquela estrutura fundamental da religião que torna possível a compreensão de seu conteúdo, de sua mensagem, de seu discurso, afinal essa "tradução" não deveria, por princípio, ficar restrita ao conteúdo religioso cristão ocidental.

De acordo com Raimon Panikkar, existe em toda cultura algo que se poderia denominar o *predicado humano*, ou seja, a consciência que o homem dessa cultura tem de sua situação no mundo. Panikkar propõe chamarmos essa situação de *x*, ou seja, o enigma do homem tal como se vê a si mesmo, o que acredita ser, coletiva ou individualmente, isoladamente ou como parte de uma realidade maior, etc. Existe também um término ideal ou fim dessa existência humana que podemos chamar de *y*, isto é, o que o homem crê realmente que seja, que deva ser ou que será esse *y*. Em terceiro lugar existe o convencimento de que *x* é distinto de *y*, e que existe um caminho ou relação entre um e outro. Este caminho que leva de *x* a *y* é o que se chama "religião" (PANIKKAR, 2016, p. 236).

As religiões reveladas, como o Cristianismo, sublinham a importância de *y* inclusive para se compreender *x*, enquanto outras religiões mais imanentes ou

mais "racionalis" sublinham a dependência de  $y$  à realidade de  $x$ . Em todo caso, religião é o que o homem crê que satisfaz a função de levá-los de  $x$ , sua condição humana tal como eles a veem, a  $y$ , à finalidade ou o fim de sua existência, quer seja chamado de ressurreição, libertação, salvação, sociedade perfeita, paraíso, céu, vida eterna, iluminação, nirvana, ou mesmo o "nada" (que como tal é distinto do que no momento se é) (PANIKKAR, 2016, p. 236).

A relação entre cultura e religião merece ser mencionada neste contexto porque é comumente um tema tratado superficialmente. Em primeiro lugar é preciso dizer que a religião é um fato cultural. Mesmo no seio da ortodoxia mais pura de uma religião diretamente revelada do alto, tal religião não teria sentido se a linguagem divina não fosse igualmente uma linguagem inteligível aos homens de seu tempo; significa dizer: é um fato cultural (PANIKKAR, 2016, p. 238).

Em segundo lugar também é preciso lembrar que a cultura é um fato religioso, pois toda cultura tem a pretensão de ser algo mais que um conjunto de técnicas para se conseguir fins. Não só é o homem o sujeito tanto da cultura como da religião, senão que também cultura e religião perseguem o mesmo fim, a saber, tornar possível a perfeição/realização do ser humano (PANIKKAR, 2016, p. 238).

Em terceiro lugar, Panikkar sublinha que a cultura oferece à religião sua linguagem, e a religião oferece à cultura seu conteúdo último. As doutrinas religiosas são dependentes da situação cultural em que se hão formulado. Mas, ao mesmo tempo, a cultura humana não é senão a cristalização dos esforços realizados pelo homem para alcançar seu fim último e os fins intermediários. Deste modo, a crise da consciência religiosa da humanidade é parte e ao mesmo tempo causa da crise cultural atual (PANIKKAR, 2016, p. 237-238).

Uma cultura pós-metafísica se entende, pois, como aquela que abandonou a sua pretensão de oferecer um fim último ao homem e investiu seu potencial em inumeráveis fins intermediários. Assim a crise da cultura reflete na crise da religião, pois esta era quem oferecia àquela o seu conteúdo último; e a crise da religião reflete na crise da cultura, porque esta já não é mais capaz de resolver seus próprios problemas num emaranhado de fins particulares, setoriais ou mesmo liquefeitos (PANIKKAR, 2016, p. 238).

Em suma, resume Panikkar sua compreensão de religião nos seguintes termos:

Eu considero como religião não só o que circula sob este rótulo, mas tudo o que aspira a desempenhar a função que se diz realizar a religião *strictu senso*. Nesse sentido mais amplo, todo conjunto de ferramentas que visa levar o homem até o fim de sua vida, entretanto concebido este fim, pode ser considerado religião. (PANIKKAR, 2007, p. 444).

## 5. Filosofia Estrutural-Sistemática: uma crítica a Habermas

Em primeiro lugar é mister esclarecer aqui o que se entende por “Filosofia Estrutural-Sistemática”. Elaborada por L. Puntel, trata-se de um programa filosófico de grande envergadura em cujo centro está a apresentação de um quadro referencial teórico (Theorierahmen / Linguistic Framework), ou seja, os componentes fundamentais de uma teoria para uma filosofia *sistemática*. Não se trata de um sistema filosófico, mas concentra-se no caráter sistemático da filosofia, ou seja, na universalidade ou integralidade da temática filosófica. O qualificativo “estrutural” designa essa filosofia sistemática como teoria das *estruturas* mais universais do universo do discurso ilimitado, ou seja, de tudo o que é dado à teoria filosófica (PUNTEL, 2008, p. 33; 104).

A Filosofia Estrutural-Sistemática se compreende, portanto, como uma atividade eminentemente *teórica*. A teoria filosófica possui uma dimensão expositiva. Ela visa expor o mundo/realidade. A exposição como teoria constitui a dimensão da expressabilidade do mundo (PUNTEL, 2008, p. 100). Suas sentenças teóricas são declarativas e, como tais, levantam a pretensão de verdade. Puntel observa que as sentenças teóricas são regidas pelo *operador teórico universal* de verdade (“é o caso que...”). Quando se trata de sentenças práticas ou estéticas, os operadores são, respectivamente, o prático e o estético, que não têm a abrangência universal que tem o teórico (PUNTEL, 2013, p. 187-188).

Embora Puntel faça algumas referências, quase sempre críticas, a Habermas em diferentes partes de suas obras, concentrou-as sobremaneira no artigo denominado “O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica” (REVISTA SÍNTES, v.40, n.127, 2013). Iniciando pelo sentido que Habermas confere à palavra ‘metafísica’ e ao seu próprio pensamento *pós-metafísico*, constata que Habermas praticamente identifica “metafísica” com a filosofia moderna da subjetividade e da consciência, o que não faz jus à rica história da metafísica pré-moderna (PUNTEL, 2013, p. 176-177).

O pensamento de Habermas está baseado no princípio metodológico da razão e racionalidade comunicativa, de modo que tal pensamento se articula em sentenças regidas por um operador teórico *restrito*, a saber, o operador “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa é o caso que...” (PUNTEL, 2013, p. 188). Ao circunscrever ao mundo das práticas cotidianas intersubjetivas o seu discurso “pós-metafísico”, Habermas não consegue avançar até o fim na abordagem do tema “religião” porque não pode destituir a religião, o discurso religioso, de seu fundamento metafísico.

Se até a relação que Habermas estabelece entre mundo da vida e mundo natural (cosmos = totalidade dos objetos) é confusa e problemática, mais ainda o seria colocar o tema “Deus” da religião sem antes ter apresentado uma concepção do todo da realidade, do Mundo (com maiúscula) como a dimensão abrangente e primordial da realidade na qual o homem (mundo da vida), o cosmos (mundo físico), Deus/ religião (mundo religioso/divino) pudessem então ser tomados como subdimensões ou mundos (com minúscula).

A Filosofia Estrutural-Sistemática, com seu quadro referencial teórico abrangente, oferece a possibilidade de articular os grandes temas da filosofia. Ela reclama, porém, para início de conversa, a absoluta prioridade da teoria sobre a prática/práxis e uma reformulação semântica da linguagem filosófica. Como teoria, a linguagem filosófica tem como função principal a *exposição* da realidade, o dizer como são as coisas. Assim, a primeira finalidade de uma *teoria* é a de ser verdadeira, não a de buscar consenso entre o maior número de pessoas pela via da formulação do melhor argumento. Com efeito, se a “situação discursiva ideal” é aquela em que os argumentos e as provas são estruturados de tal modo que todo falante competente e racional chegaria ou deveria chegar ao mesmo resultado, então ao estabelecer os critérios para aquilo que se chama de “melhor argumento” termina-se por tornar os próprios “falantes” ou “sujeitos” supérfluos (PUNTEL, 2008, p. 152).

## Conclusão

Com relação a Nietzsche, vimos que Habermas o destaca como um representante do contradiscurso da racionalidade moderna e sua centralidade no sujeito cognoscente. Observa ainda que tanto Nietzsche quanto os seus sucessores não haviam realmente transposto ainda o horizonte da subjetividade, ou seja, a crítica à subjetividade que fizeram era uma autocrítica que estava em última instância circunscrita ao mesmo horizonte da subjetividade. Eles não haviam operado a passagem do paradigma da consciência (subjetivo) para o paradigma da intercompreensão (intersubjetivo) surgido com a virada linguística.

Enquanto para Nietzsche estava claro que a religião (cristianismo) era um grande empecilho no processo emancipativo do homem, Habermas, sobretudo nas últimas décadas, passou a considerar a importância da presença da religião, respectivamente, do discurso religioso (especialmente o ético) no debate público. Dado a possível estranheza do discurso religioso em termos de compreensão por parte de seculares, não-religiosos ou religiosos de outras religiões, Habermas sugere *traduzir* seu conteúdo semântico racionalmente, tornando-o inteligível à toda comunidade. E a filosofia é, segundo Habermas, a que estaria mais apta a realizar essa tradução.

A fim de nos aproximarmos do desafio levantado por Habermas em termos de traduzir o conteúdo religioso filosoficamente, mencionamos a compreensão de religião de Panikkar. Com ele percebemos que antes mesmo de se adentrar em discussões sobre conteúdos religiosos específicos ou dogmáticos é preciso ter presente a tríplice estrutura fundamental da religião ( $x \rightarrow y$ ): o caminho ( $\rightarrow$ ) que conduz  $x$  (homem) a  $y$  (fim/finalidade). Além disso, ficou claro a relação especial que existe entre religião e cultura, de modo que crise da cultura e crise da religião caminham juntas.

Por fim, com Puntel e sua Filosofia Estrutural-Sistemática apontamos alguns limites no quadro referencial adotado por Habermas que é o da razão comunicativa circunscrito ao mundo da vida. Vimos que falta a Habermas aquela dimensão abrangente e primordial que pode ser denominada de *Mundo*, na qual

o mundo da vida (humano), o mundo cosmos (totalidade dos entes objetivos existentes) e a visão religiosa (mundo divino/Deus) podem, então, ser abordadas adequadamente como subdimensões daquela dimensão primordial. Mas isso supõe, para além da ontologia (ciência do ente enquanto ente), a elaboração de uma teoria do Ser como tal e como um todo, e, portanto, uma metafísica que Habermas, com seu pensamento pós-metafísico, não pode admitir.

## Referências

ESTRADA, Antonio Juan. *Deus nas tradições filosóficas: Da morte de Deus à crise do sujeito*. Vol. II. São Paulo: Paulus, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

LIMA, Márcio José. *O Nietzsche de Habermas*. Uma breve consideração acerca do quarto capítulo de "O discurso filosófico da Modernidade". In: *Griot – Revista de Filosofia*, v.8, n.2 (dez. 2013), p. 226-238. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/558/277>. Acesso em: 02 jul. 2020.

MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. *Jürgen Habermas e o pensamento pós-metafísico*. *Revista de Humanidades*, Fortaleza, v.24, n.1, 2009, p. 60-73.

OLIVEIRA, Manfredo A. *A metafísica do Ser primordial*. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo A. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).

PANIKKAR, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.

PANIKKAR, Raimon. *Religión y Religiones*. Em: *Obras Completas II*. Barcelona: Herder, 2016.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PUNTEL, Lorenz. *O pensamento Pós-Metafísico de Habermas: uma crítica*. Sínte-

se – Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v.40, n.127, 2013, p. 173-223.

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

RICARD, Marie-Andrée. *A morte de Deus e a nova destinação do homem segundo Nietzsche*. In: LANGLOIS, L. e ZARKA, Y.C. (org.) *Os Filósofos e a Questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 275-291.

SOUSA, Mauro A. *Religião em Nietzsche: "eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar"*. São Paulo: Paulus, 2015.

VALADIER, Paul. *O divino após a morte de Deus segundo Nietzsche*. In: LANGLOIS, L. e ZARKA, Y.C. (org.) *Os Filósofos e a Questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 293-306.

ZILLES, Urbano. *Discurso sobre o fim da metafísica*. São Paulo: Paulus, 2019.

## ARTIGOS THEO

DOI: 10.20911/21799024v13n1p24/2022

## **Experiência de Deus e itinerário da mente - uma aproximação entre Raimon Panikkar e Vito Mancuso**

**Cleudir José dos Santos** <sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho traz uma aproximação entre dois autores fundamentais para compreensão da espiritualidade e da fé na época presente, Raimon Panikkar e Vito Mancuso. A metodologia utilizada é a de pesquisa bibliográfica, focalizando dois textos escolhidos como principais, um de cada autor, além de uma bibliografia complementar. Dessa forma, faz-se um levantamento sobre a forma como dizem sobre o caminho para Deus, num contexto de espiritualidade e abertura para o transcendente. Uma última análise é sobre as interseções e aproximações das leituras realizadas, respectivamente, sobre a experiência de Deus em Panikkar e sobre o itinerário da mente para Deus em Mancuso. Silêncio, liberdade, humanidade e fé se entrelaçam nas duas obras. Em Mancuso, o silêncio aparece na solidão e na introspecção do Eu para fazer-se diante de Deus. Panikkar identifica o silêncio como o *a priori* da experiência de Deus. Sobre a liberdade os dois autores são unânimes, trata-se de um ideal e de uma condição para o caminho até Deus. A humanidade, nos dois textos, diz respeito ao específico da condição humana, com sua realidade e contradições. A fé aparece como o elo mais forte nas duas leituras. É o ponto mais luminoso na interseção das respectivas obras. A fé se constitui naquilo que é mais essencial na existência humana. Em seu âmbito se conectam, ato de fé, crença, simbolismo e afetividade. A conclusão é pelo sentido comum das duas leituras, apontando para a abertura do homem a Deus como forma de alcance da plenitude espiritual.

1. Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte. E-mail: cleudir.santos@hotmail.com.

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Eu. Fé. Liberdade. Silêncio.

**Abstract:** This work brings together two fundamental authors for understanding spirituality and faith at the present time, Raimon Panikkar and Vito Mancuso. The methodology used is bibliographic research, focusing on two texts chosen as main, one by each author, in addition to a complementary bibliography. In this way, a survey is carried out on the way they say about the path to God, in a context of spirituality and openness to the transcendent. A final analysis is about the intersections and approximations of the readings carried out, respectively, on the experience of God in Panikkar and on the itinerary of the mind towards God in Mancuso. Silence, freedom, humanity and faith intertwine in the two works. In Mancuso, silence appears in solitude and in the introspection of the Self to make oneself before God. Panikkar identifies silence as the a priori of the experience of God. On freedom the two authors are unanimous, it is an ideal and a condition for the path to God. Humanity, in both texts, concerns the specifics of the human condition, with its reality and contradictions. Faith appears as the strongest link in both readings. It is the brightest point at the intersection of the respective works. Faith is what is most essential in human existence. In its scope, act of faith, belief, symbolism and affectivity are connected. The conclusion is based on the common sense of the two readings, pointing to the opening of man to God as a way of reaching spiritual fullness.

**Keywords:** Spirituality. I. Faith. Freedom. Silence.

## Introdução

Este trabalho traz uma aproximação entre dois autores fundamentais para compreensão da espiritualidade e da fé na época presente, Raimon Panikkar e Vito Mancuso. Levantaremos em ambos, a partir de um texto escolhido de cada um, a forma como dizem sobre o caminho para Deus, num contexto de espiritualidade e abertura para o transcendente, mostrando como suas abordagens convergem e se complementam, permitindo-nos encontrar um sentido comum para ambas as leituras: a plenitude da dimensão espiritual que leva a Deus.

Os dois textos que tomamos para estudo são, primeiro, o Capítulo II – *L’esperienza di Dio*, do livro com o mesmo título, em edição italiana, de Raimon Panikkar. Esta obra parte de uma visão abrangente do ser humano. No seu capítulo em pauta faz-se um caminho desde o silêncio interior até a integração humana com aspectos da realidade do mundo, culminando na abertura à ação de Deus. O segundo texto, de Vito Mancuso, está em sua obra *Eu e Deus - Um guia para os perplexos*. Trataremos especificamente do capítulo IX, intitulado *Itinerário da mente para Deus*. Este capítulo apresenta um olhar centrado no Eu que quer atravessar o horizonte infinito para Deus. Essa ideia é reforçada no contexto do livro.

Uma última análise será sobre as interseções e aproximações das leituras da experiência de Deus e do itinerário da mente, como forma de prepararmos a conclusão sobre essas leituras, apontando para a abertura do homem à ação de Deus, na afirmação de Panikkar, e o alcance da plenitude espiritual, sinalizada por Vito Mancuso, mas ambas as indicações entremeadas nos dois textos.

## 1. Raimon Panikkar e a experiência de Deus

Devemos saber conciliar urgência com importância. Essa é uma das características da sabedoria e uma condição para vivermos bem. É dessa forma que Panikkar começa explicando como deveríamos tomar consciência da realidade, porque muitas vezes identificamos a vida com suas atividades. Nesse sentido, silenciar as atividades da vida é uma forma para alcançarmos a própria experiência pura da Vida.

Mas entrar em silêncio, para Panikkar, não é uma fuga do mundo, uma dicotomia entre o que é essencial e o que é relativo, nem diminuir a importância das atividades da vida. Trata-se de um silêncio da mente e dos sentidos, que nos abre para uma dimensão da realidade que transcende o conhecimento humano comum ou empírico. É um silêncio que liberta das atividades incessantes e de uma multiplicidade de coisas com as quais nos identificamos, e nos põe diante da possibilidade de viver a vida. Este seria o *apriori* da experiência.

Os elementos constitutivos dessa experiência são quatro. Embora distinguíveis, não são separáveis e se constituem da experiência pura ou imediata, da memória, da interpretação e da cultura. Esse conjunto quadridimensional é sempre pessoal e pode ser comunicado, mas não simplesmente extrapolado por conceitos objetivos, porque cada tradição condiciona a interpretação da experiência. A memória permite que a interpretação desta experiência persista e se transmita. A interpretação, por sua vez, é condicionada pela cultura em que foi recebida.

Panikkar prossegue explicando a necessidade de reconhecermos que não há religião sem cultura ou cultura sem religião; que a experiência de Deus não é monopólio de nenhum sistema religioso, igreja ou cultura. Também precisamos da mediação de uma linguagem que, em si, já é um fenômeno cultural.

Para melhor delinear essa experiência de Deus de que vamos nos aproximando, será oportuno distinguir entre fé, ato de fé e crença. A fé é um constituinte existencial do homem. É a capacidade de se abrir para o outro e tem lugar no coração. Indica a abertura para a transcendência, no sentido em que os escolásticos chamavam '*capax Dei*', a capacidade para o infinito, para o que não tem limites. O ato de fé é aquela atividade por meio da qual o homem coloca a própria fé em movimento, fluindo do coração. É um ato livre que dá plenitude à condição humana. A crença, por sua vez, é a formulação e a articulação doutrinária normalmente realizadas por uma comunidade. Trata das afirmações da fé, sendo a sua expressão simbólica. A experiência de Deus é geralmente realizada graças à mediação de uma crença, mas não deve ser confundida com isso.

A cosmologia, a antropologia e a ontologia nos oferecem os três horizontes principais pelos quais o divino se manifesta. Por esses três caminhos a humanidade expressou sua vontade de transcender e reconhecer a existência de um 'mistério' que está acima da inteligibilidade e que, em qualquer caso, está de alguma forma presente no homem. Assim, vamos refletir sobre o horizonte de inteligibilidade de que estamos falando, conforme o resumo de Panikkar (2016, p. 33-36), a seguir.

a) O horizonte meta-cosmológico. O olhar do homem se voltava para as coisas do céu e da terra. A divindade se manifestava neste horizonte como Senhor, Causa, Origem ou Princípio, ou seja, era o próprio Deus.

b) O horizonte meta-antropológico. Em um dado momento da história o principal interesse do homem não se voltou mais para a natureza e o mundo ao seu redor, mas focou no próprio homem. A divindade torna-se a plenitude do coração humano e a liberdade torna-se o ideal humano. É a divindade que liberta o homem da escravidão do pecado ou da ignorância.

c) O horizonte meta-ontológico. O ápice do homem é a consciência da transcendência. A reflexão faz o homem acreditar-se superior e a divindade será um super ser, um além do Ser. Temos um apofatismo absoluto e o silêncio torna-se nossa única atitude possível. Não podemos entender o que não é inteligível (seria uma contradição), mas certamente podemos estar cientes disso.

Colocadas as aproximações acima, Panikkar, faz uma série de observações sob o nome de "fragmentos" em torno da experiência de Deus. Começa afirmando que tudo o que pode ser dito com rigorosa racionalidade sobre a experiência de Deus é idolatria, porque a experiência de Deus, ao mesmo tempo que não é uma experiência de nada, nem de um objeto, é como uma experiência última, não só possível, mas também necessária para que cada ser humano tome consciência da sua própria identidade.

A experiência de Deus é a experiência do vazio e da ausência. Sendo uma não experiência de nada é pura experiência. Tem a ver com com a experiência do eu profundo, mas não se esgota nela. É a experiência que me liberta de todo medo, incluindo o medo de me perder, de negar a mim mesmo. «Já não sou eu que vivo, mas Cristo ele vive em mim" (Gal 2, 20). Trata-se, em consonância com Schillebeeckx (1994, p. 42), de uma transformação vital que implica conversão diante da revelação de Deus.

A pergunta que surge então é como chegar a essa experiência? Não é pela força da vontade. O que Panikkar propõe é a visão sacramental ou tântrica do universo, que não divide a realidade em matéria e espírito. Aqui entra a necessidade de iniciação. É tarefa de cada geração iniciar aqueles que seguem para a experiência de Deus, que é a experiência da verdadeira vida, como acabamos de dizer. Mas, para cada um, é necessário alcançar a plenitude humana, porque "a salvação consiste em alcançar nossa plenitude, isto é, em compartilhar a natureza divina" (PANIKKAR, 1999, p. 217, tradução nossa).

Não obstante, a iniciativa de iniciação na experiência de Deus vem de Deus. A atitude dos místicos diante de Deus é mais passiva. É a verdade que nos busca. Devo deixar-me encontrar por Deus.

## 2. Vito Mancuso e o itinerário da mente para Deus

Mancuso começa seu itinerário da mente para Deus discutindo a questão da primeira pessoa do singular, ou seja, da referência ao "eu" na experiência de Deus. Postulando uma afirmação do Eu como ponto de partida para falar de Deus, reconhece alguns problemas, tais como as correntes místicas que se baseiam na negação do Eu, o protestantismo clássico e a teologia dialética, que concebem a palavra de Deus como negação da palavra do homem, e; o magistério católico com seu princípio de autoridade. Embora constatare que mestres e grandes tradições espirituais lutam contra a voz do Eu natural, refere-se a uma primeira pessoa do singular que não se identifica com esses usos do pronome pessoal "eu".

Explica então que se não há dúvidas de que o ego leva facilmente ao egoísmo, isso não significa que deva ser aniquilado. O Eu deve ser educado, purificado e disciplinado para chegar à pureza expressa no ser humano à "imagem e semelhança de Deus". O Eu assim transformado pode chegar ao estado cristão de "santidade", o nível mais alto da vida humana.

O Eu ao qual me refiro como órgão privilegiado do discurso sobre Deus se exprime melhor dizendo "coração", entendendo com isso aquela dimensão integral do ser humano no qual a inteligência e a vontade são unificadas pelo sentimento do bem, o mais alto nível, em minha opinião, daquilo que chamamos "humanidade" (MANCUSO, p. 351-352).

Mancuso sustenta, assim, que é preciso falar de Deus em primeira pessoa, remetendo ao profano desta vida, apelando à inteligência e ao raciocínio, aos grandes valores da alma humana voltada para o bem e a beleza, o desejo de justiça e de amor. Hoje é particularmente necessário que cada um entenda por que crê e o diga a si mesmo. Essa é uma experiência de liberdade que leva a viver na fé.

A motivação pessoal de Mancuso para a fé, crer em Deus com a mente e o coração, conforme explica, é porque isso lhe permite unir seu sentimento interior do bem e da justiça ao sentido do mundo que lhe é exterior. Crer na existência de Deus é como colocar o amor como a respiração do ser. Deus seria então a ponte entre o mundo interior e o exterior, Deus como "pontífice", construtor de pontes, o *Deus pontifex maximus*.

Essa crença em Deus parte da intuição dos ideais interiores do bem e da justiça, mas não é subjetivo nem ilusão piedosa. Embora não seja possível demonstrar, isso parte da realidade vivida no mundo com suas contradições, por isso exige investimento emotivo e idealização, num excedente de trabalho que se chama fé. Esse tipo de interação está na essência da espiritualidade ociden-

tal, que não anula o Eu para atingir a espiritualidade.

Crer em Deus também significa estar orientado para compreender o mundo como totalidade. Nesse sentido, o processo da vida no mundo está destinado a chegar em Deus como uma casa, uma morada, quando atingirmos o nível mais alto do ser-energia a que Mancuso chama de espírito, indicando o sentido de integração alcançada com a citação de Atos 17,28, porque quando aí chegamos é que “nele vivemos, nos movemos e existimos”.

Poderíamos ainda perguntar por Deus, formular uma pergunta cuja resposta fosse Deus. O desafio, entretanto, seria aceitar Deus como pergunta sem resposta. Isso nos colocaria frente à realidade com todas as suas potencialidades. A vida humana consiste nisso, em pensar e perguntar pelo sentido da própria vida e do mundo. Formados por terra (matéria) e espírito, o humano tem em si a inquietação que nasce desses dois elementos discordantes. Dessa dinâmica relacional nascem as necessidades do cuidado consigo e de amar e ser amado. Isso faz nascer no interior humano o sentido da ética.

Kant (2008, p. 12) escreveu que “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião”. Sendo a religião o cuidado do destino de todos os viventes, uma religiosidade autêntica surge quando a dimensão ética é assumida para além do pessoal, em direção ao mundo, no sentido ético de querer uma vida justa e o mundo envolto no bem. Essa dimensão de vitória do polo positivo, de bondade e positividade, constitui o ato de fé em Deus. Crer em Deus então significa manter o sentimento relacional pela dimensão mais bela e definitiva da vida.

Para caracterizar a existência de Deus, ainda, Mancuso usa a expressão “pensar pela metade, pensar por inteiro”. A questão aqui é ser ateu ou acreditar em Deus. O raciocínio que se segue toma o pensamento de Albert Einstein, para o qual ciência e religião devem se completar. Conhecimento racional e sabedoria sapiencial, mente e coração devem se unir a fim de aumentar o bem e a justiça. Esse seria um crer em Deus pensando por inteiro, ou seja, acrescentando ao raciocínio lógico a ética, o afeto e abertura ao lado misterioso da vida. Seria uma condição de viver para o bem, em alegria, plenitude e entusiasmo, isto é, inspirado em Deus, colaborando para que o mundo funcione melhor.

Finalmente, Mancuso faz um resumo conceitual em doze passos sobre a existência de Deus, partindo da ética de Kant, até chegar à física. Sua tese é a de que todo discurso deve ser verdadeiro e unificante, atendendo à urgência contemporânea de aliança entre a dimensão humanística e a científica.

Kant concebe a religião como o resultado mais alto do caminho da liberdade. Embora rejeite a teologia tradicional da graça, ele não esgota sua definição de liberdade, que estaria em contraposição ao mundo. Mancuso então propõe uma ideia de liberdade unida ao mundo. É nesse sentido que é preciso examinar a relação da mente com a realidade. Essa necessidade diz respeito ao espírito-liberdade característico do ser humano, que lhe torna possível introjetar o materialismo ou escolher a espiritualidade, estendendo para fora de si sua dimensão espiritual, mais rica porque dotada de mais informação. A fé está no âmbito dessa projeção. Por ela encontra-se a ponte entre a sede de justiça e o sentido último do mundo.

### 3. Interseções e aproximações das leituras da experiência de Deus e do itinerário da mente

Silêncio, liberdade, humanidade e fé se entrelaçam nas leituras de Panikkar e Mancuso, iluminando o caminho de uma segura aproximação a Deus. É notável que Mancuso procure não tratar nominalmente do silêncio em seu texto do capítulo ora estudado. Não obstante, toda a sua reflexão se passa em torno da primeira pessoa do singular. Aliás, seu livro tem por título *Eu e Deus – Um guia para perplexos*. Diante dessa singularidade podemos facilmente imaginar a solidão e a introspecção do Eu para fazer-se diante de Deus e meditar na profundidade da fé sobre seu mistério. Apenas essas condições já seriam motivo de ocasiões de grande silêncio, uma perplexidade para nossa época de ativismo, consumo e presentismo. Fica, portanto, caracterizado o paralelo com Panikkar, que identifica o silêncio como o *apriori* da experiência de Deus.

Sobre a liberdade os dois autores são unânimes, trata-se de um ideal e de uma condição para o caminho até Deus, tanto para a experiência quanto para a mente. Panikkar coloca a liberdade como ato da própria divindade para com o ser humano. A liberdade, entretanto, pode ser dolorosa por causa da tensão entre a precariedade e a possibilidade do reconhecimento de Deus presentes na ambivalência humana. Para Mancuso a liberdade é a própria condição para viver fé. É assim que propõe uma liberdade unida ao Mundo. A liberdade seria então como um excedente em relação à dimensão biológica que habilita o ser humano a alcançar a dimensão espírito-liberdade que o eleva a Deus.

A humanidade que destacamos como presentes nos dois textos diz respeito ao específico da condição humana, ou seja, para Panikkar, a cultura, a religião e a linguagem, mas também o cosmológico, o antropológico e o ontológico. Para Mancuso, com outras palavras, mas que identificamos como sendo o mesmo entendimento, são características dessa humanidade a realidade vivida no mundo com suas contradições, sem prejuízo de compreender esse mundo como uma totalidade.

A fé aparece como elo mais forte nas duas leituras ora em pauta. Seria o ponto mais luminoso na interseção das respectivas obras. A fé se constitui naquilo que é mais essencial na existência humana. Aparece no ápice da liberdade e nos abre coração e mente para tanto para a experiência de Deus quanto para uma relação amorosa com o mundo. No âmbito da fé se conectam, ato de fé, crença, simbolismo e afetividade.

Panikkar define crença como expressão simbólica mais ou menos coerente e muitas vezes formulada em termos conceituais. Mancuso fala de uma amorosidade capaz de levar o Eu a uma espiritualidade com alegria, como gosto e paixão de viver, ou seja, com afetividade. A propósito, *Teologia simbólica* e *Teologia afetiva* (títulos em italiano) são duas obras da bibliografia de uma pesquisa sobre mística e simbolismo que estamos conduzindo à parte, mas que nos dão

pistas fundamentais dos respectivos conceitos aqui referenciados. A linguagem simbólica é aquela que nos conduz a uma outra realidade correspondente, mas escondida (BERNARD, 1984, p. 18). A instância afetiva, por sua vez, tem especial importância nas transformações que caracterizam a vida espiritual cristã (BERNARD, 1985, p. 11).

Por último, destacamos outros dois pontos de semelhança entre Panikkar e Mancuso, que são, na convergência dos seus ensinamentos, alcançar a plenitude humana para dar conta de uma completa experiência de Deus, e; o Eu se transformar até chegar ao estado de "santidade", aquela dimensão integral do ser humano no qual a inteligência e a vontade estão unificadas na bondade, abrindo o itinerário da mente para Deus.

## Conclusão

À primeira vista, a leitura de Panikkar é como o descortinar de um amplo horizonte multifacetado de cores ou características luminosas muito peculiares acerca da experiência humana de Deus. A leitura de Mancuso, diferentemente, mas também à primeira vista, é como um olhar centrado no Eu que quer atravessar o infinito horizonte para Deus. Não obstante, os pontos comuns entre a experiência de Deus elaborada pelo primeiro e itinerário da mente construído pelo segundo, demonstram uma magnífica visão conjunta do caminho para a experiência de Deus, passando pelo itinerário da mente, através da fé, até o encontro de Deus.

Raimon Panikkar parte de uma visão do todo do ser humano, ampliando as especificidades da experiência humana, desde o *a priori* do silêncio, passando pelo cosmológico, o antropológico e o ontológico, até chegar à necessidade de iniciação e a uma atitude de abertura pela qual o homem abre-se à ação de Deus. Fala também de aspectos que envolvem algumas visões do diálogo inter-religioso, que não deixa de pontuar no seu texto.

Vito Mancuso, como percebemos, quer fechar um pouco seu horizonte de leitura. Quer colocar o Eu frente ao pensamento de Deus – *Eu e Deus*. É a partir dessa visão que redige seu livro, e mais especificamente o capítulo sobre o itinerário da mente para Deus. Entretanto, apenas começa a traçar seu itinerário, já delinea um amplo processo de purificação e conversão do Eu até encontrar-se na plenitude da dimensão espiritual que leva a Deus.

Abertura a ação de Deus, conforme Panikkar, e a plenitude espiritual, conforme Mancuso, pontuam e iluminam as respectivas conclusões desses dois autores. Então, para finalizar, quiçá suas leituras possam nos iluminar a inteligência e a fé, tornando-as mais humanas e radiantes em nosso caminho para Deus.

## Bibliografia

BERNARD, Charles André. *Teologia simbólica*. Roma: Paolini, 2ª. ed. 1984. Disponível em <<http://www.amidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/05/Teologia-simbolica-compresso.pdf>>. Acesso em 25 out. 2021.

BERNARD, Charles André. *Teologia afetiva*. Roma: Paolini, 1985. Disponível em <<http://www.amidipadrebernard.org/wp-content/uploads/2019/05/Teologia-affettiva-compresso.pdf>>. Acesso em 25 out. 2021.

IMMANUEL, Kant. *Religião nos limites da simples razão*. Coleção Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em <[http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_religiao\\_limites\\_simples\\_razao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf)>. Acesso em 30 out. 2021.

MANCUSO, Vito. *Eu e Deus: um guia para os perplexos*. São Paulo: Paulinas, 2014.

PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del hombre*. Madrid: Siruela, 1999.

PANIKKAR, Raimon. *L'esperienza di Dio*. Brescia: Queriniana, 2016. E-Book. ISBN 978-88-399-6304-8.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

DOI: 10.20911/21799024v13n1p33/2022

## **Pós-modernidade e experiência de Deus: a mística cristã como caminho**

**Postmodernity and the experience of God:  
christian mysticism as a path**

***Eliseu Donisete de Paiva Gomes*** <sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo evidenciar a mística cristã como caminho para a experiência de Deus na pós-modernidade. O contexto atual marcado pela crise de sentido e por uma profunda incredulidade, desafiam o cristão de hoje na busca de um caminho espiritual sólido e perene. A partir das reflexões do teólogo espanhol Juan Martín Velasco, procurasse em primeiro lugar elencar os desafios para esta experiência religiosa de Deus. Em seguida, detectar as brechas que se apresentam como oportunidades para tal experiência. E por fim, conclui-se acenando para a mística como o horizonte que melhor responde ao cenário pós-moderno, conduzindo o cristão de hoje a uma autêntica experiência de Deus.

**Palavras-chave:** Mística cristã. Experiência de Deus. Pós-modernidade.

**Abstract:** This article aims to highlight the Christian mysticism as a way to experience God in post-modernity. The current context, marked by the crisis of meaning and by a deep incredulity, challenge the christian of today in the search for a solid and perennial spiritual path. Based on the reflections of the spanish theologian Juan Martín Velasco, i sought, first of all, to list the challenges for this

1 Mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. Bacharel em Filosofia (FDLM). Participa do Grupo de Pesquisa Fé Cristã e Contemporaneidade da FAJE.

religious experience of God. Then detect the gaps that present themselves as opportunities for such an experiment. Finally, it concludes by pointing to mysticism as the horizon that best responds to the postmodern scenario, leading today's christian to an authentic experience of God.

**Keywords:** Christian mystique. God experience. Postmodernity.

## Introdução

O termo pós-modernidade é ainda muito questionado pelos estudiosos, de maneira que sempre é difícil arriscar uma definição do que seria este termo. Na esteira do filósofo italiano Gianni Vattimo, Martín Velasco considera esse fenômeno como uma época de desencanto com as promessas da modernidade, tais como: "a crise de evidências, dos valores, bem como uma radicalização dos objetivos que a modernidade havia proposto" (VELASCO, 1996, p. 9). Muitos pensadores acreditam que a pós-modernidade seja uma radicalização da modernidade.

É possível que neste tempo, marcado pela perda do sentido, da crise das instituições, da secularização das culturas, de grande crescimento da incredulidade, sobretudo através do agnosticismo e da indiferença, haja possibilidade para se realizar a experiência de Deus? Em caso afirmativo, em que circunstâncias se dariam essas experiências? Não seria esse cenário também uma oportunidade para levar a termo a expressão de Karl Rahner: "O cristão do século XXI ou será místico ou não será cristão"? (RAHNER, 2004, p. 78). Eis algumas perguntas que tentaremos responder a partir da reflexão do teólogo e filósofo da religião, o espanhol Juan Martín Velasco.

### 1. Desafios para a experiência de Deus na pós-modernidade

Martín Velasco pontua que o primeiro desafio para a experiência religiosa na pós-modernidade é a situação de eclipse natural de Deus (VELASCO, 2001, p. 17), como adverte Martin Buber: "Existe um eclipse de Deus, assim como existe um eclipse do sol. E a hora em que vivemos é a hora de um eclipse assim. [...] É uma hora de irrealização de Deus, e enormes poderes estão trabalhando para tirar à humanidade a realidade de todas as realidades" (BUBER, 2007, p. 141). De acordo com Velasco, esse desafio remete à secularização, que retirou tanto da realidade natural, quanto da vida pessoal e social as *pegadas* de Deus, aqueles sinais, indícios que nortearam a vida do ser humano na sua experiência religiosa com o Absoluto ao longo da história. O processo de secularização da cultura é irrefreável e atinge não só a religião, mas também a ordem social e da razão, os valores éticos, de forma que o ser humano vai ficando surdo, numa total indiferença, e "logo se vê *sem notícias de Deus*" (VELASCO, 2001, p. 19).

Outro desafio é o chamado *silêncio* de Deus que nos últimos tempos tornou-se mais forte. Aliás, a sua evocação se dá na modernidade, sobretudo com

as vítimas inocentes das guerras mundiais, do holocausto, e de tantas situações de injustiça e exclusão. Onde está Deus diante do clamor dessas vítimas? Por que Deus permitiu essas atrocidades? Como Deus foi capaz de ficar indiferente, por exemplo, diante de milhões de judeus que foram mortos nos campos de concentração? Essas perguntas e outras expressões, vão servindo como justificativa para confirmar a ausência. Na percepção de Velasco, saímos da assertiva *Deus está neste lugar* para a pergunta: *Onde está teu Deus?* Como pode não se fazer presente diante de tanta maldade?

No contexto da pós-modernidade deparamos também com um outro desafio, a injustiça. Esse seja talvez o maior obstáculo que ratifica o ocultamento de Deus. Como aceitar um mundo dividido entre pobres e ricos? Enquanto bilhões de pessoas vivem com pouco ou quase nada, algumas dezenas de pessoas têm em mãos quase toda a riqueza do planeta. Toda essa situação de injustiça afeta a imagem e a compreensão de Deus. Perante tal cenário marcado pela ausência de Deus por todos os lados, como é possível ainda fazer a experiência dele?

Antes, a companhia de Deus nunca faltou. Deus estava ao lado daquele que sofreu a injustiça, pedindo ativamente sua renúncia, ao lado daquele que foi explorado, pedindo-lhe paciência. Era um Deus sempre à mão, que poderia estar reunido em todos os momentos, sem medo de perturbá-lo. Era como o paraquedas que fica preso embaixo do assento, ao voar de avião, caso seja necessário usá-lo em uma emergência. Ele era o Pai amoroso e a mãe terna que consolava. O que agora foi imposto foi o *desamparo de Deus*. Antes, a notícia de Deus nos alcançou em todos os lugares. Hoje ela parece não chegar a lugar nenhum (TAMAYO, 2005, p. 3).

## 2. Possibilidades para a experiência de Deus na pós-modernidade

Após o breve percurso pelo cenário da pós-modernidade, constata-se que, embora seja de desencanto, de crise de sentido, de fragmentação há um *retorno do religioso*, mas um *religioso* sem as mediações das chamadas religiões institucionais. A religiosidade pós-moderna é marcada pela experiência subjetiva, em que o sujeito por meio da *"bricolagem religiosa"* (HERVIEU, 2008, p. 22), se apropria de elementos das várias tradições religiosas, como que uma colcha de retalhos, e faz disso a sua experiência de Deus e porque não, sua própria religião.

Martín vê nesse cenário alguns *preâmbulos existenciais* que tornam possível o sujeito realizar uma experiência religiosa no contexto pós-moderno. É preciso estar de *olhos abertos* pois Deus não aparece a qualquer olhar, ou seja, para perceber a presença d'Ele, "a pessoa precisa se libertar da dispersão, da superficialidade e da multiplicidade, passando para uma postura de concentração, profundidade e unificação" (VELASCO, 2001, p. 30). Essa é a primeira exigência que o autor pontua como necessária para a experiência de Deus.

Um segundo preâmbulo existencial é que Deus não aparece a um olhar anônimo, mas sim a um olhar personificado, mediante uma relação afetiva com a pessoa. A experiência religiosa não pode ser marcada por um olhar superficial,

de uma pessoa que se contenta com uma relação *barata* com o Absoluto, ao contrário, deve estar permeada de encantamento e profundo desejo de se unir a Deus, que chama, convida e dialoga conosco.

Velasco ainda pontua que Deus não se manifesta a uma pessoa dominada pelo interesse, pela ganância, que se preocupa apenas em olhar para si. Ao contrário, a experiência de Deus se dá na gratuidade, no desprendimento, na liberdade interior, num olhar total de entrega e confiança radical do eu para o Tu.

### **3. A mística cristã como caminho para a experiência de Deus na pós-modernidade**

O sujeito pós-moderno resiste às explicações dogmáticas e morais sobre Deus no campo da fé, pois são verdades impostas pela autoridade externa. No entanto, o sujeito permanece aberto ao mistério da transcendência do Absoluto, e deseja fazer a experiência d'Ele, mas por outras vias, distintas das tradicionais. E é justamente aí que entra a mística, que traz consigo a força de atrair e contagiar a pessoa para que ela possa fazer uma experiência mais narrativa e simbólica do inefável. É como diz padre Carrara: "O mistério inefável que a mística anuncia se revela mais consistente do que qualquer explicação racional sobre Deus. "A sua linguagem proporciona mais o *sabor de Deus* do que o *saber sobre Deus*" (CARRARA, 2016, não paginado).

A experiência mística não é algo exclusivo de um grupo seletivo de pessoas, por isso mesmo, é importante ajudar as pessoas a redescobrir e a viver a transcendência em absoluta consonância com a descoberta moderna da subjetividade, abrindo, assim, caminhos de respostas perante as dificuldades que esta experimenta em relação à aceitação dessa transcendência, por vê-la como um perigo de alienação para o sujeito, sua autonomia e sua liberdade.

Dentro deste cenário a mística cristã torna-se caminho não só para a experiência de Deus, mas também para humanizar a sociedade pós-moderna. É como recorda São João da Cruz, tantas vezes citado por Velasco:

O estado de união consiste na transformação total da vontade humana na divina, de modo que nela nada haja de contrário a essa vontade, mas seja sempre movida, em tudo, pela vontade de Deus. Por isso dizemos que, nesse estado, as duas vontades formam uma só – a de Deus. [...]. Para possuir Deus plenamente, é preciso nada ter; porque se o coração pertence a ele, não pode voltar-se para outro (CRUZ, 2007, p. 26).

Nesta mesma perspectiva Martín Velasco assim se expressa sobre a mística: "Que forma podia revestir o Invisível para aparecer a nossos olhos? Nenhuma palavra humana poderia revelar o inefável; nenhuma ideia poderia transmitir o conteúdo do Mistério insondável; ninguém seria capaz de revelar-nos o Totalmente outro" (VELASCO, 1993, p. 219).

Martín Velasco propõe algumas pistas para que a vivência da mística possa levar a uma experiência de Deus no contexto da pós-modernidade.

A primeira observação de Velasco para uma experiência mística cristã de Deus na pós-modernidade é que ela passe pelo enfrentamento da injustiça social. Pois a experiência de Deus, que é o eixo da vida cristã, está inseparavelmente ligada à experiência efetiva de amor ao próximo. É como disse o saudoso João Batista Libânio: "Só um cristianismo samaritano, cheio de misericórdia e acolhida, expurgando todo ranço inquisidor, tem futuro numa sociedade que já não tolera monitoramento e patrulhamento ideológico" (LIBANIO, 2006, p. 157).

Outra intuição do autor é que diante de um contexto de pluralismo das sociedades, como se verifica na situação pós-moderna, a experiência mística deve suscitar o diálogo, pois não é possível conviver com diferentes expressões de tradições religiosas, ou mesmo grupos sociais distintos, se não houver respeito, harmonia e paz. O diálogo é em si mesmo uma experiência religiosa e também um chamado à conversão constante. Não se trata de querer "converter" o outro, o diferente ao meu modo de pensar e de crer, mas sim a capacidade de crescer juntos através da atitude de escuta no caminho da busca pelo Eterno.

Martín Velasco pontua ainda a necessidade da personalização do Cristianismo em uma cultura da ausência de Deus, o que poderia ser superado por meio da mística do cotidiano. Em outras palavras, o Cristianismo só pode existir por meio de uma experiência que se dá num encontro, com uma pessoa, com Jesus Cristo. E na pós-modernidade, que prioriza a subjetividade, é oportunidade para a que a mística cristã ajude o sujeito a mergulhar na experiência do Mistério.

## **Conclusão**

Enfim, a pós-modernidade apesar de se apresentar como um cenário marcado por tantos desafios à experiência de Deus, ela abre brechas para a experiência vivida a partir da mística cristã. Num mundo em que ressoam tantas propostas, se aquele que se diz cristão não faz uma experiência mística com Deus no sentido de se encontrar diante do Mistério Absoluto que dá sentido à sua existência, fatalmente abandonará a fé e sua prática, mesmo que racionalmente esta possa ter a sua credibilidade.

Em um momento de hipervalorização da experiência pessoal na construção do conhecimento, inclusive sobre Deus, o desafio ou convite de Martín Velasco a uma experiência de encontro pessoal com Deus em Jesus Cristo, por meio da mística, da oração, como fonte de vida, de humanização, é mais que substituir o debate de ideias pela experiência, é realizar o que é próprio do Cristianismo, é dar autenticidade à fé. A experiência de Deus no mundo pós-moderno é a oportunidade de conduzir o cristão a viver a mística.

## **Referências**

BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus Editora, 2007.

- CARRARA, Paulo Sérgio, CSSR. *A mística na encruzilhada da pós-modernidade*. Artigo publicado em 15 de julho de 2016. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1047986/2016/07/a-mistica-na-encruzilhada-da-pos-modernidade/> Acesso em: 20 de novembro de 2021.
- CRUZ, S. João da. *O amor não cansa nem se cansa*. São Paulo: Paulus, 2007.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do Cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Nihilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VELASCO, Juan Martín. *A experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- VELASCO, Juan Martín. *Invitación a orar*. Madrid: Narcea, 1993.
- VELASCO, Juan Martín. *Ser cristiano en una cultura pós-moderna*. Mexico: Universidad Iberoamericana, 1996.
- VELASCO, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.
- RAHNER, Karl. *O Cristão do Futuro*. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.
- TAMAYO, Juan José Acosta. *Modernidad, secularización y crisis de Dios*. In: *Pa-sajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 2005, Número 16, pp.113-121.

DOI: 10.20911/21799024v13n1p39/2022

## **O dinamismo existencial-espiritual e a tarefa hermenêutica da experiência cristã de Deus**

**Erika Gomes Duarte** <sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto tem como fio condutor o dinamismo existencial-espiritual. Este elemento irá atravessar a reflexão em suas três etapas. Na primeira etapa o dinamismo aparece como chave de leitura da condição humana. Já na segunda ele caracteriza os conceitos: experiência, experiência de Deus e experiência cristã de Deus. E por fim, em uma terceira etapa, situa-se a tarefa hermenêutica no coração do dinamismo da experiência cristã de Deus. A conclusão deste itinerário nos permite chegar a uma percepção mais profunda de que a dimensão existencial-espiritual da experiência cristã de Deus não pode ser controlada e nem mesmo monopolizada. Se trata de uma dimensão que se configura em um dinamismo vital, que por sua vez se torna o cerne, o coração da tarefa hermenêutica. Esta reflexão integra principalmente contribuições provenientes de dois teólogos, Raimon Panikar e Bernard Sesboüé, teólogos que procuram dialogar com os homens e mulheres de hoje e com a realidade atual.

**Palavras-chave:** Dinamismo. Experiência cristã de Deus. Tarefa hermenêutica.

**Abstract:** The underlying theme in this text is existential-spiritual dynamics. This element will run through the analysis in its three stages. In the first stage, the dynamics appears as a key to understanding human condition. In the second, however, it characterizes the concepts: experience, God experience and Christian experience of God. Finally, the third stage focuses on the hermeneutical task at the heart of the dynamics of Christian experience of God. The conclu-

<sup>1</sup> Mestranda em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bolsista da CAPES. Especialista em *Espiritualidade Cristã e Orientação espiritual* (2021), Faje. Bacharel em Teologia, Instituto Santo Tomás de Aquino (2017). E-mail: erikagomesduarte81@gmail.com.

sion of this itinerary will lead us to understand deeply that the existential-spiritual dimension of Christian experience of God can neither be controlled nor even monopolized. A dimension that turns into vital dynamics, which, on the other hand, becomes the core, the heart of the hermeneutical task. This study mainly integrates contributions from two theologians, Raimon Panikar and Bernard Sesboüé, who try to establish a dialog with men and women of our time as well as with our world.

**Keywords:** Dynamics. Christian Experience of God. Hermeneutical Task.

## Introdução

Papa Francisco na exortação apostólica: *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, ao tratar do princípio: "o tempo é superior ao espaço", esclarece, nos números 222 e 223, que existe uma tensão bipolar entre a plenitude e o limite, e nesta tensão se valoriza a categoria do dinamismo.

Dar prioridade ao espaço leva-nos a proceder como loucos para resolver tudo no momento presente, para tentar tomar posse de todos os espaços de poder e autoafirmação. É cristalizar os processos e pretender pará-los. Dar prioridade ao tempo é ocupar-se *mais com iniciar processos do que possuir espaços*. O tempo ordena os espaços, ilumina-os e transforma-os em elos numa cadeia em constante crescimento, sem marcha atrás. Trata-se de privilegiar as ações que geram novos dinamismos na sociedade e comprometem outras pessoas e grupos que os desenvolverão até frutificar em acontecimentos históricos importantes. Sem ansiedade, mas com convicções claras e tenazes (FRANCISCO, 2013)

O dinamismo corresponde ao constante crescimento, à geração de processos. Nesta exortação, o dinamismo tem uma aplicação na construção do bem comum e da paz social, assim como no anúncio evangelizador.

Já na presente reflexão a categoria do dinamismo tem a função de ser um fio condutor, que atravessa a reflexão em suas três etapas, e tem um foco existencial-espiritual teológico. Na primeira etapa o dinamismo aparece como chave de leitura da condição humana. Já na segunda ele caracteriza os conceitos: Experiência, experiência de Deus e experiência cristã de Deus, para isso se recorrerá, principalmente, ao pensamento do teólogo Raimon Panikar. E por fim, em uma terceira etapa, a tarefa hermenêutica é situada no coração do dinamismo da experiência cristã de Deus.

### 1. O dinamismo como chave de leitura da condição humana

Para abrir a reflexão, inicialmente direciona-se a atenção para a condição humana, para alguns aspectos relacionados ao sentido da existência humana. Bernard Sesboüé faz uso da expressão "um polo aberto ao infinito" para falar do ser humano. Segundo o autor, o ser humano é um ser finito, rodeado de limites

desde o nascimento, porém habitado por um desejo de infinito (SESBOÜÉ, 2003, p.31)

Essa situação de tensão entre a finitude e o desejo de infinito se configura em um verdadeiro dinamismo de vida. O desejo de infinito, considerado em um nível existencial da vida pode favorecer, por exemplo, a busca para se desenvolver capacidades artísticas e técnicas, a busca pela relação de amor e pelo desenvolvimento do conhecimento. Mas ao mesmo tempo, faz parte deste mesmo percurso, tudo aquilo que situa o ser humano em suas limitações, por exemplo: calcular os custos dos estudos para adquirir conhecimento ou para realizar uma obra de arte, e se avalia igualmente o tempo para alcançar tais desejos.

Não se trata de uma busca sempre linear e bem-sucedida, e sim de um processo complexo, com inúmeros fatores envolvidos. Este processo pode ser aprofundado por diversos saberes: filosóficos, psicológicos, teológicos etc. .... No entanto, vamos traçar aqui somente algumas breves pistas de reflexão, abordando sobretudo dois perigos existenciais relacionados a este dinamismo.

O primeiro perigo é o da estagnação, que se dá quando a dimensão de abertura ao desejo de infinito está de alguma forma comprometida. Para ilustrar esta realidade podemos usar como analogia, as situações nas quais a pessoa não procura aprender nada de novo, ou se posiciona em ideologias fundamentalistas. Estas são expressões do que denominamos aqui perigo de estagnação.

Um segundo perigo é o da busca insaciável pela realização do desejo, que não se direciona mais para o infinito, mas para o egoísmo humano, algo que se dá quando se desconsidera a realidade de limitação na qual o ser humano se encontra. Podemos citar como exemplo uma pessoa que faz grandes dívidas para comprar de artigos de luxo, ou quando não se respeita os limites éticos na busca pelo lucro financeiro ou até mesmo quando se busca o prazer físico de forma abusiva. Neste caso há uma certa falta de aceitação da dimensão contingente da vida.

Estas considerações feitas sobre a condição humana não pretendem esgotar o tema, que é bem mais amplo e profundo. Aqui se pretende somente introduzir as próximas etapas desta reflexão que pretende aprofundar o dinamismo que marca a dimensão existencial- espiritual do ser humano, partindo da reflexão teológica.

## **2. Experiência, experiência de Deus e experiência cristã de Deus: elementos marcados pelo dinamismo existencial-espiritual**

Neste ponto da reflexão, se faz oportuno explicitar um pouco mais sobre o que se entende aqui pelos conceitos: experiência, experiência de Deus e por experiência cristã de Deus. E para este esclarecimento recorre-se à contribuição do teólogo Raimon Panikar.

Primeiramente o autor explica que a experiência compreende quatro momentos que constituem elementos que se distinguem, mas que não se separam,

são eles: a experiência pura, ou seja, o momento vivido; a memória deste momento; a interpretação dada à experiência vivida e finalmente a recepção em um mundo cultural que confere a experiência um eco particular (PANIKAR, 2016, p. 24). A memória consente que a interpretação da experiência pura perdure no tempo, e esta interpretação, por sua vez, é condicionada pela cultura que a recebe (PANIKAR, 2016, p. 25)

Panikar ao se referir à experiência de Deus, elucida antes de tudo, que a experiência de Deus não pode ser monopolizada (PANIKAR, 2016, p. 38). Ao dizer algo sobre ela, o autor usa o termo "fragmentos em torno a experiência de Deus". Em um destes fragmentos, o autor diz que a experiência de Deus é a experiência em profundidade de todas e de cada experiência humana, por exemplo da amizade. Em termos cristãos, a experiência de Deus coincide paradoxalmente com a experiência da contingência (PANIKAR, 2016, p. 40). Se trata de reconhecer a condição humana enquanto precária e gloriosa, experiência capaz subverter nossos valores, e nesta ruptura se dá início a libertação e à glória (PANIKAR, 2016, p. 41).

Para abordar o tema da experiência cristã de Deus, Panikar se servirá de trechos bíblicos, citaremos aqui, apenas alguns utilizados pelo autor:

- "Nele vivemos, nos movemos e somos" (At 17,28). Para o autor os três verbos da frase se referem aos aspectos fundamentais da experiência cristã de Deus. O verbo "vivemos" nos remete à experiência fundamental de Deus como vida. O segundo verbo "nos movemos", nos fala da experiência de Deus como dinamismo incessante, graças não somente à nossa atração por Deus, mas principalmente porque Deus nos dá a possibilidade de nos movermos. Enfim, "Somos", significa afirmar algo mais de que recebemos nosso ser de Deus, mas sim que participamos Dele (PANIKAR, 2016, p. 78-79)

- "Ninguém jamais viu a Deus" (Jo 1,18). A visão comporta o domínio da parte de quem vê, e Deus ninguém pode dominar. Podemos "saborear" Deus, mas não ver e dominar (PANIKAR, 2016, p. 80).

- "Para que Deus seja tudo em todos" (1Cor 15,28). O texto exprime finalidade e processualidade. O processo de divinização não consiste em um simples retorno ao ser de um Pai estático, porque o Pai é sempre Pai gerador. A divinização não é só resultado final entendido como êxito e retorno ao Pai, é progressivo "divinizar-se" de todos e de cada elemento da realidade. A experiência de Deus é experiência desta tensão, deste dinamismo de egresso e regresso que forma a inteira realidade, é a pericorese trinitária (PANIKAR, 2016, p. 80-81).

Os textos bíblicos citados acima transmitem uma ideia de experiência cristã de Deus que tiveram as testemunhas privilegiadas da vida do Mestre. São significativos também textos nos quais Jesus fala em primeira pessoa e nos quais se encontram traços da sua experiência trinitária:

- "Eu e o pai somos um". Nesta frase podemos observar que existe distinção e ao mesmo tempo mútua comunhão entre o Pai e o Filho. O pai gera o Filho continuamente. As relações intratrinitárias são relações dinâmicas. E o ser humano é chamado a participar deste dinamismo (PANIKAR, 2016, p. 82-83).

- "Quem me vê, vê o Pai" (Jo 14, 9). Ver o Pai em Jesus significa que a verdadeira essência de Jesus é transparência. Esta transparência total traz implicações existenciais para nós, a nossa experiência de Cristo corresponde à experiência crística dos outros, se trata de uma experiência de abertura, doação e encontro (PANIKAR, 2016, p. 84-85).

- "É de nosso interesse que eu parta, se não for o paráclito não virá a vós". (Jo 16,7). A primeira parte desta frase exprime que a experiência de Deus não se deixa objetivar, é uma contínua passagem. Páscoa. A vida é um constante dinamismo, assim como o é a experiência do divino. Contínua divinização da experiência da realidade. A segunda parte da frase fala do Espírito. O Espírito não é separável do Espírito de Cristo, mas não é subordinado ao *lógos*, ou seja, a dimensão espiritual não pode ser racionalizada. A relação com o Espírito não é causal, deve ser vital. O Espírito nos integra na vida trinitária. E tomar consciência de que somos guiados pelo Espírito é a experiência de Deus à qual todos podemos ter acesso (PANIKAR, 2016, p. 86-89).

A contribuição de Panikar amplia assim a percepção dinâmica da dimensão existencial da vida como também da dimensão espiritual. Dimensões que não se encontram separadas e sim unidas na condição humana. Ao se retomar os conceitos e os trechos bíblicos citados pelo autor, perceberemos a centralidade do dinamismo existencial – espiritual que caracteriza este conteúdo.

A relação entre Deus é profundamente movimento, dom e convite, mas também resposta e compromisso que envolve não apenas uma etapa ou momento privilegiado da vida cristã, mas envolve todo o caminho cristão. Isso se dá seja na ordinaryidade e na extraordinariedade, nos altos e baixos da vida do cristão.

É uma percepção que se amplia também com algumas considerações de Sesboüé. O teólogo ao refletir sobre a fala de Jesus sobre Deus nos Evangelhos, usa um adjetivo incomum para se referir a Deus, usa o adjetivo "desconcertante", Sesboüé faz isso citando J. Schlosser.

Como o Deus de Israel, o Deus de Jesus é um Deus fiel e firme. Mas é também um Deus 'desconcertante' (J. Schlosser). Na parábola dos trabalhadores enviados para a vinha, ele dá o mesmo salário àqueles que contratou na última hora e àqueles que suportaram "o cansaço do dia e o seu calor" (Mt 20, 1-15). Ele justifica-se por pôr em causa a lei do 'trabalho igual, salário igual', em nome de uma generosidade superior. Ensina, igualmente, o amor aos inimigos (Mt 5, 44-45), ponto sobre o qual não somente ultrapassa o Antigo Testamento como contradiz a reação visceral de qualquer homem profundamente ferido por outro. Muitas das reações culturais expressas no nosso tempo mostram quanto a atitude de perdão que vai até ao limite é difícil e mesmo, por vezes, proclamada impossível, para não dizer inumana. Este Deus que convida a amar e a perdoar aos seus inimigos é aquele que o realiza (SESBOÛÉ, 2003, p.131).

Falar de um Deus desconcertante, é falar de um Deus que nos impulsiona a ir além de nós mesmos na busca pelo amor. Neste sentido a trajetória da vida humana também aqui é compreendida como caminho, processo e dinamismo;

isto porque a experiência cristã de Deus nos convida a acolher com benevolência a realidade da finitude humana, com suas limitações, discernir sobre ela, mas ao mesmo tempo não cessar a busca pela transcendência, pelo amadurecimento e crescimento constante.

### **3. A tarefa hermenêutica no coração do dinamismo da experiência cristã de Deus**

Neste ponto da reflexão, a tarefa hermenêutica da experiência cristã de Deus é aprofundada. Para os cristãos, Deus se revela assumindo a condição humana através da encarnação do Verbo: "E o verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1, 14). O Filho ao se encarnar na história e assumir a condição humana não deixa de ser Deus, e nos revela a vida divina.

Na perspectiva cristã, Jesus Cristo é o cume da revelação de Deus. "Jesus revela Deus e o seu projeto sobre os homens através da sua presença e da sua própria manifestação, "por palavras e obras" (SESBOÜÉ, 2003, p 191). Nesta linha de compreensão pode se afirmar que a revelação em Jesus Cristo chegou a seu termo, ela está assim completa e concluída. Mas quais as implicações disso para o caminho cristão? Afirmar que a revelação chegou a seu termo não significa que o ser humano pode cessar sua busca interpretativa, e enfim assumir uma postura confortável no horizonte da estagnação como dito anteriormente. "Se é verdade que a revelação terminou com Jesus Cristo, na sua fase constitutiva, pelo contrário, na sua fase de recepção, ela continua durante toda a vida da Igreja e só terá terminado quando o último homem deixar de acreditar nela" (SESBOÜÉ, 2003, p 202).

Se a fase de recepção é contínua, mantém-se então uma tarefa hermenêutica permanente frente a esta revelação.

A respeito da tarefa hermenêutica, o teólogo David Tracy pontua que o coração desta tarefa é uma mediação entre o passado e o presente. Ele procura também afastar uma dupla ingenuidade: primeiramente supor que um pensador seja autônomo ao ponto de não ser afetado pela influência da tradição, e em segundo lugar, supor que o teólogo pode ser mais fiel à tradição mediante a repetição do que pela tradução crítica (TRACY, 2006, p.136-137). Há, portanto, aqui uma proposta de aceitação positiva da historicidade e da tradição e ao mesmo tempo se valoriza o serviço de interpretação, mediação e tradução.

A partir de tais considerações se pode intuir que a postura hermenêutica decorrente delas não corresponde à estagnação, fixação ou repetição. E não corresponde também à desconsideração do percurso histórico, da tradição. Por conseguinte, se torna necessária uma tarefa interpretativa que desemboca em um permanente dinamismo.

A tarefa hermenêutica se situa, deste modo, dentro da perspectiva dinâmica da condição humana e da experiência cristã de Deus, se trata de um chamado a ser fiel à experiência fundante, mas comprometido com o presente e com futuro da realidade histórica. Se faz necessário, portanto, olhar para realidade

humana, para seus desafios concretos e deixar-se iluminar de maneira sempre nova pela experiência cristã de Deus.

“Cada crente, cada povo, cada cultura, cada tempo da história deverá dar rosto à inesgotável riqueza de Cristo. Cristo é, para nós, um passado e um futuro” (SESBOÛÉ, 2003, p. 202). Se descortina, então, para a tarefa hermenêutica, não somente do teólogo, mas de todo cristão, um horizonte de entusiasmo, de compromisso para traduzir em nossa atualidade, cheia de desafios, novas compreensões do mistério trinitário, da experiência cristã de Deus.

## **Conclusão**

A categoria do dinamismo que perpassa todo o itinerário desta reflexão vem a qualificar a tarefa hermenêutica da experiência cristã de Deus.

No primeiro tópico, relativo à condição humana, a perspectiva dinâmica da existência possibilitou que se destacassem dois perigos contrapostos ao dinamismo: a estagnação e a falta de aceitação da finitude humana.

Em seguida, ao se retornar às considerações de Panikar sobre a experiência cristã de Deus, emergem algumas marcas fundamentais da vida trinitária que trazem muitas implicações para vida cristã na atualidade. Sendo assim, quando o autor aborda, a partir de uma reflexão bíblica, que as relações intra-trinitárias são dinâmicas e que somos chamados a participar deste dinamismo; que a essência de Jesus é a transparência que implica para nós uma experiência crística do outro na doação e no encontro, e também que o Espírito insere o ser humano na vida trinitária. fica patente que o ser humano não pode renunciar ao uso constante de sua liberdade e responsabilidade na construção do Reino de Deus.

O autor em sua contribuição aponta para o fato de que não se refere, portanto, a conceitos estranhos à realidade humana. o chamado e a possibilidade aberta para participar do dinamismo da vida trinitária colocam o ser humano dentro do coração do dinamismo existencial – espiritual da experiência cristã de Deus. Este tema pode ainda ser bem mais aprofundado em nosso hoje da história. O próprio autor pontua que a descoberta do Deus trino cristão é ainda um grande desafio para a teologia no terceiro milênio (PANIKAR, 2016, p. 67).

Também as considerações de Sesboüé sobre o Deus desconcertante nos situam no dinamismo existencial-espiritual do amor cristão, que impulsiona a ir além de si mesmo, obedecendo a lógica do Evangelho. Cristalizar a imagem de Deus pode não corresponder a esta lógica e levar a uma estagnação, à uma ausência de amadurecimento da experiência de fé e de Deus.

Decorre da experiência cristã de Deus, uma tarefa hermenêutica situada no coração deste dinamismo. Nesta tarefa devem ser afastados outros dois perigos, o da tentação da monopolização e correspondente fixação reducionista da experiência e o perigo de desconsiderar a influência da tradição e da cultura no exercício desta tarefa.

Abre-se, então, um amplo horizonte para a tarefa hermenêutica cristã, pois todo cristão, povo e cultura e não somente os teólogos, são convocados a renovar o sentido existencial –espiritual da experiência cristã de Deus, em sua perspectiva dinâmica, com suas novas demandas e novos desafios presentes na realidade atual.

## **Bibliografia**

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

PANIKAR, Raimon. *L'esperienza di Dio*. Editrice Queriniana. 2016. Tradução nossa.

SESBOÜÉ, Bernard. *Pensar e viver a fé no terceiro milênio*. Convite aos homens e mulheres do nosso tempo. Coimbra: Gráfica Coimbra, 2003.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

DOI: 10.20911/21799024v13n1p47/2022

## **A experiência de Deus do Bispo do Araguaia: O compromisso de fé de Dom Pedro Casaldáliga, CMF**

**The experience of God of the Bishop of Araguaia:  
The faith commitment of Dom Pedro Casaldáliga, CMF**

**Calmon Rodovalho Malta, CMF <sup>1</sup>**

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo demonstrar a experiência religiosa de Dom Pedro Casaldáliga, CMF como bispo do Araguaia, no Estado do Mato Grosso no Brasil. Em realidade, cada dia mais conflitiva no político-religioso, optamos por demonstrar, sua experiência a partir das influências importantes em seu processo de formação e como essas ressoaram diretamente em sua postura ética como defensor dos excluídos: indígenas, trabalhadores do campo e pobres. Assim, discorreremos sobre a terminologia de experiência religiosa, em seguida buscamos saber quem foi Dom Pedro Casaldáliga e depois sua compreensão da experiência religiosa. Por fim, apresentamos seu testemunho incondicional como exemplo cristão a ser seguido. Metodologicamente seguimos a análise bibliográfica e procuramos evitar terminologias que poderiam trazer repulsa para alguns ou demasiado entusiasmo para outros relevando assim, o testemunho de fé de um bispo da Igreja Católica comprometido. Concluímos convictos de que seu testemunho de Jesus Cristo é seu maior legado.

**Palavras-chave:** Experiência religiosa. Fé. Testemunho. Justiça social. Dom Pedro Casaldáliga, CMF

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES.

**Abstract:** This article has as objective to demonstrate the religious experience of Dom Pedro Casaldáliga, CMF as bishop of Araguaia, in the state of Mato Grosso in Brazil. In reality, increasingly conflictive in the political-religious, we chose to demonstrate his experience from the important influences in his formation process and how these resonated directly in his ethical posture as a defender of the excluded: indigenous, rural workers and the poor. So, we discuss the terminology of religious experience, then we seek to know who Dom Pedro Casaldáliga was and then his understanding of religious experience. Finally, we present his unconditional testimony as a Christian example to be followed. Methodologically, we followed the bibliographic analysis and sought and avoided terminologies that could bring repulsion for some or too much enthusiasm for others, thus revealing the witness of faith of a bishop of the Catholic Church committed. We conclude with the conviction that his testimony of Jesus Christ is his greatest legacy.

**Keywords:** Religious experience. Faith. Testimony. Social justice. Dom Pedro Casaldáliga, CMF

## **Introdução**

Nossa pretensão é falar sobre a experiência de Deus de Dom Pedro Casaldáliga, o Bispo do Araguaia. Para tanto, tentamos compreender, à luz da vivência religiosa de Dom Pedro, como fora compreendida, por ele, seu relacionamento com o Sagrado a partir da fé cristã.

Vivemos num tempo em que os ataques constantes à Igreja, ao Magistério atual e ao cuidado como os pobres se tornou uma grande ferida dentro na fé eclesial. A busca pelo diálogo nunca foi tão necessária quanto hoje. A destruição da imagem de pessoas religiosas, bispos, padres, leigos e leigas que procuraram e procuram se colocar do lado do povo sofredor, se tornou uma constante não apenas fora da Igreja Católica, mas, principalmente dentro dela. Compreender, entender e saber ler a vontade de Deus na vida das pessoas é de suma necessidade.

## **1. Compreensão terminológica**

### **1.1. Experiência Religiosa**

Toda experiência religiosa é o encontro entre duas realidades, de um lado o que está para além do eu – o Outro Absoluto, o transcendente que responde pela personalidade que denominamos Deus na linguagem cristã; do outro lado, encontra-se justamente o oposto, o eu personificado que pode ser tocado, o humano em sua multiplicidade, sua historicidade antropológica. É no encontro dessas duas realidades que se dá a experiência religiosa de cada indivíduo, entendido aqui como pessoa, ser humano, uma vez que no nível existencial, esta

vivência “trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural” (CROTTO, 2010, p. 41).

Tal experiência é pessoal, intransferível, mas também relacional, vivida muitas vezes pelo próprio indivíduo que mergulhando na sua interioridade, descobre um mundo profundo que o aloca diretamente para além da sua individualidade, projetando-o para a realidade das relações interpessoais, enriquecendo-o como pessoa, aberta tanto para um movimento *ad intra* (de encontro interior), como *ad extra* (de encontro com Deus e com outro). É uma experiência pessoal que desdobra sempre no comunitário, uma vez que a fé cristã é pessoal, mas sua vivência é necessariamente comunitária.

Do ponto de vista cristão a experiência religiosa se dá na relação e no encontro de Deus com sua criatura humana sua imagem e semelhança, do Criador Absoluto e infinito, com a criatura incompleta e finita. Essas duas realidades partem da livre escolha de cada um em direção ao outro. Deus sempre dá o primeiro passo. A diferença está no fato de que Deus, Absoluto por natureza, dá-se por completo e independe do querer da criatura, ao passo que a pessoa, é dependente, cabendo a ela apenas o livre direito de aceitar ou negar se relacionar ou se encontrar com o seu Criador. Isto acontece no nível da fé e da consciência de cada ser humano que busca e deseja a eternidade, a salvação.

Toda experiência religiosa se dá *a partir* de um ato de fé e *da relação* entre Criador e criatura, ou seja, entre Deus e o ser humano como indivíduo, como pessoa, tendo a realidade como mediadora histórico-social-cultural e está para além da pura razão intelectual. Tal experiência “não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reação do sentimento particular que o seu contato em nós provoca” (OTTO, 2005, p. 21).

Como falado até agora, a experiência religiosa se dá no encontro, na relação estabelecida entre Deus e o ser humano. A imagem mais clara que personifica esta relação, este encontro, é a encarnação de Jesus Cristo, rosto visível de Deus que se “deu a conhecer por vontade própria” (DV, nº 2). O *logos* que se fez carne (Jo 1,14) estabelece de imediato a importância que Deus dá ao ser humano, ao mesmo tempo que eleva a humanidade à condição divina. A encarnação de Jesus é a mais clara expressividade da proximidade entre Deus e o ser humano.

Ao olhar para os evangelhos, encontramos muitos momentos em que Jesus se relaciona com alguém. Esse encontro – experiência – parece gerar uma transformação de vida do indivíduo tão profundo e intenso que somente a própria pessoa tocada é capaz de descrever. É o que Otto chama de “onda apaziguadora” (2005, p. 22) capaz de chegar ao mais profundo da consciência e do sentimento humano.

Recordemos o chamado dos doze (Mt 10,1-4), o diálogo com a Cananéia (Mc 7,24-30), a cura do cego de Jericó (Mt 20,29-34), a transfiguração (Lc 9,28-36), a conversão de Paulo (At 9,3-20) e tantos outros momentos. Para o cristão, toda experiência religiosa, uma vez que se dá na realidade existencial

do ser humano, parte de Deus e consecutivamente de um ato de fé professado em Jesus Cristo.

## **1.2. Fé e consciência como elementos de compreensão**

A Igreja nos apresenta a fé como sendo “um dom de Deus, uma virtude sobrenatural infundida por Ele” (CIC, nº 153). Como dom, a fé é dada, colocado no coração humano pela livre iniciativa do seu Criador. De acordo com A. Gonzáles, “a fé chega até nós de fora, não de nós mesmos. Ela nos atinge através de uma mensagem que nos anuncia a salvação que aconteceu em Cristo. É a mensagem do Evangelho” (TAMOYO, 2009, p. 219).

Jesus é o centro da fé cristã e por isso mesmo referencial mais perfeito para todos aqueles que aderem à sua mensagem. Dom Pedro guardava essa consciência. Tanto a Palavra proclamada – mensagem - quanto sua práxis são os elementos essenciais para vida e o comportamento ético cristão. São nelas que todos os crentes se baseiam para exercer sua prática religiosa.

Como elemento fundamental da vivência religiosa, a fé necessita ser compreendida, entendida. Por isso mesmo, muitos homens e mulheres ao longo da história do cristianismo buscaram dar razões, fundamento ao que chamamos de fé. Como diria Dom Pedro Casaldáliga em um de seus muitos momentos de contemplação: “por me teres feito assim, eu tento amar-te, livre, eu espero mais em ti e, mais apaixonado [...] quero me saciar de ti eternamente” (1978, p. 76).

São Tomás de Aquino, por exemplo vai dizer que “sendo a fé uma virtude teologal, [...] o seu objeto se identifica com o seu fim” (STh. II-II, q.4, a.1). Deste modo, toda ação daquele que crê está voltada para o seu fim último que é Deus. Se não for assim, perde o sentido e o significado.

A compreensão do ato de fé necessita da consciência como luz da realidade, iluminada pela graça de Deus no Espírito Santo. É ela, a fé, que abrirá a pessoa aos desafios da existência, como também, servirá de suporte para buscar as devidas respostas diante da realidade complexa da vida mediante a compreensão das coisas que nos envolvem. Como dizia Santo Anselmo, no *Prosógio*: “desejo, na medida de minhas forças, compreender tua verdade, em que crê e que ama meu coração” (2016, p. 45).

## **2. O Bispo do Araguaia e sua hermenêutica da realidade**

### **2.1. Dom Pedro Casaldáliga, CMF**

Para conhecer uma pessoa é necessário conhecer, ao menos, um pouco de sua história. Por sermos marcados por inúmeros fatores que nos circundam, que exercem influência em nosso modo de ser, de pensar, de agir, em suma, de nossa existência.

Deste modo, falar de Dom Pedro Casaldáliga significa procurar entender

um pouco desse ícone da fé cristã para a Igreja do Brasil e da Europa. Ele que foi amado e reconhecido por muitos e odiado e hostilizado por uma grande maioria, dentro e fora da vida eclesial.

O desconhecimento, junto com os preconceitos de cunho político ou religioso tornam-se escamas diante dos olhos que dificultam na noção de quem foi esse homem. Mas, quem foi Pedro Casaldáliga? Quais os fatores que o forjaram como pessoa e cristão ao ponto de influenciar em suas decisões existências, pastorais, religiosas e sociais?

Nascido na cidade de Balsareny, Catalunha, Espanha, em 16 de fevereiro de 1928, recebeu como nome de batismo *Pere Casaldáliga i Pla*. Filho de Montserrat Pla Rosell e Luis Casaldáliga Ribera (TAVARES, 2020, pp. 37-39). De família católica conservadora, como a maioria de seu tempo, foi criado em um laticínio em tempos de "ditadura boa", como ele mesmo afirma em seu livro *Creio na Justiça e na Esperança: "a ordem e as direitas eram, por princípio, o bem"* (1978, p. 19).

A guerra civil espanhola (1936-1939) e a segunda guerra mundial (1939-1945) marcaram a vida do Bispo do Araguaia. Para o jovem Pedro, a morte de seu tio Luiz, sacerdote martirizado pelos vermelhos, ou comunistas, junto com seus companheiros, marcou sua vida desde cedo e lhe trouxe questionamentos importantes para sua formação intelectual e posteriormente religiosa.

Quando a Igreja nos ensina que "a dignidade humana exige, [...], que o homem atue segundo a sua consciente e livre escolha" (CDSI, nº 135), está nos garantindo a possibilidade de agirmos diante de nosso presente em vista do futuro. Ao que parece, o jovem Pedro já sentia na pele a dor da injustiça imputado por forças poderosas de governo, algo que teria que enfrentar mais tarde, na defesa dos mais fracos no Mato Grosso do Brasil. Porém, nada dessas dificuldades parece retirá-lo de um caminho de fé e que fora amadurecendo à medida que crescia. Chegou a afirmar que durante a guerra, confessava-se "em estábulos e alpendres" e ajudava em "missa em Eucaristias de catacumbas" (CASALDÁLIGA, 1978, p. 19-20). Tudo sem pompas, mas repleto de fé e dignidade.

Pedro passou a ajudar na igreja que frequentava como coroinha, aquele que ajuda o sacerdote no altar durante a missa. Posteriormente, inspirado por sua avó Francisca a se tornar sacerdote - como seu tio mártir morto num campo de concentração - resolve ingressar nessa carreira. Fez seus primeiros estudos de Latim em casa, com o vigário de sua cidade, entrando no seminário de Vic, próximo a Barcelona, onde seu tio estudara, as margens do rio Ter. "Ali se fortaleceu minha vocação sacerdotal, prematura e já consciente" (Ibidem, p. 21), diz ele.

Pedro ingressou no seminário da Congregação dos Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria, ou Missionários Claretianos, fundada por Santo Antônio Maria Claret (1807-1870). Dizia que "no seminário, um pequeno grupo brincávamos de missionários, dos de verdade, perseguidos e martirizados. [...] Estes brinquedos, as visitas ao túmulo de Santo Antônio Maria Claret, [...] me

despertaram para a vertente última de minha vocação sacerdotal: seria missionário”, com o desejo de mártir de Cristo. Dos anos de formação, dedicou-se aos cursos de humanas, filosofia e teologia (Ibidem, p. 22-23).

Em seu longo processo formativo, algumas coisas forjaram a alma, a mente e o coração de Dom Pedro que vale relembrar:

Aprendi a meditar sobre as coisas de Deus. aprendi a rezar muito, já não sei se muito bem. Aprendi a amar nossa Senhora sinceramente e marilogicamente. E, no curso de filosofia, descobri Jesus Cristo e seu mistério na bíblia, em São Paulo, mais concretamente. E na teologia, o descobrir como eucaristia Pascal. Descobrir, com deslumbrada emoção, a esperançosa perspectiva da escatologia. E espreitei a Igreja; simplesmente a espreitei (CASALDÁLIGA, 1978, p. 23).

No percurso de sua formação missionária, Pedro vai deixando claro, cada vez mais, seu íntimo desejo de ir às missões. Estando em uma Congregação religiosa missionária, este desejo vai se concretizando à medida que mergulha na espiritualidade desta mesma Congregação. Como um dos firmes elementos do patrimônio espiritual de sua ordem missionária, Santo Antônio Maria Claret, deixou como legado para seus filhos espirituais o que chamou de definição do missionário. Nela está bem delineado o perfil que deve ter um membro de sua ordem. Nela Dom Pedro se inspira na seguinte afirmação: um Filho do Imaculado Coração de Maria (Claretiano) é “um homem que arde em caridade, que abraça por onde passa...” (Ibidem, p. 24).

Em 11 de maio de 1952, foi ordenado padre durante o Congresso Eucarístico de Barcelona, junto com mais novecentos outros jovens de todo o mundo. Sua primeira missa foi rezada aos 24 anos de idade, “sobre a chama de Pentecostes”, segundo ele, no Santuário do Coração de Maria em Barcelona (TAVARES, 2020, p. 40; CASALDÁLIGA, 1978, p.24).

Seu primeiro destino como sacerdote foi para cidade de Sabadell, província de Barcelona onde trabalhou em um colégio por seis anos. Em seguida, foi transferido para Barcelona para ajudar em uma comunidade dos missionários que exerciam seus trabalhos em colégio, Igreja, Casa Provincial e com as juventudes. “Em Barcelona completei mais universalmente, mas brutalmente a humana experiência da migração, do trabalho, da família, da chamada sociedade, do vício, do remorso, da dor e das ilusões” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 25).

De Barcelona foi enviado para as missões na África, especificamente em Guiné. Contra a vontade dos colonizadores, ministrou cursos “mistos” para brancos e pretos. Dizia: “senti fisicamente a África, colonizada e catequizada, com o golpe do ar tropical que me invadiu os pulmões no aeroporto Caiado da Nigéria”. Ao retornar à Barcelona para uma nova função, deixava claro que “trazia para sempre, no coração, [...], a África, o Terceiro Mundo, os pobres da Terra e essa nova Igreja - a Igreja dos Pobres -, assim denominada mais tarde, a partir do Concílio” (Ibidem, p. 26).

Com a advento do Concílio Vaticano II (1962-65), veio todo o entusiasmo de transformação e renovação da própria Igreja, consecutivamente da Congre-

gação a que pertencia. Em 1967 com o Capítulo Geral de Renovação, “a Congregação sentiu com lucidez a verdade do carisma Claretiano [...], saímos dele um tanto marcados para uma renovada vida religiosa e Apostólica. O ‘anúncio da Palavra’ era nossa missão na Igreja. Devíamos viver o Vaticano II” (Ibidem, p. 28).

Foi em janeiro de 1968, que o então Pe. Pedro Casaldáliga, CMF e o Pe. Manuel Luzón, CMF trocaram “os 11 graus abaixo de zero de Madrid pelos 38 graus acima de zero do aeroporto do Galeão no Rio de Janeiro”. Seu destino era fundar, a pedido da Santa Sé, uma missão Claretiana na região norte do Mato Grosso, segundo ele, “era um pulo no vazio do outro mundo. Eu tinha conseguido, finalmente, o que tinha sonhado e pedido e procurado [...], durante todos os dias de minha vida e vocação: as missões” (Ibidem, p. 29).

### **3. O lugar da experiência religiosa**

#### **3.1. Cristo como pedra angular**

Como dito anteriormente, a experiência religiosa acontece mediante o encontro entre Deus e o ser humano. Este encontro tem um rosto visível, uma história, uma mensagem dita aos homens e mulheres de seu tempo e do nosso tempo, Jesus Cristo. “O Deus e Pai; o Espírito do crucificado e ressuscitado, ‘deramado em nossos corações’ (Rm 5,5), é o Espírito que nos anima; a fé de Jesus (Hb 12,2) é a nossa fé” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 20).

De fato, num primeiro momento, parece simplista afirmar que Jesus é o centro da fé cristã, que Ele é a “pedra angular” (cf. Mc 12,10, Sl 118,22, At 4,11), pois todos sabemos, porém, fora rejeitado e à medida que se vai adentrando no processo do reconhecimento e da aplicação, da vivência desta fé, vai-se percebendo que as imagens formadas de Cristo muitas vezes não condizem com o próprio Cristo revelado nos evangelhos.

Para afirmar como Dom Pedro Casaldáliga que “a fé de Jesus é a nossa”, o cristão necessita fazer uma experiência profunda com Jesus, na graça do Espírito Santo. Esta experiência leva a um novo patamar, um patamar superior à primeira experiência, haja vista que instiga o desejo de conhecer mais profundamente quem é este Jesus Cristo. Contudo, quem é esse Jesus Cristo para este Bispo do Araguaia?

Dom Pedro deixa claro que desde seus tempos de estudantes, a Palavra de Deus marcou profundamente sua vida, principalmente depois da leitura da vida de alguns santos e santas. Destaca-se, entre esses, Santa Terezinha do Menino Jesus, sua “companheira de vida”. Dizia ele que “a bíblia [Ihe] foi aberta pela *História de uma Alma*. Isaías e João chegaram até mim pela mão da pequena Carmelita de Lisieux” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 180). Então, o jovem Pedro vai descobrindo que os Evangelhos afirmam que Jesus é “o Filho de Davi” para Mateus (1,1), o “Filho de Deus” para Marcos (1,1), o “Filho do Altíssimo” para Lucas (1,31) ou ainda “o Verbo que se fez carne” (1,14), o “Cordeiro de Deus” (1,29)

para João.

É certo que não podemos nos tempos de hoje, em uma sociedade marcada pelo pluralismo religioso de um lado e pela negação da religião do outro, não saber em quem professamos nossa fé. "A mensagem cristã não terá a possibilidade de ser entendida hoje se não for testemunha do Deus bíblico e do Deus definitivamente manifestado em Jesus Cristo" (SESBOUE, 1999, p. 113). É justamente a partir do "Verbo" de João que Casaldáliga deixa evidente que para ele Jesus Cristo é "o Verbo [que] se faz Encarnação no terreno concreto de cada pessoa humana" e por isso mesmo "ultrapassa' a Si mesmo, fora do Evangelho, aquém do Evangelho, na Igreja que é seu Corpo e na História da Humanidade redimida que é sua planificação" (CASALDÁLIGA, 1978, p. 181-182).

### **3.2. O "outro" como lugar da experiência de Deus**

O mandamento novo de Jesus "amar a Deus e amar o próximo" (Mt 22,36-40) certamente é o ponto de partida do olhar de Dom Pedro sobre as pessoas, principalmente os excluídos e as minorias. O "outro" não é apenas mais um que deve ser evangelizado ou ajudado, é "imagem e semelhança de Deus" (Gn 1,26) e por isso mesmo não pode ser desprezado em sua dignidade.

Parece ficar claro, no modo de pensar e viver a fé de Dom Pedro, que a encarnação do Verbo, o *logos* feito carne, assume a característica humana com o intuito de dignificar nossa humanidade. Cuidar do outro como irmão, irmã é cuidar do próprio Senhor. Jesus mesmo recorda isso nos evangelhos: "todas as vezes que fizestes isso a um destes meus irmãos pequeninos, foi a mim mesmo que o fizestes" (Mt 25,40). Desprezar as pessoas, por seu modo de pensar diferente, sua classe social, religiosa, gênero, cor etc., é desprezar o próprio Jesus e suas palavras para esses são duras: "retirai-vos de mim, malditos" (Mt 25,41).

Para Dom Pedro, a encarnação de Jesus "fez-se história, cultura, povo. [...] É um ato e um processo: 'O lento acostumar-se de Deus a ser humano', dizia belamente Santo Irineu, o bispo mártir do século III" (CASALDÁLIGA, 2008, p. 31). Sendo assim, a experiência religiosa, ou de Deus, requer uma abertura ao transcendente, à ação do Espírito Santo que nos conduz e conduz a Igreja, fazendo a vontade de Deus acontecer diante de cada realidade de seu povo. Essa experiência é também um sair de si mesmo, sem medo, crendo na força de Deus pelo Espírito como se deu em Pentecostes.

O Papa Francisco nos ensina que a "alegria de comunicar Jesus Cristo exprime-se tanto na sua preocupação por anunciá-Lo noutros lugares mais necessitados, como numa constante saída para as periferias do seu território ou para os novos âmbitos socioculturais" (EG, nº 30). Nestas periferias encontramos rostos de Deus distintos, cheios de histórias, beleza, angústias e alegrias, vida e fé. Estar com cada um deles é estar com o Cristo vivo, pois "não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração" (GS, nº 1).

O papa emérito Bento XVI ensinava que "amar alguém é querer o seu bem

e trabalhar eficazmente pelo mesmo” (ChV, nº 7). Quando entendemos que nossa experiência de Deus nos leva ao encontro do outro, como lugar sagrado, imagem do Criador, temos a capacidade de nos colocar em seu lugar, sentir suas dores e alegrias, temos a capacidade de ao mesmo tempo transitar entre o divino e o humano, entre a fé e a vida que nos foi dada por Deus por amor, pois, “o amor [...] é uma força extraordinária, que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade” (ChV, nº 1).

Segundo Dom Pedro “Jesus foi definido como um ‘um ser para o Outro um ser para os demais’. [...] Suas entranhas comovem-se diante de situações de humilhação ou desespero e perante as multidões abandonadas à sua sorte, ‘como ovelhas sem pastor’ (Mc 6,34)” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 32).

### **3.3. A justiça social como antecipação do Reino de Deus**

“É fácil ter fé *em* Jesus, o difícil é ter a fé *de* Jesus” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 20). Apoiado no pensamento de Juan L. Segundo, vemos em Dom Pedro Casaldáliga uma profunda consciência a respeito da fé e de seus desdobramentos, suas consequências. Para ele “a espiritualidade cristã é, a espiritualidade de Jesus, segundo o seu Espírito. Sua opção deverá ser nossa opção, suas atitudes nossas atitudes, sua práxis nossa práxis” (Ibidem). Por isso assume o projeto de vida Jesus apresentado no evangelho de Lucas, como seu: “o Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; e enviou-me para anunciar a Boa Nova aos pobres” (4,18).

Sobre este ponto de vista não é possível olhar para Jesus sem contemplar o Reino de Deus que Ele apresenta, Reino de “justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17).

Para àqueles que olham de fora, talvez um dos elementos mais visíveis na vida deste Bispo do Araguaia, seja de fato, a luta pela justiça social. Dom Pedro consumiu todo o seu existir, fundamentado no evangelho e na sua própria experiência do amor de Deus, na causa daqueles que sempre foram colocados à margem da sociedade. Esta é uma marca inapagável de sua espiritualidade, uma espiritualidade que liberta das amarras idolátricas do tempo presente – dinheiro, prazer, poder - em vista da Jerusalém do alto, do Reino dos Céus. Uma espiritualidade comprometida como a de Jesus com grupos minoritários, como por exemplo os indígenas, sem-terra, as mulheres, negros; ou com a luta pelo meio ambiente, pelos pobres e por uma maior dignidade da pessoa humana entendida como um todo, como imagem de Deus.

Porém, a Doutrina Católica desenvolvida ao longo dos seus mais de vinte séculos, é clara ao afirmar que “a Igreja não se cansa de anunciar o evangelho que propicia salvação e autêntica liberdade, mesmo nas coisas temporais” (CDSI, nº 2), ou ainda, “ao descobrir-se amado por Deus, o homem compreende a própria dignidade transcendente”, ou que “somente o amor é capaz de transformar de modo radical as relações que os seres humanos têm entre si” (Ibidem, nº 4). O Concílio Vaticano II, por sua vez, afirma como doutrina “que a Igreja

envolve com amor todos os que sofrem. Reconheceu nos pobres e nos desvalidos a imagem de seu fundador, pobre e sofredor, empenha-se em combater a pobreza e se coloca a serviço dos pobres, como a serviço de Cristo” (LG, nº 8).

Olhando de modo sensível toda a formação de Dom Pedro ao longo de sua vida de seminário, suas diferentes missões assumidas como missionário e seu profundo desejo de servir os mais pobres, principalmente a partir de sua experiência missionária na África, inferimos que para este homem, as palavras do Evangelho e os ensinamentos da Igreja, principalmente iluminadas pelo Vaticano II e pelas conferências episcopais latino-americanas, tais como Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida e por todo o Magistério da Igreja em seu conjunto, exerceu uma grande influência na sua experiência religiosa, na sua visão de mundo. Para Dom Pedro “o Deus de Jesus é o Deus do Reino. Todos os outros deuses são ídolos”. Segundo ele, a espiritualidade cristã consiste, fundamentalmente “em professar, praticar, anunciar e esperar o Deus de Jesus, que é o Deus do Reino” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 26).

É certo afirmar que em sua vida existiu um entrelaçamento, às vezes exagerado pela paixão em ajudar os mais pobres, entre religião e política. Por esse motivo ele também foi atacado e perseguido por ser radical ao evangelho e ao mesmo tempo denunciar as injustiças contra o povo de Deus, isto até lhe custou divergências com a própria Igreja, mas nunca desobediência ou separação. Contudo, nasce o questionamento: não seria este o caminho do discípulo de Cristo? Viver como Jesus viveu? Como afirma o próprio evangelho “sereis entregues até por vossos pais, vossos irmãos, vossos parentes e vossos amigos, e matarão muitos de vós. Sereis odiados por todos por causa do meu nome” (Lc 21,16-17), para esses discípulos e discípulas do Mestre uma consolação: “aquele que perseverar até o fim será salvo” (Mt 24,13).

Somente um verdadeiro místico embebido de uma profunda experiência em Deus é capaz de se colocar ao lado daqueles que Deus elegeu como os seus filhos prediletos, compreendendo e colocando em prática o mandamento novo de Jesus. Foi assim com Francisco de Assis, Madre Tereza, Irmã Dulce e muitos outros. Mas nada disso seria possível sem uma íntima relação com Deus experimentada na oração, na misericórdia e na conversão diária. Sobre isto afirma: “venho guardando para com a oração uma inevitável fidelidade, que foi uma graça, companheira de todas as rotas de minha vida” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 192).

## **4. Testemunho para um Igreja em saída**

### **4.1. Do discurso à prática**

Quando falamos em experiência religiosa é necessário perceber que existe uma diferença entre o discurso religioso e a prática religiosa. Muitos ao longo da história e em nosso tempo conseguem de fato ter um discurso religioso bonito, perfeito, encantador, atraente, porém, ao se observar mais a fundo seu próprio

estilo de vida, vê-se uma disparidade, uma distorção entre aquilo que é ensinado e aquilo que é praticado. O próprio Jesus ao se dirigir aos escribas e fariseus vai chamá-los de “hipócritas e sepulcros caiados” (Mt 23,23-30) justamente por sua falta de coerência, de testemunha.

O Papa Francisco olhando esta realidade classifica-a de “mundanismo espiritual”, ou seja, um modo de ser “que se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja, [e que] busca em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal” (EG, nº 93). Para todo e qualquer cristão, viver o testemunho da palavra de Deus no meio do mundo só se torna possível graças a força do Espírito Santo naquele que se abre e que se deixa conduzir.

Esta graça divina é traduzida em obras à medida que se estabelece mais intimamente sua relação com Deus. Com Dom Pedro isso não foi diferente, toda sua força exterior nada mais era que um reflexo da sua vida interior experimentada na oração e nos sacramentos. Afirma ele: “nunca reneguei a oração, não a subestimei nunca. Creio na oração. [...] Por Ela guardo uma inefável fidelidade”; “também nunca pude prescindir das visitas ao [Santíssimo] Sacramento. Porque creio na presença real, sacramentada”; do mesmo, “a Eucaristia tornou-se-me verdadeiramente a Páscoa do Senhor. Amo a missa. Creio que a celebro com sentido. Como a celebração do Sacrifício, a Aliança, o Encontro” e “continuo confessando-me com frequência. E a confissão me liberta e me robustece, como um banho no sangue reconciliador” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 192).

Dom Pedro procurou com sua própria vida se afastar de uma religiosidade desconectada com a realidade do evangelho e da vida e procurou deixar-se configurar com Cristo pobre e sofrido, como fizeram grande santos e santas, os mártires e homens e mulheres leigos na vida da Igreja ao longo da história. Tinha convicção de que “Jesus nasceu pobre, de uma família trabalhadora pobre, viveu como pobre e entre os pobres e se situou sempre na perspectiva dos pobres [...] e em sintonia com os interesses vitais dos pobres” (CASALDÁLIGA, 2008, p. 33).

Na sua consciência não há outro modo para se viver a fé, para se testemunhar a vida cristã, senão o modo como o que Jesus viveu. Como afirma a Igreja, o sacerdote “não pode ser ministro de Cristo sem testemunhar e estar a serviço de algo que ultrapassa a vida terrena; como não poderiam servir aos seres humanos se permanecessem alheios às suas reais condições de vida” (PO, nº 3).

Deste modo tão radical procurou sê-lo, exprimindo na sua forma de vida cotidiana a vida de Jesus. Diante dos muitos exemplos que poderíamos tomar, destaco um, sua ordenação episcopal, sinal para seu estilo de vida até a morte. De acordo com Antônio Canuto, em 23 de outubro de 1971, na cidade de São Félix do Araguaia, à beira do rio, deu-se a consagração como bispo do então padre Pedro Casaldáliga, CMF, em “uma celebração carregada de fé, de simplicidade e de cheiro do povo e que teve o Araguaia como testemunha” (CANUTO, 2021, p. 101).

As insígnias episcopais, normalmente sinais do poder eclesial, e porque

não temporal, foram trocadas por insígnias que o aproximavam do seu rebanho. “A mitra foi substituída por um chapéu de palha sertanejo. Um remo, feito pelos Tapirapé, substituiu o báculo. O anel de tucum, feito pelos índios da região, marcaria o compromisso com sua causa”. O cartão-lembrança distribuído aos presentes explicava estes sinais, assim como “as leituras bíblicas, traduzidas para a linguagem regional, lembravam o compromisso que o bispo assumia naquele momento” (Ibidem, pg. 101-102).

Parece contraditório à primeira vista, que um bispo tenha deixado de lado aqueles que são os sinais do seu poder, mas para Dom Pedro o verdadeiro poder é servir a Deus e o Seu povo do mesmo modo como Jesus serviu (Jo 13). Como ensina a Igreja, “todos os fiéis cristãos, onde quer que vivam, têm obrigação de manifestar, pelo exemplo da vida e pelo testemunho da palavra, o homem novo de que se revestiram pelo Batismo” (AG, nº 11). E aos bispos determina que “expliquem a doutrina cristã com métodos apropriados às necessidades dos tempos, isto é, que respondam às dificuldades e problemas que mais preocupam e angustiam os homens” (ChD, nº 13). Com este modo de ser o bispo do Araguaia passa do discurso à prática, em um testemunho consciente do Evangelho e da radicalidade dos ensinamentos da doutrina católica no meio do povo.

## **Conclusão**

Depois de todo o percurso transcorrido tentando demonstrar a experiência religiosa, experiência de Deus de Dom Pedro Casaldáliga, o Bispo do Araguaia, saiu convicto de que toda experiência religiosa é única, particular, interior e ir-repetível. É um momento de encontro entre duas realidades distintas, mas, ao mesmo tempo, simbioticamente unidas, que se dá na relação de Deus e do ser humano. Como a fonte cristã da espiritualidade é Jesus Cristo, esta íntima união se caracteriza pela abertura à sua Palavra e mensagem que fazem com que a pessoa, ao mergulhar na experiência da graça pelo Espírito, compreenda interiormente a vontade de Deus para a sua vida e para a sua ação em sociedade. Cristo é o fundamento de toda a experiência cristã de fé, sua mensagem o princípio ético de nossas relações humanas.

Como todo cristão, chamado a viver mais intimamente a vida com Jesus na Igreja e na sociedade, Dom Pedro Casaldáliga, CMF emerge às margens do Rio Araguaia, no Mato Grosso, como uma voz capaz de traduzir a realidade e a necessidade de seu povo, rebanho a ele confiado. Traduz o evangelho em anúncio e denúncia, ao mesmo tempo que com seu estilo de vida simples e despojado, testemunha sua experiência de Deus e sua fé em Jesus Cristo. No meu ponto de vista, a experiência religiosa de Dom Pedro se traduz na aplicação do mandamento novo de Jesus, “amar a Deus e ao próximo”. Um amor incondicional que vai além das palavras pronunciadas. Um amor capaz de lutar, de sofrer e se preciso for, de morrer pela dignidade dos filhos e filhas de Deus, seu rebanho, seu povo, Povo de Deus.

Como qualquer outro cristão, o Bispo do Araguaia em sua humanidade, passou por momentos controversos, inclusive com a própria Igreja, foi stig-

matizado como defensor de ideologias contrárias a fé, incompreendido à luz do evangelho e da práxis de Jesus, como muitos ainda hoje, contudo, jamais deixou de ser fiel a Palavra de Deus e ao Magistério da Mãe Igreja. Suas críticas tornaram-se alertas e chamada de atenção para que a Igreja não se distanciasse daquilo que o próprio Cristo a chamou a se: anunciadora da Boa Nova do Reino de Deus.

Seu amor pela Igreja não podia se expressar de maneira diferente senão pela fidelidade radical ao que foi chamado a viver pelo Espírito Santo, testemunha profética e amorosa de Jesus Cristo, Verbo encarnado na história e na realidade humana. Sua vida foi um desenvolvimento daquilo que foi forjado a ser, desde os tempos de seminário e como Missionário Filho do Coração de Maria, “um homem que arde em caridade”, como ensinou o fundador de sua Congregação Religiosa.

Dom Pedro Casaldáliga, CMF é a tradução viva da consciência profética da Igreja. Seu cuidado, sua ternura, sua poesia e sua arte são a interpretação do evangelho colocado a serviço da justiça social e de todo o Povo de Deus.

Assim como Jesus não tinha onde reclinar a cabeça, seu testemunho de homem pobre, de um Bispo pobre e despojado brada em dois lugares significativos do Araguaia: sua simples casa sem reboco e seu túmulo na terra às margens do rio que tanto amava contemplar.

No Jardim de Deus chamado Amazônia, uma árvore frondosa de raízes sólidas e profundas nos deixa um legado de sombras refrescantes e beleza inconfundível. De luta e de esperança por dias melhores para todos e não somente para uns poucos. Cabe a cada um de nós cuidar de tal legado, amando a Deus e ao próximo comprometido com a justiça.

## **Bibliografia**

ANSELMO DE CANTUÁRIA, Sto. *Proslógio*. Edição bilíngue. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. Sobre o desenvolvimento Humano integral na caridade e na verdade. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)>. Acesso em: 01/Dez./2021.

BÍBLIA SAGRADA. Ave Maria. 5ª ed. São Paulo: Ave Maria, 2019.

CANUTO, A. Ventos de profecia na Amazônia. 50 anos da Prelazia de São Félix do Araguaia. Goiânia: Ed. PUC-Goiás, São Paulo: Paulinas, 2021.

CASALDÁLIGA, D. P. *Creio na Justiça e na Esperança*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASALDÁLIGA, D. P. *Nossa Espiritualidade*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CATECISMO da Igreja Católica. Vaticano. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_po/index\\_new/prima-pagina-cic\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html)>. Acesso em:

28/nov./2021.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Dei Verbum*. Sobre a Revelação divina. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Lumen Gentium*. Sobre a Igreja. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *Gaudium et Spes*. Sobre a Igreja no mundo de hoje. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CROATTO, J. S. *As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

DECRETO *Ad Gentess*. Sobre a atividade missionária da Igreja. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

DECRETO *Christus Dominus*. Sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

DECRETO *Optatam Totius*. Sobre formação sacerdotal. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

DECRETO *Presbyterorum Ordinis*. Sobre o ministério e a vida sacerdotal. In: VATICANO II. *Mensagens, discursos, documentos*. 2º ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A Alegria do Evangelho*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 1º ed. São Paulo: Paulus, 2019.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica pós-sinodal Christus Vivit*. Para os jovens e para todo o povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2019.

GONZÁLEZ, A. *Fé*. In TAMAYO, J. J (org.). *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 219.

OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições70, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ". *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Paulinas: 2005.

SESBOÜÉ, Bernard. *Pensar e viver a fé no terceiro milênio*. Convite aos homens e mulheres do nosso tempo. Coimbra: Gráfica Coimbra, 2003.

TAVARES, A. H. *Um Bispo contra todas as cercas. A vida e as causas de Pedro Casaldáliga*. Petrópolis: Vozes, 2020.

TOMAS AQUINO, Sto. In: <<http://santamariadasvitorias.org/suma-teologica/iia-iiiae-parte/tratado-sobre-a-fe/questao-8-do-dom-do-intelecto/artigo-1-se-o-intelecto-e-um-dom-do-espírito-santo/>>. Acesso em: 24/nov/21

## TEXTO POÉTICO

## **A liberdade, a tolerância e o nazismo <sup>1</sup>**

**Henrique Mata de Vasconcelos <sup>2</sup>**

### **Introdução**

Essa breve crônica em moldes poéticos é uma tentativa de refletir, por meio de um poema épico contemporâneo, sobre os limites da tolerância frente a ideologias letais à vida, especificamente, o nazismo. Seria possível tolerar e dar liberdade de expressão para uma ideologia como essa, que em si mesma não tolera a vida e a liberdade de outras pessoas? O incômodo e a necessidade de falar sobre tal assunto se dá pelos acontecimentos recentes em que, em um dos mais disseminados programas de *podcast* do país, o Flow Podcast, o até então anfitrião Monark do programa defendeu que deveria haver um partido nazista no Brasil reconhecido pela lei; que alguém que quer ser anti-judeu deveria ter esse direito. Não é a primeira vez que o primeiro faz uma radicalização e distorção da liberdade de expressão, colocando-a como um direito absoluto do indivíduo, mesmo sobre os outros. Além disso, um dos convidados, Kim Kataguiri, deputado federal pelo DEM-SP, afirmou que o mesmo não deveria ser considerado crime, mesmo sendo bizarro e antidemocrático, pois algo assim deveria estar à luz da sociedade para ser rechaçado por ela. Segundo ele, tratá-lo como crime e suprimi-lo, como é feito, faz com que ele cresça sorrateiramente (ALVES, 2022;

---

1 Agradeço a professora Miriam Campolina Diniz Peixoto (FAFICH-UFMG) por ter, em uma disciplina sobre os gêneros literários na Filosofia Antiga, nos desafiado a compor textos filosóficos em diversos gêneros antigos. No caso desse, sobre os limites da tolerância, um tema tão premente na nossa conjuntura atual.

2 Mestre (2021) e Doutorando em Teologia Sistemática, como bolsista CAPES, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bacharel (2018) em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix e pós-graduado (2020) em Profetismo e Apocalíptica pela Universidade Metodista de São Paulo. Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais.

NICOLAU, 2021).

É nesse sentido que o texto foi trabalhado, em uma tentativa de fazer uma reflexão filosófica numa estrutura épico-poética, inspirado em Parmênides<sup>3</sup>, mas também em Xenófanés. A intenção foi ambientá-lo no horizonte do nazismo, em uma interface entre o tema dos limites da liberdade e da tolerância e a discussão em torno do nazismo realizado no *podcast*. Acreditamos que, diante de discussões assim, é essencial reforçar as informações e memórias desses lugares e das mazelas que essa ideologia causou no mundo. Nesse sentido, pensamos que essas imagens em um poema épico podem contribuir a salientar isso. Isto é, cremos que seja possível que destinatários jovens, que não possuem conhecimento ou que ignoram esses fatos históricos por causa da tenra idade, sejam despertados por meio de imagens épicas de alguma maneira, nem que seja somente por curiosidade.

### **Texto**

A noite de alguns anos parecia findar;  
ao nascer do dia, esperando a alvorada,  
uma escuridão tomou a minha visão,  
e nada mais ao derredor enxergava

Tão logo abri os olhos, em lugar estranho caminhava,  
Os campos eram frios, velhos e aflitos, a terra parecia chorar,  
Um odor de sangue de um lado, uma podridão cardíaca e desumana doutro,  
Moradas que nunca foram lares, transformadas em museus,  
Uma mistura de pavorosos gritos e de silêncio estarrecedor, ecoava  
Por mais alto que fossem, chegando em todo o globo, muitos não ouviam

Duas crianças saturadas uma à outra me diziam:  
Não deixem que se esqueçam do Anjo da Morte;  
Lembra o teu povo daquele que morreu escondidos em suas terras,  
mas não sem antes de fazer isso conosco, de congelar outros humanos vivos,  
de transformar sujeitos em objetos experimentais.

Tomaram e me levaram a um jovem com aparência de meia-idade,  
Da cintura para baixo, estava congelado, da cintura para cima, sujo de carvão,

---

3 Contudo, o texto não foi estruturado em hexâmetros datílicos.

Mesmo tossindo, disse: pela liberdade, homens e mulheres lutaram, pela tolerância e o direito à vida, batalhas foram travadas. Mas como se pode tolerar o que não tolera a vida? Dar liberdade para alguém ser um anulador do outro? De que maneira deve se expor à luz para ser rechaçado as mais densas trevas, que em si sufocam, envenenam, dizimam e “genocidam”? Trevas que rodam e permeiam ainda todo o mundo, alimentadas pelo desconhecimento e pela ignorância. Mensagem de tolerância e liberdade quanto à vida, eu te dou: Não tolerem e nem deem liberdade ao que é anti-vida, anti-tolerância e anti-liberdade.

Subitamente despertei, e uma pequena luz iluminava um livro em minha mesa. Em suas notas, um homem que esquivou-se das garras das trevas dizia: “a tolerância ilimitada conduzirá ao desaparecimento da tolerância [...]” (POPPER, 2013, p. 581, nota n. 4, tradução nossa<sup>4</sup>); e ainda ensinava que, em prol da tolerância, o intolerante não deve ser tolerado; e que a pregação da intolerância, da perseguição e similares, deve ser crime (POPPER, 2013, p. 581, nota n. 4).

Dos perseguidos, foi transmitido:  
o limite da tolerância é a intolerância e o intolerante.  
Ambos são intoleráveis.

## Referências

ALVES, Renato. Tabata repreendeu Monark, enquanto Kim defendeu descriminalização do nazismo. *O Tempo*, 8 de fevereiro de 2022. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/politica/tabata-repreendeu-monark-enquanto-kim-defendeu-descriminalizacao-do-nazismo-1.2609348>>.

NICOLAU, Analice. “Ter uma opinião racista é crime?”, pergunta Monark no Twitter antes de seu podcast perder patrocínio do IFood e da Trybe. *Jornal de Brasília*, 30 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://jornaldebrasil.com.br/blogs-e-colunas/analice-nicolau/ter-uma-opinioao-racista-e-crime-pergunta-monark-no-twitter-antes-de-seu-podcast-perder-o-patrocinio-do-ifood-e-da-trybe/>>.

POPPER, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

4 Texto original: “unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance [...]”.

# RECENSÕES

**COSTADOAT, Jorge. *Revelación y tradición em la teología Latinoamericana*. Chile: Centro Teológico Manuel Larraín, 2022. 194 p. (Coleção Indagaciones Teológicas). ISBN 978-956-410-340-2.**

O livro do teólogo jesuíta chileno Jorge Costadoat, *Revelación y tradición em la teología Latinoamericana*, apresenta mais do que uma síntese de como a teologia latino-americana se apropriou e desenvolveu os conceitos-chaves de *revelação* e *tradição* para o fazer teológico. O autor é doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, integrante do Centro Teológico Manuel Larraín, professor de trindade e cristologia pela Universidade Católica do Chile, pesquisador da cristologia latino-americana, e, principalmente, envolvido como irmão e companheiro em uma comunidade eclesial que vive sua fé.

A questão fundamental que o autor analisa é a afirmação de que a teologia latino-americana inaugura uma nova forma de fazer teologia. Para isso, o autor procura demonstrar que os teólogos e teólogas latinos/as se apropriaram de forma fiel, criativa e ousada dos conceitos de revelação e tradição para uma nova teologia. Nesse processo, o teólogo/a também é questionado/a quanto o seu lugar e papel em relação com o objeto de sua teologia.

Se o Concílio Vaticano II foi uma nova primavera para a Igreja, a teologia latino-americana ofereceu e consagrou os seus esforços para que o espírito do Concílio se encarnasse diante das questões que as realidades dos povos latino-americanos levantam para a fé cristã. Para o autor, a teologia lida essencialmente com a fé que não pode ser outra coisa senão práxis enquanto resposta a um contexto concreto. Desta forma, a obra está situada entre as inspirações do Vaticano II, especialmente nas constituições *Gaudium et Spes* e na *Dei Verbum*, e em manuais de teólogos e teólogas contemporâneos comprometidos/as com a

reflexão teológica latino-americana.

O autor não dedica uma seção específica para apreciar os conceitos de revelação e tradição nas fontes do Concílio como faz com cada teólogo/a convidado/a de forma bem discernida. Porém, ele cuidadosamente situa com frequência tais conceitos próprios dos horizontes pré-conciliar e pós-conciliar. Além disso, o autor usa "teologia latino-americana" e "teologia da libertação" como sinônimas. Ele parte do princípio de que a teologia da libertação é uma inspiração e produção teológica própria da América Latina.

O livro está organizado em três partes. Na primeira seção da primeira parte, o autor trata de como a ideia de revelação permeia o horizonte dos teólogos/as da libertação. Aqui ele dialoga principalmente com oito grandes teólogos/as como Pedro Trigo, Jesús Herrera, Carlos Mesters, Elsa Tamez, entre outros. Porém, ele explora apenas elementos específicos de cada teólogo/a que contribuem para a teologia latino-americana. Por exemplo, em Pedro Trigo, interessa os elementos para uma teologia pneumatológica e trinitária e, em Pablo Richard e Carlos Mesters, uma originalidade hermenêutica. Isso justifica-se pelo fato de que a teologia latino-americana é uma construção coletiva que comparte de elementos comuns e enriquecida também pela pluralidade dos caminhos que buscam responder a revelação de Deus no hoje da história. Essa é a tese fundamental da primeira seção e que constituirá a afirmação de fundo de toda a obra: Deus fala na história. A questão que surge de início e que seguirá até o fim é se esse lugar onde Deus fala configura um lugar teológico. Ou seja, um lugar autêntico em que não só se escuta a voz de Deus, mas também a partir do qual se pode reconhecê-la, sendo assim, um lugar epistêmico.

Para o autor, a teologia ou é contextual ou não é teologia. A teologia latino-americana deu um contexto para a teologia. Em outras palavras, a Teologia da Libertação deu uma casa, um mundo, um lugar, para uma teologia outrora desencarnada e abstrata. Nessa investigação, o autor nota um deslocamento semântico das categorias tradicionais como as apresentadas no manual de Melchor Cano. Aqui reside uma das grandes contribuições deste livro: a compreensão da diferença semântica de "lugar teológico" e "lugar hermenêutico". Uma das teses fundamentais do autor é que alguns/as teólogos/as usam "lugar teológico" como "lugar hermenêutico", distanciando-se, assim, do conceito tradicional de lugar teológico. Ele observa também que alguns/as teólogos/as vão mais longe que outros/as no uso semântico do termo. Além disso, teologias derivadas da teologia da libertação, como a teologia feminista e indígena, também ensaiam uma forma de afirmar que o objeto contextual da teologia configura um lugar teológico. No entanto, ao analisar o manual de cada teólogo/a, o autor conclui que nenhum/a foi tão longe quanto ao que o Espírito parece provocar.

A segunda seção da primeira parte é reservada para a "questão Sobrino" e tudo o que ela simboliza para a Teologia da Libertação. O autor apresenta o pensamento de Jon Sobrino destacando a sua teologia profundamente comprometida com a *práxis* cristã de libertação dos pobres. Para o teólogo jesuíta espanhol radicado na vida dos pobres latino-americanos a ortopraxia tem primazia à ortodoxia. Porém, para ele a *práxis* é o lugar da verdade da revelação.

Somente no seguimento à pessoa de Jesus de Nazaré é que se pode falar de revelação cristã. Por um lado, o autor situa os possíveis lugares de incompreensão da teologia de Sobrino por parte da Congregação da Doutrina para a Fé na sua notificação ao teólogo jesuíta. Por outro lado, o autor também faz notar as ambiguidades conceituais na obra de Sobrino que emprega o mundo dos pobres não só como o “desde onde” Deus fala, mas como o “onde” Deus fala e é reconhecido. Dessa maneira, seria os pobres, e não a Igreja ou outra fonte, a fonte de reconhecimento da revelação. O autor conclui a primeira parte da obra constatando que há não só uma mutação no conceito de revelação, mas também no de tradição.

A segunda parte segue a reflexão sobre a revelação, mas agora relacionando-a de forma direta com o conceito de tradição. A estrutura segue a mesma da primeira parte. Na primeira seção o autor recorre aos manuais de três teólogos que, entre outros, são referenciais na América Latina: Antônio Bentué, Sérgio Silva e João Batista Libânio. Ao primeiro pela preocupação do problema de sentindo e a uma possível resposta a crítica de Marx à religião. O segundo pelo seu interesse em responder as demandas de cada cultura latino-americana. Por fim, o terceiro pela sua preocupação com a transmissão da fé na modernidade que se deve dar como reapropriação. O autor conclui que nenhum dos três teólogos conseguiram postular uma mudança radical no conceito de tradição de tal forma que não há como esperar que os pobres e a revelação atual tragam algo de novo do já revelado nas fontes tradicionais.

A segunda seção da segunda parte trata de distinguir o característico e a novidade do conceito de tradição na Teologia da Libertação. O autor não se dá por satisfeito diante da não afirmação categórica da novidade revelada nos pobres. Aqui ele destaca como novidade a necessidade de situar o fazer teológico em um contexto histórico e que a revelação pode consistir em uma Palavra atual de Deus. Para superar os limites impostos pelo conceito clássico de tradição, o autor recorre a Pedro Trigo e sua pneumatologia para dizer que a tradição é um elemento vivo e criativo. Ela é “constituída” e “constituente”. A constituinte não muda, mas a constituída é a continuação desta na fé concreta da comunidade. Há uma novidade na forma de entender a tradição. Para Juan Luis Segundo, ela é uma forma de “comunicação”, mas não no sentido de transmitir informação ou conteúdos, e sim no sentido de “aprender a aprender”. Desse modo, a tradição constituinte funciona como conhecimento prático para reconhecer a voz de Deus sempre nova e a atual.

A terceira parte da obra trata do/a teólogo/a da libertação, seu lugar e ofício de ajudar as comunidades a articular, assim como faz o Magistério, Revelação e Tradição. O autor tematiza o teólogo/a e sua “atividade teológica profissional” enraizado na sua experiência de fé. Ele é crítico a uma fazer teológico “desde fora” e com ferramentas que não transcendem aquelas das ciências humanas. Por conseguinte, ele conclui apresentando três questões de fundo.

A primeira questão é a necessidade do/a teólogo/a de se colocar também como aquele/a que aprende da massa. A segunda questão é que o/a teóloga/a deve se valer dos elementos da fé e da revelação e não se ancorar somente nas

ferramentas sociais e políticas. Em vários momentos o autor destaca que o método da teologia latino-americana é indutivo. Porém, muito limitadamente ele destaca o caráter transcendental do método teólogo ao longo da sua obra.

A última questão se refere ao teólogo/a enquanto parte da comunidade e de sua relação e identificação com o contexto do seu objeto teológico. Nesse sentido, o autor destaca a teologia feminista que é feita por mulheres e a teologia indígena feita por indígenas. Isso não impede que teólogos/as não pertencentes as tais comunidades não tenham uma voz ou algo a dizer. A visão do autor provoca o/a teólogo/a a fazer teologia a partir do seu mundo, a assumir um mundo.

Nesta última parte da obra o autor oferece grande contribuição ao tratar não apenas o contexto ou o tema da teologia, mas também em associar o/a teólogo/a e o seu mundo. Por outro lado, uma questão que poderia ser levantada é o perigo de se fechar em uma teologia monotemática em que o indígena só pode fazer teologia indígena enquanto tematiza o mundo indígena, a mulher só faz teologia feminista enquanto tematiza a questão do feminino. Uma leitura atenta da obra pode levar a superar um possível equívoco de dizer que um homem como Jesus de Nazaré não tenha uma palavra autêntica a dizer às mulheres, aos indígenas, aos pobres do nosso tempo. Salvas as proporções, constatamos atividades teológicas de homens europeus que se inseriram no mundo dos pobres e grupos étnicos e conseguiram falar teologicamente a partir deles e com eles.

*José Célio dos Santos*<sup>1</sup>

---

1. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Bolsista da FAPEMIG.