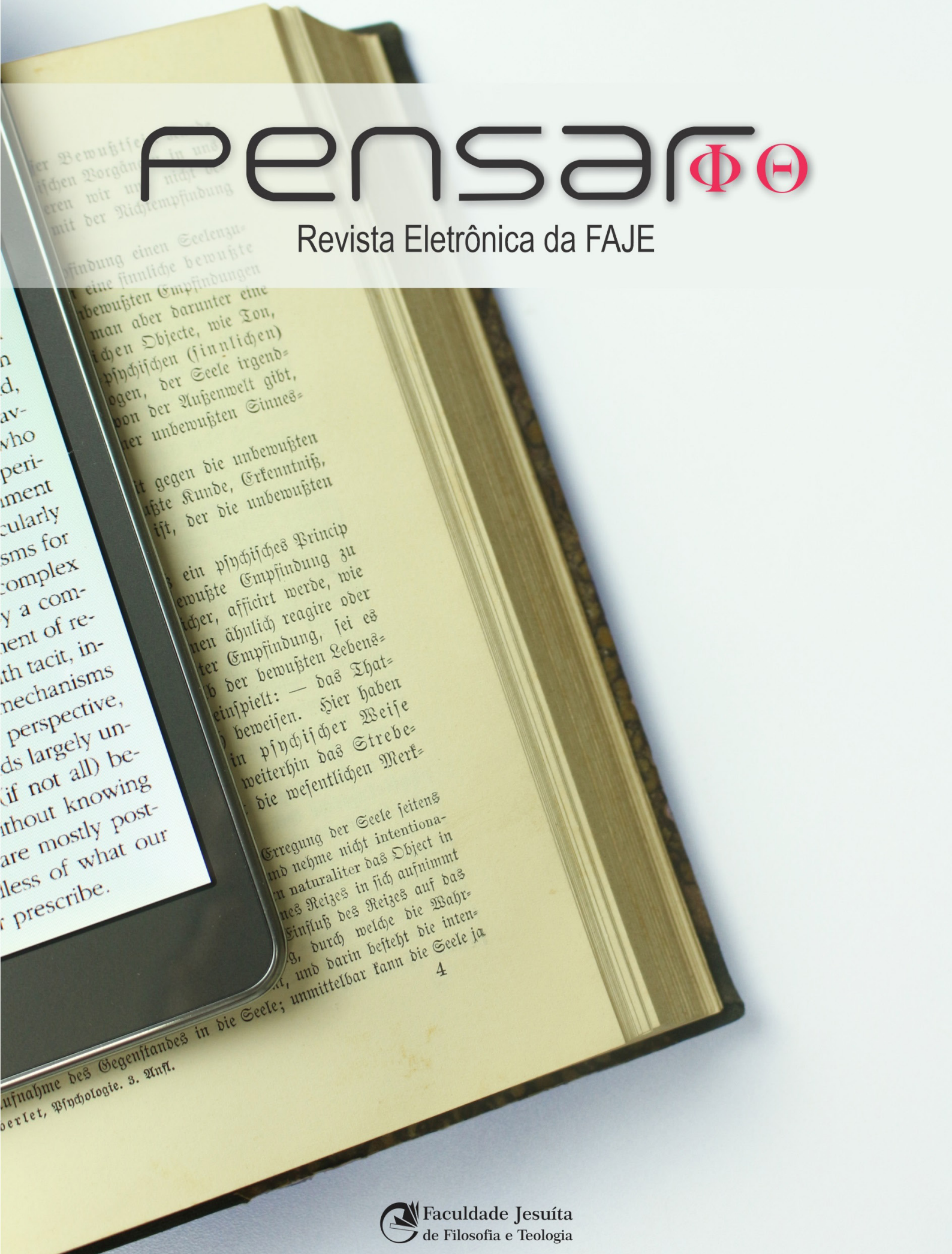
ISSN 2179-9024



pensar ΦΘ

Revista Eletrônica da FAJE

Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia

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:
Setor de Comunicações
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 2023

FICHA CATALOGRÁFICA

SUMÁRIO

1. EDITORIAL **4**

2. ARTIGOS

ARTIGOS PHILO

1. Luiz Carlos Sureki **10**
A Pessoa e o Impessoal:
Da categoria da enunciação ao operador teórico de sentenças declarativas

2. Rafaela Alves Ferreira **30**
Democracia Deliberativa sob a compreensão de Jürgen Habermas

3. Nelson Maria Brechó da Silva **44**
O humanismo interrogativo em Montaigne:
A experiência da solidão como ócio criativo

ARTIGOS THEO

4. Matheus da Silva Bernardes **59**
O sacerdócio em uma Igreja sinodal

5. Elias Fernandes Pinto **73**
A superabundância da graça em Rm 5,12-21:
Potencialização do humano para o bem

6. Calmon Rodovalho Malta **84**
Crise da ou na Igreja? As consequências da imposição da fé

7. Rodrigo Ferreira da Costa **94**
A importância do sensus fidei numa Igreja Sinodal

8. Inácio José Tadeu Rodrigues Martins **102**
Espírito Santo e sensus fidei

9. Lucien Nzamba **114**
Golpes militares na África, um regresso ao mesmo?

10. Richarde Barbosa Guerra **126**
Análise objetiva de alguns diálogos siríacos sobre Liturgia e Cristologia

Editoral

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 4-8

O Modernismo Filosófico-Teológico da nova Sinodalidade

Acreditamos que o novo conceito de sinodalidade é o resultado final do modernismo filosófico e seu princípio de imanência. Não há doutrina da sinodalidade, ela é definida como um "processo", portanto feito para coincidir com o tempo e a história. O que nos dirá o que é, será a vitalidade dos acontecimentos, a história da sinodalidade mostrará a sinodalidade como história.

O processo sinodal não produzirá conteúdos, mas práticas que mudarão a doutrina ao longo do tempo, mas sem nunca declará-la explicitamente. Uma vez que a sinodalidade é agora considerada uma expressão essencial da Igreja, a Igreja será submetida a uma sinodalidade permanente, sínodo após sínodo, que a transformará ao longo do tempo.

Aqui vemos o legado do existencialismo, do historicismo e de uma hermenêutica separada da metafísica. Podemos ver as consequências do modernismo filosófico penetrando na teologia católica para fazê-la mudar de dentro, em vez de ser mudada a partir de fora.

Neste edital, procuraremos apresentar de forma sucinta as principais categorias de pensamento que caracterizam a nova noção de sinodalidade. Utilizaremos três fontes: 1) documentos oficiais sobre o sínodo, incluindo o discurso do Papa Francisco em 2015 por ocasião do 50º aniversário da instituição do Sínodo dos Bispos; 2) a prática sinodal neste pontificado, especialmente o sínodo sobre a família nos anos 2014-2015; 3) a principal literatura teológica em apoio à nova sinodalidade.

Como foi escrito, "o sínodo muda, a sinodalidade permanece", é, portanto, no conceito de sinodalidade que devemos nos concentrar, pois este sínodo

e os próximos sínodos dependerão dele. Aliás, dela derivará a estabilização da prática sinodal como permanente, como um processo contínuo. É importante, então, considerar quais categorias de pensamento alimentam essa noção. Abordaremos em particular três temas: a nova sinodalidade como "tempo", a nova sinodalidade como "práxis", a nova sinodalidade como "procedimento".

1. A nova Sinodalidade como "Tempo"

A nova sinodalidade é amplamente referida como um "processo". Quando a Comissão Teológica Internacional tentou descrevê-lo, usou expressões que indicam um processo: "estilo" de vida, "modo de viver e trabalhar", "processos e estruturas", "eventos". O mesmo acontece por parte dos teólogos: "caminhar juntos", "reunir-se em assembleia", "escutar-se uns aos outros", "diálogo", "discernimento comunitário", "construção de consensos", "tomada de decisões".

À sinodalidade como processo também é atribuída a tarefa de esclarecer a própria noção de sinodalidade. A sinodalidade seria um processo que alimenta uma consciência progressiva na Igreja do que é a sinodalidade. Filosoficamente, deve-se dizer que é um processo histórico-dialético, tipicamente hegeliano: a sinodalidade não como algo que tem uma história, mas como algo que se faz na história. Será a história da sinodalidade, ou melhor, a sinodalidade como história, que nos dirá o que é a sinodalidade.

O que realmente é, será revelado pelos acontecimentos. Muitos procuram nas Escrituras, na história da Igreja e em outras confissões cristãs ideias que possam constituir "precedentes" para uma nova sinodalidade, mas estas são precisamente ideias, muitas vezes equívocas e impróprias, não definições. Não há doutrina sobre sinodalidade.

Além disso, para ser mais preciso, o sínodo sobre sinodalidade não é sequer chamado a definir essa doutrina, mas a viver um processo em que a sinodalidade se mostre como algo que "se constrói ao longo do caminho, mas a partir da base". Aqui reside o caráter subversivo da nova sinodalidade, sendo ela "sem forma" ou, como foi escrito, uma Caixa de Pandora.

Essas observações nos dizem que uma primeira categoria de pensamento presente na visão da nova sinodalidade é a do tempo: a historicidade. Falta uma abordagem ao tema de tipo metafísico.

A sinodalidade chama-se caminho, avanço, travessia do tempo, vitalismo... e os acontecimentos deste caminho são ao mesmo tempo consciência material e eclesial, pois, de modo modernista, a novidade dos acontecimentos é una com a novidade das aquisições da consciência eclesial, de modo que a Igreja não sabe o que é.

O significado de caminhar juntos não se dá desde o início e não é marcado pelo objetivo a ser alcançado, mas emerge no tempo e pelo tempo. O que é a sinodalidade nunca será definitivamente conhecido, porque é constitutivamente um processo vital. Na década de 1940, Garrigou-Lagrange disse que, para a

Nouvelle Tehéologie, uma teologia que não é mais relevante deve ser considerada uma falsa teologia. O mesmo se pode dizer da nova sinodalidade: a verdadeira sinodalidade será aquela que estiver presente de tempos em tempos.

2. A nova sinodalidade como "práxis"

Os eventos de um processo ao longo do tempo são prática. Algumas palavras-chave da nova sinodalidade, como escutar, integrar, compartilhar, não indicam conteúdos, mas atitudes, ações, ou seja, *práxis*. Nessa prática, a ação das pessoas individuais convocadas e a ação da coletividade convocada se unem em síntese dialética, o particular e o universal coincidem no global: cem pessoas, supostamente católicas, constituirão a nova sinodalidade.

O reunir e concordar são, em si mesmos, práticas produtoras de sentido. Nessa gama de conceitos que giram em torno da noção de sinodalidade, ficam evidentes as influências do existencialismo, do marxismo, do hegelianismo e, em geral, do historicismo prático, especialmente de uma hermenêutica separada da metafísica.

Isso é tanto mais evidente (e preocupante) se considerarmos que, nessa síntese de opiniões que coagularam ao longo do tempo, a voz do Espírito Santo é indicada com confiança, assim como acontece no sistema hegeliano. Dom Mario Grech, secretário do incipiente sínodo, escreveu que o sínodo visa "envolver o máximo possível todos os batizados, para ouvir sua voz e reconhecer nela e através dela a voz do Espírito Santo".

Já que estamos falando de práxis, não podemos deixar de notar o grande embate entre duas afirmações: a de que a voz do Espírito Santo se manifesta na práxis e de que essa práxis foi instrumentalmente colocada nas mãos de "um pequeno grupo organizador" com ideias homogêneas e pré-estabelecidas.

Que a nova sinodalidade é práxis também é evidente a partir de duas outras considerações. A primeira diz respeito à estreita relação no processo sinodal entre método e conteúdo.

Como já apontamos acima, decidiu-se começar a caminhar mesmo que ainda não saibamos bem, em nível conceitual e doutrinário, o que é sinodalidade e, portanto, para onde ir. Aqui, então, o método e o conteúdo coincidem. Reunir-se, conversar entre si, decidir juntos numa espécie de brainstorming (debate) elitista já são sinodalidades. O método não é apenas aplicativo, mas é constitutivo da sinodalidade. O conteúdo é imanente ao método. Isso também explica por que a participação no processo sinodal não pode ter limites: todos devem poder participar, mesmo ateus ou inimigos de Cristo.

Se método e conteúdo coincidem, o ato de participar já carrega consigo seu sentido de conteúdo. A sinodalidade não será mais para bispos ou outras categorias dentro da Igreja especificadas de tempos em tempos pela autoridade eclesiástica, mas pertencerá àqueles que dela participam, isso já ocorre de acor-

do com um método sinodal e, portanto, de acordo com um conteúdo sinodal. A nova sinodalidade nem será de cristãos e, muito menos, de católicos.

Se trataria de confinamentos que ainda pretendam que o conteúdo estabeleça limites ao método, mas o modernismo filosófico e teológico pensa que estabeleceu há muito tempo e definitivamente que o contrário é verdadeiro, ou seja, que o método precede o conteúdo. Para a modernidade filosófica e teológica, é o método – a práxis – que limita o conteúdo e não o contrário.

Vejamos agora a segunda consideração sobre a nova sinodalidade como práxis. Se olharmos para o progresso dos últimos sínodos e, sobretudo, do sínodo sobre a família, devemos notar que os seus efeitos incidiram sobretudo sobre a prática. A rigor, *Amoris Laetitia* não estabeleceu: aludiu, não excluiu, mas não estabeleceu. A mudança de doutrina através da nova sinodalidade não é confiada à doutrina, mas à prática.

O que decide é a práxis, o que se faz. Os bispos da região de Buenos Aires fizeram, e isso realmente contou, no sentido de estabelecer o que deve ser feito. O que você faz coincide com o que você tem que fazer, historicisticamente (e prassisticamente) o ser e o dever ser são a mesma coisa. Como deixar de ver em tudo isso a influência das vertentes mais clássicas do modernismo filosófico e teológico, que a nova noção de sinodalidade recebe com grande fidelidade? Na verdade, a nova sinodalidade "vem de longe".

3. A nova Sinodalidade como "Procedimento"

As categorias "tempo" e "práxis" mergulham a nova sinodalidade na história. Torna-se, portanto, obrigatório retirar da história e do tempo presente algumas formas de práxis mundana.

Se é uma questão de tempo e de práxis, a Igreja não pode esquecer que vive num determinado tempo e que deve aprender com esse tempo formas de práxis que são consideradas úteis também para si própria. Algumas formas dessas práticas decisórias baseiam-se no método democrático e, mais precisamente, na democracia liberal processual.

A literatura sobre a nova sinodalidade insiste que o modo de proceder da sinodalidade não pode ser equiparado ao de uma assembleia parlamentar. No entanto, alguém salienta que "pelo menos algumas analogias com as existentes na sociedade civil" devem ser consideradas; "imaginar que a verificação do *Consesum Fidelium* não abre as portas para formas de democratização da Igreja significa cair em uma forma de espiritualização da vida eclesial e, portanto, impedir qualquer reforma que promova a corresponsabilidade". Se for tomada uma decisão, "não será possível deixar de lado procedimentos que podem ser tomados de empréstimo da experiência das sociedades democráticas".

Se, então, as decisões ainda fossem colocadas nas mãos do papa e ele decidisse novamente, então o reformismo da nova sinodalidade estaria comprome-

tido, porque um limite reparador seria colocado sobre o que o tempo e a práxis trouxeram à consciência eclesial.

Uma abertura significativa nesse sentido já foi feita em relação ao sínodo sobre a família: posições rejeitadas pela maioria dos membros do sínodo também foram incluídas no documento final, e em *Amoris Laetitia* Francisco declarou que não quer dizer nada além das conclusões do sínodo.

Diz-se também que, assim como no passado a Igreja havia assumido o esquema político monárquico dentro de si, nada a impediria agora de assumir o democrático, não levando em conta que a assunção do esquema monárquico não era um simples empréstimo das instituições da época, mas se referia ao conceito teológico de "realeza". Não há dúvida, portanto, de que formas de práxis democrática de tipo mundano entrarão em procedimentos sinodais, necessariamente entrarão neles, dada a dependência do procedimento sinodal das práticas vigentes na atualidade.

Também a esse respeito, é de particular interesse notar que a forma de democracia que está sendo examinada para compará-la com os procedimentos decisórios da nova sinodalidade, também para destacar a irredutibilidade recíproca, é apenas e sempre a moderna democracia liberal processual.

A comparação não é feita com a democracia segundo Leão XIII, mas com a democracia de Locke e Rousseau. Quando defendemos a possibilidade e a necessidade de adoção de procedimentos democráticos, estamos nos referindo, sem sombra de dúvida, à democracia processual, que a Doutrina Social da Igreja sempre condenou. Será esta e nenhuma outra forma de democracia que entrará permanentemente nos procedimentos de formação de uma opinião pública eclesial feita para coincidir com a voz do Espírito Santo.

Boa leitura!

Luiz Carlos Sureki

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Washington Paranhos

ARTIGOS PHILO

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 10-29

DOI: 10.20911/21799024v14n2p10/2023

A Pessoa e o Impessoal
Da categoria da enunciação ao operador teórico de sentenças declarativas

The Person and the Impersonal
From the category of enunciation to the theoretical operator of declarative sentences

***Luiz Carlos Sureki*[1]**

Resumo: Partimos inicialmente da obra do filósofo italiano Roberto Esposito, "*Terceira Pessoa: Política da vida e filosofia do impessoal*". Nosso propósito principal não é o de apresentar ou analisar criticamente a mencionada obra, mas antes o de, com ela e a partir dela, recolhendo nela a análise do fenômeno da enunciação por E. Benveniste, e com outros aportes do Personalismo Dialógico (Buber e Ebner) e, por fim, da Filosofia Estrutural-Sistemática (Puntel) recuperar dois dos aspectos da impessoalidade da "terceira pessoa", a saber, o da sua peculiar relação para com a primeira e segunda pessoas (Eu e Tu) e o da sua universalidade: seja como a forma verbal dos discursos teóricos filosófico-científicos, seja como a forma do operador teórico universal de verdade que determina o estatuto semântico das sentenças teóricas constitutivas do discurso filosófico (Puntel).

1 Doutor em Teologia Fundamental (2014) pela Leopold-Franzens Universität - Innsbruck -AT; Doutorando em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Palavras-chave: Pessoa; Impessoal; Terceira Pessoa; Personalismo; Semântica Sentencial.

Abstract: We initially depart from the work of the Italian philosopher Roberto Esposito, ‚Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal.‘ Our primary purpose is not to present or critically analyze the aforementioned work, but rather to engage with it and draw from it an analysis of the phenomenon of enunciation by E. Benveniste, along with contributions from Dialogical Personalism (Buber and Ebner) and, finally, Structural-Systematic Philosophy (Puntel). Through this engagement, we aim to retrieve two aspects of the impersonality of the ‚third person,‘ namely, its distinctive relationship with the first and second persons (I and You) and its universality: whether as the verbal form in philosophical-scientific theoretical discourses or as the form of the universal theoretical truth operator determining the semantic status of theoretical sentences constitutive of philosophical discourse (Puntel).

Keywords: Person; Impersonal; Third Person; Personalism; Sentential Semantics.

Introdução

Desde a virada linguística da filosofia, a investigação acerca da natureza da relação pessoa-impessoal, que Buber e Ebner denominaram Ich-Es (Eu-Isso), passa pela análise linguístico-estrutural-gramatical dos enunciados do discurso. Uma característica fundamental dos enunciados do discurso filosófico e científico é a de serem elaborados em terceira pessoa. Disso depende sua universalidade e sua objetividade. Com efeito, um discurso elaborado em primeira pessoa haveria de ser logo criticado como "subjetivo", pouco ou nada objetivo e, consequentemente, sem alcance universal.

Roberto Esposito, em *Terza Persona* (2007)[2], analisa o significado de pessoa por sua relação à posse, à dominação. "Pessoa" atua como dispositivo imunitário na medida em que se define pelo possuir ou dominar, e estende seu domínio, para além das coisas, às (outras) pessoas mediante um mecanismo crescente de despersonalização que, por sua vez, culmina na reificação dos seres humanos. Esposito observa que no debate contemporâneo o valor que universalmente se confere à categoria de "pessoa" é um postulado indiscutível (ESPOSITO, 2009, p. 9), e que, no entanto, essa categoria está longe de manifestar o que temos de mais único e de mais comum com todos os seres humanos[3]. A

2 Uma sucinta apresentação das principais obras de Roberto Esposito, incluindo "Bios: biopolítica e filosofia", encontra-se no ensaio de Guilherme F. W. Radomsky: Roberto Esposito: comunidade, biopolítica e imunização. In: *Política & Sociedade*, v. 16, n. 35 (jan-abr. 2017), p.459-473. Online em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2017v16n35p459/34253. (Acesso em: 25 jun. 2021). Tomamos a tradução espanhola (2009) dessa obra realizada por Carlo R. Molinari Marotto como referência. Todas as citações em português são tradução nossa.

3 Disponíveis em espanhol, as reflexões de Esposito sobre a comunidade e a busca do 'comum' se encontram especialmente em: "*Communitas*: Origen y destino de la comunidade (2003); sobre o "dispositivo imunitário" especialmente em:

única possibilidade, segundo Esposito, de desativar o mecanismo do dispositivo excludente da noção de *pessoa* é o resgate da modalidade do *impessoal*. O impessoal é designado como "terceira pessoa", mas também a supera (ESPOSITO, 2009, p.147). Esposito observa que a terceira pessoa pode assumir a figura da não-pessoa (Benveniste), do animal (Kojéve), do alheio (Jankélévitch), do ele/outro (Lévinas), do neutro (Blanchot), do a-fora (Foucault), do acontecimento (Deleuze), do "impessoal" propriamente dito (Weil). De sua parte, Espósito dirá que a terceira pessoa é a não-pessoa inscrita na pessoa, a pessoa aberta àquilo que ainda nunca foi [há sido]". (ESPOSITO, 2009, p. 216). A "não-pessoa inscrita na pessoa" denota aquilo que a pessoa não possui ao modo de propriedade.

Com Esposito apresentamos primeiramente o conceito tradicional de pessoa e a análise de Émile Benveniste sobre o fenômeno da enunciação e, neste, a natureza gramatical-pronominal da terceira pessoa por sua relação ímpar para com as duas primeiras pessoas (Eu e Tu). Em seguida, daremos voz à corrente filosófica denominada *Personalismo Dialógico*, com Martin Buber e Ferdinand Ebner, não só pela evidente relação do *personalismo* à categoria de *pessoa*, mas também por alguns de seus traços teológicos, que, como tais, implicam repensar criticamente a simetria da relação Eu-Tu. Uma brevíssima ao "Ele/Outro" em Lévinas se insere e se justifica neste mesmo contexto. Por fim, com aportes de Lorenz Puntel e sua Filosofia Estrutural-Sistemática, vamos explorar um pouco mais, por um viés analítico, a especial função semântica do impessoal/*terceira pessoa*, não unicamente como a forma verbal das sentenças composicionais dos discursos filosóficos e científicos, mas como a forma universal do operador teórico de verdade que rege as sentenças declarativas semanticamente determinadas como sentenças "primas", a fim de fazer notar que na autodeterminação semântica da linguagem a forma impessoal do operador teórico condensa em si simplesmente o todo da realidade.

Vale observar aqui que também os discursos denominados *práticos* e *estéticos* não fogem à regra discursivo-declarativa da forma sentencial impessoal da terceira pessoa. No entanto, elas são regidas por operadores mais restritos, como haveremos de mostrar. E, assim, o discurso filosófico *teórico* sobre a "terceira pessoa" é sim feito em terceira pessoa, mas a determinação semântica das sentenças teóricas desse discurso é dada por uma terceira pessoa mais original e absolutamente universal.

1. Uma dicotomia no conceito de "pessoa"

O termo "pessoa" se origina do grego πρόσωπον (*prosopon*) e alude inicialmente a uma máscara usada em teatro, não tão somente para personificar-se (mostrar-se outra "pessoa"), mas também como um dispositivo para ressoar melhor a voz: *per-sonare*. A máscara oculta o rosto biológico e lhe dá outra aparência. Ela imprime um rosto artificial sobre um rosto corporal. A máscara protege a pessoa encobrindo seu rosto, mas não o corpo. Assim, o processo

Immunitas: Protección y negación de la vida" (2009); e sobre a relação *pessoa-coisa* especialmente em: "*Las personas y las cosas*" (2016).

artificial personificante da máscara, ao transformar em personagem aquele que atua, acaba ganhando maior identidade do que o rosto corporal que ela esconde, ou seja, ela acaba por designar também o indivíduo que é seu portador. (ESPOSITO, 2009, p. 111).

A célebre definição de Boécio, que marcou boa parte da tradição escolástica, *persona est naturae rationalis individua substantia*, já revela de saída a descorporização do conceito, pois pessoa aqui diz respeito a algo ou uma parte do ser humano, a saber, sua natureza racional, e não à sua natureza biológico-corporal. "Pessoa" designa, portanto, àquilo que no homem é distinto de seu corpo e está para além deste. (ESPOSITO, 2009, 113).

Reportando-se ao teólogo cristão Jacques Maritain, Esposito aponta para essa mesma separação no conceito de pessoa presente na tradição cristã. Para Maritain, "pessoa é a entidade qualificada para senhorear sobre seu próprio substrato biológico, uma totalidade capaz de unificar e dominar as partes". (ESPOSITO, 2009, 129-130). Há, pois, uma qualificação "animal" da outra parte de si sobre a qual a pessoa exerce seu domínio. E, assim, o homem é pessoa justamente porque mantém pleno domínio sobre sua natureza animal, e a condição de que o mantenha. (Ibid., p.130).

À essa noção de domínio se associa a de propriedade. O proprietário é *senhor* daquilo que ele possui. O principal mecanismo que assegura a legitimidade da posse/propriedade é o direito. Com palavras de Simone Weil, Esposito observa que se se examina a noção de direito romano na sua origem, a fim de determinar sua espécie, se descobre que a propriedade estava definida pelo direito de usar e abusar, e que a maior parte dessas coisas sobre as que o proprietário tinha direito de uso e abuso eram seres humanos, destituídos do estatuto pleno de pessoa. (ESPOSITO, *apud.*, p. 145). O estatuto pleno de pessoa cabia ao *pater*, ao senhor, ao proprietário, não aos (seus) filhos nem à (sua) esposa, nem muito menos aos (seus) escravos.

Assim, a categoria de pessoa se mostra como causa de separação e subordinação entre os homens. O funcionamento do "dispositivo pessoa" é, pois, excludente e reificante. Para que a apropriação de seres humanos pudesse ter (um ou algum) lugar legalmente justificado na comunidade era preciso qualificá-los em subcategorias, empurrando-os para a margem do conceito de pessoa (semi-pessoa) ou para fora do conceito de pessoa (não-pessoa). (ESPOSITO, 2009, p. 25-26). É preciso, assim Esposito, resgatar o impessoal na pessoa, como aquilo que "se situa sobre as linhas de resistência que corta o território da pessoa impedindo, ou pelo menos contrastando, o funcionamento de seu dispositivo excludente". (ESPOSITO, 2009, p. 27). A questão é: como fazer isso?

1.1 Benveniste e a análise do fenômeno da enunciação

Do ponto de vista linguístico não há discurso sem pessoa. Não se trata aqui imediatamente de uma determinada pessoa que elabora um discurso, nem

de quem serão os seus leitores/ouvintes, mas antes da pessoa como categoria constitutiva do enunciado linguístico, do discurso propriamente dito.

Todo discurso se compõe de sentenças ou enunciados. Segundo Benveniste, a enunciação é a instância de mediação entre a língua e a fala, entre o conhecimento internalizado que temos (a língua que permite que nos entendamos) e a realização individual da língua (fala). Enunciar é dizer algo; enunciado, por conseguinte, é o que é dito; enunciação é, então, a apropriação da língua por um ato de fala individual. (BENVENISTE, 1974, p.80 *apud.* FIORIN, 2017, p.971).

O conjunto de categorias linguísticas que nos permitem passar da língua para a fala se manifesta quando analisamos um enunciado, um ato de fala. Quando se produz um enunciado, o enunciador apropria-se do conhecimento linguístico e, ao fazê-lo, institui-se como Eu[4]. O Eu é o quem toma a palavra e realiza um enunciado, é o quem fala, é o quem diz "eu". O Eu está sempre inserido num aqui e agora, fala num determinado espaço (aqui) e num determinado tempo (agora). Por isso, consequentemente, diz Benveniste: "Enunciação é a instância do *ego, hic et nunc*"[5]. "Instância do *ego*" porque quem fala é sempre um Eu situado em determinado espaço/lugar e num determinado momento/tempo. As categorias da enunciação são, portanto, pessoa, lugar e tempo. Para os nossos propósitos aqui interessa-nos sobremaneira a categoria de "pessoa" mais do que as de tempo e de espaço (por mais importantes que estas também sejam). (BENVENISTE, *apud.* FIORIN, 2017, p.971-972).

Fundamentalmente, a análise do fenômeno da enunciação revela as três primeiras pessoas ou os três primeiros pronomes pessoais do caso reto de nossa língua: Eu, Tu e Ele. Alguém (Eu-enunciador) diz a alguém (Tu-enunciatário) algo (Ele-enunciado). Quem diz algo é a primeira pessoa (existencialmente real); a quem o Eu diz algo é a segunda pessoa (existencialmente real); o que o Eu diz ao Tu é o Ele, a terceira pessoa, seja no sentido de "de quem/sobre quem", seja no sentido de "de que/sobre que" o Eu fala. Somente Eu e Tu são propriamente pessoas, são os dois parceiros ou participantes da comunicação, embora não do mesmo modo (em termos de tempo e lugar). (ESPOSITO, 2009, p.152).

Esposito, na sua leitura de Benveniste, assim apresenta o que chamou de *dialética* do Eu-Tu:

> Uma vez que se tenha assinalado as primícias lógica e semântica do Eu, a simetria com a situação do Tu é restabelecida pelo contínuo intercâmbio que efetuam, sempre no plano da linguagem, das duas primeiras pessoas. [...] O que circula sem cessar entre elas é o papel de sujeito. [...] À subjetivação do primeiro termo lhe corresponde automaticamente a dessubjetivação do segundo, até que este adquira novamente subjetividade dessubjetivando o primeiro. (ESPOSITO, 2009, p. 153-154).

4 A fim de destacar os pronomes pessoais como tema do discurso, sobre os quais se discorre em terceira pessoa (o Eu é..., o Tu é.., o Ele é...), mantemos a grafia dos mesmos com inicial maiúscula.

5 A expressão "*ego, hic et nunc*" em latim tem o propósito de dizer que esse é o caso em toda e qualquer língua/idioma.

Essa interpretação de Esposito, de uma *dialética* dessubjetivante que ocorre entre a primeira e a segunda pessoa é questionável. Em primeiro lugar, não se trata de dialética, mas de diálogo que, como tal, mantém a (inter)subjetividade dos dialogantes. A terceira pessoa não pode ser a que provoca a mútua dessubjetivação de ambos, pois o impessoal como objeto (dessubjetivado) do enunciado continua supondo a pessoa, respectivamente as pessoas do Eu e do Tu para poder ser compreendido como tal. A "dessubjetivação" só ocorreria pela extrema subjetivação do Eu (sem Tu). Se o Eu não fala à pessoa do Tu, não fala a ninguém; e sequer poder-se-ia dizer que "fala consigo mesmo", pois fora da relação para com o Tu, o Eu, como pessoa, é só uma ideia abstrata. No autoenclausuramento do Eu não há propriamente pessoa, porque não há relação interpessoal. Se a subjetividade absoluta, expressa no Eu, dessubjetiva o Tu no momento que fala, e este àquele no momento que lhe responde, então nos encontraríamos realmente num beco sem saída. Esposito então observa que essa dialética dessubjetivante não ocorre com a terceira pessoa, pois o *Ele* é tudo o mais: pode se tratar de alguém, pode ser algo real ou fictício, uma ideia, um princípio, enfim, pode ser o todo da realidade, o universo ilimitado do discurso[6]. O Ele é uma "pessoa não subjetiva" ou, mais radicalmente, uma não-pessoa (assim Benveniste). "A terceira pessoa não tem traços pessoais "subjetivos" [como a primeira e a segunda], a tal ponto que se pode defini-la como *"não-pessoa"*[7]" (ESPOSITO, 2009, p. 28). De fato, Benveniste observou bem que a terceira pessoa não é uma pessoa (como Eu e Tu), mas antes a forma verbal que tem a função de expressar a *não-pessoa* (BENVENISTE, *apud.* ESPOSITO, 154). A terceira pessoa não pode *despersonalizar-se* porque não implica pessoa alguma e, assim, pode tomar um sujeito qualquer ou não conter sujeito algum, e este sujeito, expresso ou não, concreto ou abstrato, nunca está posto como pessoa. (Ibid., p. 154).

É verdade que "nunca está *posto* como pessoa", e isso pelo simples fato de que pessoa/pessoas em sentido próprio nunca são postos *a posteriori* como se fossem resultado de um enunciado/discurso. Pessoas, Eu e Tu, estão na origem do enunciado, elas antecedem com necessidade transcendental o conteúdo do enunciado que, como tal, é posto pela primeira pessoa! Quando Esposito diz que a terceira pessoa é "pessoa não subjetiva", certamente o diz corretamente, pois o enunciado jamais parte dela nem se dirige a ela. E quando diz que "pode tomar um sujeito qualquer", há de se observar que esse "sujeito qualquer" só pode ser o S de um enunciado composicional, cuja estrutura elementar é S é P (sujeito - verbo - predicado). No entanto, ser o sujeito em um enunciado (como, por exemplo, ser o sujeito *no* enunciado "a neve é branca", não é ser o sujeito *do* enunciado no sentindo forte de quem o enuncia! Mesmo que o enunciado tivesse como seu S (sujeito) a Deus, como, por exemplo, "Deus é amor", esse não é um enunciado *de* Deus na forma pessoal: "Eu sou amor", dirigido/dirigindo-se a um Tu humano, mas um enunciado em terceira pessoa, do Eu, neste caso do autor

6 O conceito de "*universe of discourse*" foi introduzido em meados do século XIX pelo lógico Augustus de Morgan e diz respeito a tudo com que a teoria filosófica [o discurso filosófico] pode e deve se ocupar (mundo, universo, ser). (PUNTEL, 2015, p.22).

7 Esposito usa aqui a expressão "não-pessoa" (entre aspas) a fim de evitar identificá-la simplesmente com uma coisa ou com o mero enunciado da primeira pessoa (Eu).

da Primeira Carta de João, cujo (seu) Tu imediato não é Deus (o conteúdo do seu enunciado), mas os seus leitores, a comunidade cristã.

Continuando na análise do fenômeno da enunciação por Benveniste, podemos ver que o *N*ós (que designamos gramaticalmente como primeira pessoa do plural por referência ao Eu) não é o plural de *Eu*! A primeira pessoa do plural diz respeito ao *Eu* juntamente com alguma das outras seguintes pessoas: Eu e Tu, Eu e Ele/Ela, Eu e Vós, Eu e Eles/Elas. O *Eu* não tem plural. O *Eu* fala só, pois cada um que está falando é *Eu* no momento que fala. Mesmo que falemos juntos, cada um fala por si e desde si. O Símbolo da Fé dos Apóstolos (Credo Apostólico) é professado em primeira pessoa (creio...), e isso pelo simples fato de que por mais comunitária que possa ser a Igreja na expressão de sua fé, ninguém pode *me* substituir na minha adesão pessoal a quem eu creio! O *Vós*, por sua vez, pode ser plural enquanto o Eu pode falar a muitos. Pode ser também uma pessoa ampliada: Tu e Ele/Ela, Tu e Eles/Elas. A forma de se dirigir a Deus na liturgia e orações cristãs católicas, onde Deus é tratado por Vós, é só uma forma respeitosa, um pronome de tratamento formal, que aliás não se verifica o mesmo em outros idiomas, que preferem o Tu (You, Du) por ser esta a linguagem da relação pessoal com conotação de intimidade, e, por conseguinte, preferem a forma de tratamento formal em terceira pessoa (senhor/senhora, señor/señora, Herr, Dame, etc.) para se dirigir a pessoas revestidas de alguma autoridade ou em sinal de respeito por alguém de mais idade. Exceção para o alemão que utiliza a forma plural da terceira pessoa "Sie" com a mesma conotação recém mencionada no tratamento intersubjetivo entre "estranhos" ou autoridades. Somente o Ele/Ela (terceira pessoa) tem um real plural: Eles/Elas. (ver: ESPOSITO, 2009, p. 157).

Uma vez que fica claro que a terceira pessoa pode assumir o lugar da segunda em tratamento formal, mas que não é pessoa, estrito senso do mesmo que o são o Eu e o Tu, e que o sujeito da enunciação (Eu) não é o mesmo sujeito do enunciado (Ele), Esposito, na sua reflexão, se pergunta: "existe uma pessoa não pessoal ou uma não-pessoa na pessoa?" (ESPOSITO, 2009, p. 149). Com tal pergunta, Esposito está interessado em saber até que ponto e de que modo a terceira pessoa "pertence" à primeira pessoa ou é totalmente "livre" desta, já que o *Ele*, por si e desde si, nunca diz "Eu", nem pode dizer coisa alguma, e, no entanto, parece que tudo e a tudo pode dizer respeito.

À essa relação Eu-Ele, Buber, assim como Ebner, chamou de *Eu-Isso* (Ich--Es) distinguindo-a da relação originária Eu-Tu (Ich-Du). Lévinas pretendeu tirar o *Isso/Ele* da égide do Eu, concebendo-o como o absolutamente Outro. A questão é até que ponto esse Outro pode falar sem assumir o lugar do Eu, ou ouvir sem assumir o lugar do Tu. Nesse sentido, algumas contribuições do *Personalismo Dialógico* podem enriquecer nossa reflexão.

2. O Personalismo Dialógico

Quando se evoca o movimento filosófico-teológico surgido nas primeiras décadas do século XX com a designação um tanto generalizada de "personalis-

mo", é preciso primeiramente perceber que várias são as correntes que podem ou poderiam ser agrupadas sob essa mesma designação. Quando mencionamos que se trata do personalismo "dialógico", estamos já fazendo um recorte mais preciso, e mesmo necessário, na e para nossa análise. Não estamos falando, por exemplo, do "personalismo idealista", nem do "personalismo comunitário", nem do "personalismo fenomenológico", nem do "personalismo ontológico", nem do "personalismo analítico", nem do "personalismo da "alteridade'", entre outros, senão que estamos às voltas com uma das formas do personalismo, representado especialmente por Martin Buber, Franz Rosenzweig e Ferdinand Ebner.

O ponto de partida é a linguagem como um evento interpessoal, dialógico, que tem lugar *entre* pessoas, e, mais concretamente, entre as duas primeiras e reais pessoas: Eu e Tu[8]. Os pensadores mencionados estavam, fundamentalmente, no seu tempo (um tempo de crise) se confrontando crítica e existencialmente com a filosofia do idealismo alemão, e de modo geral com a filosofia (ou filosofias) moderna da subjetividade. Recordemos, historicamente, que estes homens viveram em tempos de Guerra na Europa (especialmente no contexto de Alemanha e Áustria). Rosenzweig nasceu em 1886 e faleceu em 1929 (com 43 anos incompletos); Ebner nasceu em 1882 e faleceu em 1931 (com 49 anos), ambos passaram pela Primeira, mas não pela Segunda Guerra; Buber foi o mais longevo deles, nasceu em 1878 e faleceu em 1965, com seus 87 anos. O que eles têm em comum?

Tanto Buber quanto Rosenzweig eram judeus. Seu pensamento é devedor da tradição judaica. Eles buscaram nesta rica tradição uma forma de superação ao que havia ocorrido na tradição filosófica ocidental por relação aos gregos. Buber é menos explícito com relação ao problema da busca pela essência/substância de tudo e de cada coisa do que Rosenzweig. Um estudo acerca disso já mereceria um estudo à parte. Fato é que eles se encontraram, dialogaram, traduziram a "bíblia" hebraica para o alemão, não deixaram de retornar aos escritos fundamentais do judaísmo e da tradição rabínica para embasar suas reflexões. Já Ebner é um pensador católico. Sua intuição fundamental da relação Eu-Tu nos remete ao Prólogo do Evangelho de São João, portanto, a um escrito neotestamentário conservado e canonizado pela tradição cristã.

Recordemos uma vez mais que a breve visita a esses pensadores cumpre aqui uma função bem específica: a de contribuir com e/ou confrontar a reflexão de Esposito acerca da terceira pessoa/impessoal, por um lado, e a de mostrar o problema da categoria ontológica de substância para o discurso filosófico compreendido como *teoria* (discurso teórico), realizado na linguagem com seus enunciados ou sentenças, cuja pretensão a de ser verdadeira e universal.

2.1 O "Eu-Tu" em Martin Buber

Martin Buber (1878-1965), cuja obra mais conhecida traz por título "Eu e Tu", confrontou-se com o Eu-Sujeito da filosofia moderna com vistas a mostrar a insuficiência deste pensamento para abordar os grandes temas/problemas da

8 A filosofia *dialógica*, surgida nos inícios do século XX, se caracteriza em geral pela revalorização da relacionalidade, do acontecimento do encontro e a vinculação deste ao amor e à palavra, e pelo descobrimento dessa interação como fundadora de novas realidades e criadora de sentido para o existir humano na liberdade que lhe é própria. (Ver: LANGEMEYER, B. *Der dialogische Personalismus.* Paderbon: Bonifacius-Druckerei, 1963).

teoria do conhecimento e da verdade, e, portanto, do conhecimento da realidade. Para aceder à realidade humana como tal é necessário ir além da relação sujeito-objeto (Eu-Isso) e atingir o acontecimento do encontro e do diálogo na relação originária Eu-Tu (BUBER, 2003, p. 88). Já de início percebemos que o "ir além da relação sujeito-objeto" não toma como caminho a ontologia clássica na qual Sujeito e Objeto são *pensados*, ambos em última instância como objetos de pensamento.

Segundo Buber, a *relação* Eu-Tu é uma realidade original/originária, não dedutível a partir do Eu (solipsista). Ela se encontra no princípio do humano e da sua autocompreensão. "No princípio é a relação" (BUBER, p. 18, 26, 59). O homem não estabelece, desde si mesmo, essa relação, mas é essencial e originalmente abertura à relação. Frente à realidade como um todo, o ser humano mantém duas atitudes básicas: a atitude de relação pessoal/intersubjetiva (aberta) e a atitude de experiência impessoal/objetiva (fechada). A essas atitudes correspondem, no plano da linguagem, dois pares de palavras-básicas ou originárias: Eu-Tu e Eu-Isso. (BUBER, 2009, p. 25). Com a palavra-básica Eu-Isso, o homem se refere a objetos ou coisas do mundo, em terceira pessoa. (Ibid., p. 43-44), Mas,

> aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por outro Isso. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação (BUBER, 2009, p. 44).

A intenção fundamental da obra "Eu e Tu" não é imediatamente *teológica*, no sentido exclusivo de discorrer sobre a relação Eu e Tu desde a relação de Deus com ser humano, e vice-versa. Antes, ela visa mostrar aquelas duas atitudes elementares presentes no Eu humano: uma (do Eu) frente ao Tu (incluído aí o Tu divino), e que assume um caráter espiritual/existencial/relacional/vivo, sobre a qual o Eu não tem domínio senão que antes se entende na e partir dela; e outra (do Eu) frente ao mundo, às coisas, aos objetos, ao que pode ser pensado, definido, conceitualizado, ordenado, classificado, apropriado e/ou produzido/fabricado pelo Eu: o "Isso" expresso em terceira pessoa. No entanto, não é difícil perceber no pensamento de Buber a força do elemento teológico oriundo da (sua) tradição judaica. "Deus será o Tu ao qual o homem pode falar e nunca algo sobre o qual o homem discorrerá sistemática e dogmaticamente" [em terceira pessoa]. O Tu eterno é aquele que nunca poderá ser um Isso. (BUBER, 2009, p.24).

As referências a Deus nesta obra de Buber passam de uma centena. Acerca do atributo "pessoa" referido a Deus, ele escreve:

> Embora o conceito de personalidade seja, sem dúvida, incapaz de definir a essência de Deus, é possível e necessário, no entanto, dizer que ele é também uma Pessoa. Se eu quisesse traduzir o que se deve entender com isso, excepcionalmente, em uma linguagem filosófica, a de Spinoza, por

> exemplo, deveria dizer que, dos inumeráveis atributos de Deus, não só dois, como entende Spinoza, mas três nos são, para nós homens, conhecidos: a espiritualidade, da qual tem origem o que chamamos Espírito; a naturalidade - que consiste no que chamamos natureza - e, em terceiro lugar, o atributo da personalidade. Dela, deste atributo, nasce o meu ser--pessoal, e o ser-pessoal de todos os homens, assim como daqueles outros atributos originam, tanto o meu ser-espiritual como meu ser-natural e o de todos os homens (BUBER, 2009, p.123).

Esposito, por sua vez, se referiu quatro vezes a Buber em sua obra "Tercera Persona", sendo que uma delas o cita diretamente, em outra o acusa do "caráter retórico de todas as filosofias da segunda pessoa", e duas outras o submete (um tanto acriticamente, na nossa opinião) às críticas de Lévinas e sua filosofia da alteridade. (ESPOSITO, 2009, p. 28, 174). Um estudo crítico e mais detalhado sobre as relações e as divergências entre Lévinas e Buber, bem como a influência de Rosenzweig sobre Lévinas, também mereciam um artigo à parte, sobretudo no quesito referente a abordagem em que Lévinas acusa Buber de uma simetria do Eu para com o Tu, simetria esta que não abriria espaço ao absolutamente *Outro* de que ele, Lévinas, fala. Mas, uma leitura mais aprofundada dos textos de Buber revela que ele é muito consciente de que o Tu, sempre e quando se trata do Tu divino, nunca é *simétrico* ao Eu humano. Teologicamente falando, o Eu originário não é o Eu humano, mas o Eu divino que fala ao homem ao revelar-se.

Quando o Eu originário divino é tomado como o absolutamente Outro, este pode permanecer tão somente uma abstração do Eu. Esse Outro não fala nem ouve; com *Ele* não se estabelece nenhum diálogo vivo, pessoal e existencial.

A propósito de Lévinas, este afirma diversas vezes em seus escritos que o "totalmente Outro" não pode ser o (que é) pensado pelo Eu. Na sua alteridade é o totalmente livre. Como totalmente livre não é dependente da relação Eu-Tu (humanos), não é instituído por essa relação; é, antes, o fundamento *transcendental* dessa relação. A terceira pessoa como "Ele/Outro" não é, segundo Lévinas, o conteúdo objetivo, objetivado ou objetivável do enunciado proferido pelo Eu (humano) a um Tu (humano). Assim como transcende à objetivação, o *Outro* transcende também à subjetivação tão característica das filosofias da subjetividade surgidas na Modernidade. Mas isso não significa que tal compreensão de Lévinas esteja imune a algumas críticas ou que seja tão evidente quanto parece.

Dentre várias referências a Lévinas, escreve Esposito:

> Lévinas inverte de modo radical todas as fases deste esquema gramatical: não basta dizer que o Eu é distinto do Tu – que o Tu não pode assimilar-se ao Eu – porque semelhante formulação corre o risco de reduzir a alteridade da segunda pessoa a um mero traço de fundo comum que a vincula de maneira preliminar à primeira (ESPOSITO, 2009, p.174-175).

É certamente correto dizer que "Lévinas inverte de modo radical todas as fases deste esquema gramatical", mas também é preciso dizer que Lévinas não inverte a própria gramática quando ele dela faz uso para dizer o que diz ou pretende dizer! Como Lévinas tem que fazer uso da gramática vigente para poder

expressar-se, muitos de seus enunciados "invertidos" acabam sendo bem pouco inteligíveis. Quanto ele diz que ao conceber o *Outro* (entenda-se Ele) como Tu "corre-se o risco de reduzir a alteridade da segunda pessoa a um mero traço de fundo comum que a vincula de maneira preliminar à primeira", seria preciso observar que a alteridade *absoluta* do *Outro* só faz ou faria algum sentido sob o pressuposto de que esse *Outro* seja mudo e surdo, pois se fala ou pode falar, assume o lugar do Eu; se ouve ou se pode ouvir, assume o lugar o Tu; se não fala nem ouve, fica equiparável a uma coisa inanimada qualquer objetivada no e pelo discurso do *Eu*.

Também as frequentes afirmações de Lévinas de que o *Outro*, o absolutamente transcendente, Deus, deve ou só pode ser concebido/percebido diferentemente do que como Ser, mas como que *situado além do Ser* (ou para além da essência), tais afirmações reclamam, para serem compreensíveis, um referente mínimo ontológico, que Lévinas quer evitar para não recair na *ontoteologia* já criticada por Heidegger, mas que a linguagem o exige enquanto com ela e nela, ele (Lévinas) quer expressar "algo", quer dizer algo sobre "algo", o que indica que o *Outro* é ou pode ser expressável na linguagem, pois caso não o fosse, Lévinas simplesmente nada teria a dizer! Propor um "para além do ser" significa que o que está dizendo não se refere a ninguém ou coisa alguma, pois se se referisse, haveria um conteúdo ontológico. (ver: PUNTEL, 2011, p. 264-278 [271]).

O caso é que se há críticas de Lévinas aos primeiros representantes do personalismo dialógico por terem estes defendido uma certa simetria entre Eu e Tu, certamente não faltariam críticas destes a Lévinas.

2.2 Ferdinand Ebner: a Palavra e as Realidades Espirituais

Ferdinand Ebner (1882-1931), o mais desconhecido entre os representantes do Personalismo Dialógico, parte da constatação de que toda relação própria e legitimamente pessoal se funda na relação "Eu e Tu". Somente "Eu e Tu" são realidades espirituais. (EBNER, 1963a, p. 63). Sua principal obra se intitula: *Das Wort und die geistigen Realitäten* (A Palavra e as Realidades Espirituais)[9]. As realidades espirituais (Eu e Tu) são manifestadas pelo evento da palavra, como, de modo semelhante, víamos na análise fenomenológica do enunciado realizada por Benveniste. As realidades espirituais são somente aquelas nas quais habita ou transita a palavra. A palavra é quem revela a realidade espiritual do falante e do ouvinte, do Eu e do Tu. Realidades não espirituais (não-pessoais), como as rochas, não falam nem ouvem. Nesse sentido, a palavra viva, no evento do-ser--falada/ouvida, tem um caráter existencialmente pessoal, que Ebner chama de espiritual (*geistig*).

Ebner toma o fenômeno da enunciação (do falar/dizer algo) - embora nunca tenha ouvido falar em Benveniste - como um evento da palavra no seu ser pronunciada por um *Eu* a um *Tu*. Antes da palavra não há verdadeiramente encontro espiritual. A palavra é quem estabelece concretamente uma relação do

9 As obras completas de Ferdinand Ebner constam de três volumes no original alemão (Schriften I, II, III). No presente artigo, as referências em português são de tradução e de responsabilidade nossa.

tipo espiritual, vital, entre realidades espirituais, viventes. As únicas realidades espirituais, *Eu* e *Tu*, não estão encerradas sobre si mesmas, pois a relação como tal não é a propriedade exclusiva de nenhuma dessas pessoas; antes o ser-pessoa delas supõe (o) ser/estar-em-relação manifestado pela palavra. (EBNER, 1963a, p. 87).

Ebner explora o caráter constitutivamente dialógico da palavra. A constituição mais originária do "Eu" humano não se encontra nele próprio. Isso porque não é o Eu humano o primeiro que/quem fala. Para Ebner, o *proto-nominativo* (Urnominativ) é Deus. (EBNER, 1963b, p. 253). Deus é o *Eu* por excelência que primeiramente fala. Na verdade, em sentido estrito e pleno, só Deus pode dizer "Eu sou". O ser humano, por sua vez, é o *proto-vocativo* (Urvokativ), é o *Tu* por excelência a quem o "Eu sou" divino fala. Dizer em linguagem bíblica que Deus criou o homem significa dizer que Deus lhe falou. (Ibid., p.253). Para Ebner, a existência da terceira pessoa tem a primeira e a segunda pessoas por pressuposto, como toda existência objetiva (afirmada como tal) pressupõe a subjetividade dos existentes (Eu e Tu). (EBNER, 1963b, p.247).

Ao seu modo e à sua maneira, Ebner encontrou sua grande intuição filosófico-dialógica no Evangelho de São João, especialmente no Prólogo desse Evangelho: "No princípio era a Palavra, a Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus" (Jo 1,1-1). Porque é *de* Deus, a Palavra é divina; porque é divina, é proferida pelo *Eu* originário divino; porque é dirigida aos homens, (re)estabelece o homem como o *Tu* do *Eu* divino, (re)estabelecendo, assim, a relação espiritual primeva que havia se rompido pelo ato da não-escuta (desobediência – pecado original), pelo voltar-se do *Eu* sobre si mesmo (EBNER, 1963a, p.963), tão característico das filosofias da subjetividade.

"Na Palavra estava a vida" (Jo 1, 4). Isso porque na Palavra estava o Espírito, ou seja, a realidade espiritual íntima de Deus comunicada como tal na e pela Palavra aos homens. (EBNER, 1968, p. 249, 301). A Palavra, o Logos divino veio reavivar no homem a consciência de quem ele é chamado a ser. "A vida de Jesus é a revelação da Palavra". (EBNER, 1963b, p.468). Assim, a Palavra porta uma realidade espiritual (o Espírito) e revela, ao mesmo tempo, uma realidade espiritual (o vivente que fala/se dá) a uma (outra) realidade espiritual (o vivente que ouve/acolhe). (EBNER, 1963a, p.409).

O fenômeno do pronunciar a palavra revela um movimento que vem do interior para o exterior, um "soprar" para produzir, formar, proferir a palavra com sons emitidos. Por isso, a palavra é um evento pneumatológico, uma realidade indissociável do espírito. "Deus soprou nas narinas do homem o sopro da vida para que este se tornasse um ser vivente" (Gn 2,7); e o Cristo ressuscitado *sopra* sobre os apóstolos dizendo: "recebei o Espírito Santo" (Jo 20,22). (EBNER, 1963b, p. 249).

Isso tudo pode parecer bem pouco filosófico! Mas, quando Esposito escreve que: "o personalismo moderno, *em todas as suas expressões*, reinstala em cada indivíduo a separação entre sujeito pessoal e ser humano" (ESPOSITO, 2009, p. 23), parece que foi demasiado apressado em sua firmação. É importante sublinhar que nessa corrente filosófica - o *personalismo dialógico* ou

pensamento dialógico - o acento está mais no *dialógico* (existencial) do que na *persona* carregada negativamente do sufixo *ismo* com as conotações *romanas* de posse/propriedade. A crítica esboçada pelo personalismo se dirigia à pretensão absoluta do *Eu* ou do Sujeito/subjetividade pensante. Não se tratava, para os pensadores do diálogo, de elevar a pessoa ao status prioritário que o Eu/Sujeito autoenclausurado ocupava antes. Isso seria recair no erro que se queria denunciar e combater.

O conceito de *pessoa* aparecia, legitimamente, nos pensadores do diálogo como relação e relacionalidade, como ser-em-relação e na-relação-vivente. A separação que Esposito menciona entre sujeito pessoal e ser humano supõe que se continuasse concebendo "pessoa" como a máscara que esconde o real ser humano vivente, máscara do senhorio da pessoa (entenda-se do Eu) sobre o seu componente biológico-corporal ou sobre os outros (incluindo aí o tu e o ele/eles). A intenção fundamental do personalismo era antes a de *desmascarar* as pretensões do *Eu* absolutizado, dessa pessoa empoderada de si mesma e, nesse sentido, de superar a contradição ou separação reinante no conceito de pessoa. E mais ainda, não só uma superação no nível do discurso objetivante (feito pelo *Eu*), mas do próprio discurso como tal que sequer faria algum sentido no caso de um suposto *Eu* discursando para *si mesmo* a partir da ideia que, desde si mesmo, faz do Tu ou do Outro ou do todo da realidade. A radicalidade do pensamento de Ebner pode ser assim resumida: todo discurso do Eu, sobre o que quer que seja, sempre será um discurso sobre uma coisa morta. A terceira pessoa nunca será uma pessoa real no sentido de realidade espiritual. Falar de/sobre alguém ou falar de/sobre uma pedra (por exemplo) não tem diferença alguma, é só o *Eu* - na sua solidão - sem Tu (Dulosigkeit des Ichs).

A propósito da *persona* como máscara é oportuno aqui mencionar que Ebner chamou de *teatro do pensamento* o empreendimento filosófico do Idealismo; e isso pelo simples fato de que sempre e quando o Eu se vê confrontado com a vida pura simples do ser humano vivente, corporal e mortal, tudo isso (tudo o que o Eu pensa) sucumbe juntamente com esse Eu pensante. A morte é o fim do teatro do pensamento porque é o fim da representação usando máscara. (EBNER, 1963b, p.164). O *Eu* humano só encontra o seu real significado ao ser libertado, despossuído de si mesmo, desvestido da representação ilusória ou teatral que *mascaradamente* fazia ou faz de si mesmo. Para os pensadores dialógicos, o único que pode libertar o Eu de seu solipsismo não é o *Outro*, pois todo *Outro é pensado pelo Eu*; o único que escapa ao "pensado pelo próprio Eu" é o Tu!

> A verdadeira existência do Eu não se encontra na relação para consigo mesmo, mas na sua relação com o Tu, com o não-Eu. Quando o Eu se abstrai do Tu não existe nenhum Eu em primeira pessoa do singular, mas tão somente o Eu como ideia em terceira pessoa (EBNER, 1963, p.40).

"O 'é' da terceira pessoa expressará sempre um impessoal objetivado, seja uma coisa, seja um homem, seja Deus. Pode ser qualquer "sujeito", como dizia Esposito. No "é-frase" (*Ist-Satz*) se encontra o Eu em relação com seu objeto,

com sua ideia, com seu si mesmo". Conferir à terceira pessoa (Ele) qualquer outro lugar continuará sendo um artifício retórico empregado pelo Eu. A forma pessoal da realidade divina para com o homem é "és-frase" (*Bist-Satz*), só captada na interioridade da oração. (EBNER, 1963a, p.772, 755, 833, 913).

Aqui se poderia contestar que a alusão ao (a um) *Tu* divino já deixou de ser filosofia e está adentrando mais bem o campo reivindicado pela teologia. Com efeito, não é de se estranhar que os pensadores do diálogo não tenham sido devidamente considerados como filósofos por vários filósofos porque, a estes, aqueles se lhes parecem demasiado teólogos; e que tampouco foram devidamente considerados pelos teólogos, porque, a estes, aqueles se lhes parecem demasiado filósofos! Mas o que eles disseram, ao seu modo e maneira, é que a despotencialização da autoapropriação ou da autorreferencialidade do *Eu* humano só tem lugar concreto e possível num nível existencial mais profundo anterior ao nível gramatical discursivo da terceira pessoa. Quando o *Eu* originário divino (nas e das Escrituras judaico-cristãs) fala ao ser humano não utiliza a forma linguística da terceira, mas sim a da primeira pessoa, falando à (uma) segunda pessoa: "onde estás tu?" (Gn 3,9); "onde está o *teu* irmão?", "que fizeste?" (Gn 4,9).

Quando o interpelado pelo *Eu* divino, o *Tu* humano, responde à interpelação divina, se dá conta de seu verdadeiro Eu, do Eu que encontrou seu verdadeiro Tu. Sem o Tu real, o que há é um Eu irreal falando algo consigo e para consigo mesmo. Sem o *Tu*, tanto a primeira quanto a terceira pessoa caem no vazio. É justamente isso que os pensadores do diálogo, especialmente Ebner, quiseram sublinhar: sem o *Tu* divino, o *Eu* humano não consegue autoperceber-se, e, por conseguinte, libertar-se de seu solipsismo, de seu autoencarceramento, não consegue curar-se da sua "enfermidade para morte" (*Krankheit zum Tode*), como diz Ebner parafraseando o título de uma conhecida obra de Kierkegaard. (EBNER, 1963b, p.175). Toda enfermidade espiritual consiste no *Eu* humano sem *Tu*, no *Eu* solitário que não encontrou o seu *Tu* nem pode produzi-lo desde si mesmo. (EBNER, 1963b, p. 145, 146, 155, 156, 223, 730).

Desde essas breves observações fica claro que a forma verbal do discurso sistemático teológico, filosófico e científico, com pretensões de verdade e universalidade, é a da terceira pessoa. Essa terceira pessoa do discurso, que a primeira pessoa (o escritor, o conferencista, o palestrante, o pregador, etc.) faz a uma segunda pessoa (seus destinatários, leitores, ouvintes, assembleia), é o "algo" sobre o que ou sobre quem se fala. O não-pessoal (objeto do discurso) está sim "presente" na primeira pessoa (que discursa, o Eu), mas nunca está existencialmente presente no discurso como realidade espiritual/pessoal (como Tu). O *de quem ou de que se fala* em terceira pessoa nos remete à forma universal do discurso teórico. Por isso, o discurso filosófico de Esposito *sobre a* terceira pessoa só pode ser feito, filosoficamente, *em terceira pessoa*.

"Recuperar o impessoal", a não-pessoa na pessoa seria, filosoficamente, uma redundância se não atentássemos para o problema da determinação semântica das sentenças composicionais do discurso filosófico. Neste, a terceira

pessoa (sujeito) aparece como uma substância ontológica de predicados (atributos e relações) como se já estivesse semanticamente definida de modo claro.

Vejamos a forma do discurso filosófico (e científico) em terceira pessoa e a determinação semântica das sentenças teóricas constitutivas desse discurso. Em princípio pode parecer que estamos fugindo do tema, pois estávamos às voltas com a compreensão de pessoa e de impessoal/terceira pessoa/não-pessoa, presente ou atuante na primeira pessoa (*Eu*). Mas a pergunta é: que clara compreensão temos ou teríamos da terceira pessoa/impessoal do discurso se não questionássemos a inteligibilidade dos enunciados teóricos feitos em terceira pessoa?

Sentenças teóricas composicionais são regidas pelo Princípio de Composicionalidade, segundo o qual uma sentença é determinada semanticamente (seu significado) pela determinação semântica (significado) dos seus respectivos componentes subsentenciais. Uma sentença tal como: "a terceira pessoa é impessoal" é uma sentença composicional (S é P). Seus componentes subsentenciais são "terceira pessoa" e "impessoal". Em tese, se sei o que significa "terceira pessoa" e se sei o que significa "impessoal", a sentença estaria, então, semanticamente determinada. Mas, se o significado do termo subsentencial "terceira pessoa" correspondesse ao (mesmo) significado do termo subsentencial "impessoal" (já que nada há de impessoal senão na terceira pessoa), então a sentença seria ou uma tautologia ou uma contradição. A questão é: existe terceira pessoa que não seja impessoal? Se sim, qual? Se não, então que necessidade há de se insistir tanto no caso?

A "terceira pessoa" pode ter uma infinidade de predicados - atributos e relações. Mas esses atributos e relações já pressupõem que a "terceira pessoa", o sujeito da sentença composicional, esteja (de algum modo) semanticamente determinada, caso não estivesse não saberíamos aplicar a ela os (seus) atributos e relações.

Analiticamente falando, é claro que há um problema ontológico na definição semântica das sentenças composicionais estruturadas linguística e gramaticalmente na forma de sujeito-predicado.

Se pensamos, por exemplo, em Aristóteles e consideramos com ele que o que é, a essência, se diz pela categoria primeira de substância, temos que supor que os atributos ou acidentes da substância só têm lugar e razão de ser, portanto, inteligibilidade, a partir da substância, de modo que esta, em princípio, não necessita dos (seus) acidentes/atributos para ser o que é (caso contrário, aqueles não seriam *acidentes*). No entanto, se prescindíssemos de todos os acidentes, como estaria ou poderia estar semanticamente definida/determinada a substância?

Poder-se-ia evocar aqui o Princípio do Contexto para determinação semântica de sentenças teóricas. Segundo este princípio, uma sentença composicional (S é P) só é compreendida e determinada no seu valor semântico no contexto de muitas sentenças. Mas se as muitas sentenças continuam predicando atributos e relações de um mesmo sujeito/substância, o problema não se resolve. E se

no contexto das muitas sentenças se diz, então, o que o algo/sujeito/substância não é, a fim de se chegar ao que o algo/sujeito seja ou devesse ser (como que por exclusão), tal percurso retórico não poderia ser realizado senão sob o mesmo pressuposto de que já se sabe ou se pressupõe de antemão o que o algo/sujeito/substância significa bem como o significado do que se está predicando!

3. O *impessoal* universal como operador teórico universal de verdade de sentenças declarativas

O tema que aqui nos ocupa se situa no interior de uma imensa temática de alta complexidade elaborada por L. Puntel em diálogo crítico com alguns filósofos da linguagem com vistas à reelaboração semântica da linguagem/teoria filosófica. Nosso foco será apenas o ponto de partida para formulação do operador teórico de sentenças declarativas empregadas no discurso filosófico.

Da análise do fenômeno da enunciação, de Benveniste, recordamos que enunciar significa dizer algo. Na linguagem normal a forma comum de um enunciado é a composicional: S é P (exemplo: "A terceira pessoa é impessoal"). Sentenças não composicionais, sem a estrutura sujeito-predicado, são chamadas "primas". Por exemplo, em português dizemos simplesmente "neva!" (com o significado de "estar nevando agora"). Nas línguas em que um "sujeito" é necessário que apareça, como em inglês "*it* snows!" ou em alemão "*es* schneit!", tal "sujeito" (it, es) é anteposto à sentença sem que designe algum sujeito particular ou determinado, senão que antes possui uma conotação universal, como um *x* indeterminado que, por sua vez, determina a sentença. Vejamos o exemplo do "es" com a gramática alemã.

A gramática alemã Duden explica o 'x [=es]' das sentenças primas em conexão com os *impersonalia*, os verbos "impessoais", da seguinte maneira:

> "Impessoal" é uma designação tradicional para verbos (variantes verbais), que não geram nenhuma vaga para o sujeito ou exigem o uso do pronome impessoal ["es"] como sujeito, não atribuindo ao sujeito, no entanto, nenhum papel semântico claro. Sendo assim, entra em questão como forma pessoal somente a 3ª pessoa do singular. Como o pronome impessoal no papel de sujeito de um verbo impessoal não possui qualquer função indicativa, ele é chamado de pseudoativo (um sujeito formal) (DUDEN, 2005, p.413 *apud.* PUNTEL, 2011, p.177-178).

É interessante notar que justamente por não se atribuir ao pronome pessoal/sujeito em terceira pessoa "es" nenhum papel semântico claro (determinado) é que ele se revela como determinante do valor semântico da sentença. Puntel, de sua parte, reelabora esse potencial semântico determinante que a terceira pessoa exerce nas sentenças primas estendendo-a, por assim dizer, à universalidade do *operador teórico*[10] que rege todas as sentenças declarativas -

10 "Os três operadores fundamentais, que articulam a relação entre o espírito e o mundo, são o teórico, o prático e o estético. Pode-se dizer que as dimensões da teoricidade, da praticidade e da esteticidade constituem as três dimensões fundamentais dessa relação. Examinadas mais de perto, as três dimensões se revelam como três dimensões diferentes *de exposição do mundo*. (PUNTEL, 2008, p.408).

na medida em que estas são ou forem tomadas *comodamente* como (se fossem) sentenças primas.

> Esse "x [= es]" não é nenhum sujeito no sentido da estrutura sentencial "sujeito-predicado", mas, não obstante, constitui um "indicativo" geral de uma dimensão que se articula de modo indireto em *todas* as sentenças teóricas; essa dimensão é o universo irrestrito do discurso, que, determinado mais precisamente, pode ser designado como a dimensão primordial do Ser (PUNTEL, 2011, p.179).

Ao falar de "uma dimensão que se articula de modo indireto em *todas* as sentenças teóricas", Puntel se pergunta pela forma lógica dessa dimensão, e chega ao operador universal de verdade das sentenças teóricas: "é o caso que*...*". Anteposto o operador teórico à sentença, esta sentença *inteira* se torna o complemento. Ao dizer que essa dimensão é "o universo irrestrito do discurso" se diz que ela alude ao universal da realidade como tal e como um todo, a tudo o que pode ser tratado pela teoria filosófica com seus enunciados teóricos declarativos. Assim, "a dimensão primordial do Ser" está sempre (pre)suposta em todas as sentenças que declaram/expressam (dimensão lógico-semântica) fatos do mundo (dimensão ontológica).

Wittgenstein, em seu Tractatus Logico-Philosophicus, intuiu esse operador teórico universal de sentenças ao dizer: "Que haja uma forma proposicional geral é demonstrado por não poder haver proposição alguma cuja forma não tivesse sido possível antever (isto é, construir). A forma proposicional geral é: "as coisas estão assim"; ou "é o caso que assim e assim" - *Es verhält sich so und so*. (PUNTEL, 2008, p. 119). Dizer: "é o caso que assim e assim", equivale a "é verdade(iro) que (é) assim e assim". Uma sentença verdadeira é aquela que diz que as coisas são/estão/se comportam assim e assim e as coisas são/estão/se comportam assim e assim (Ibid., p. 201). Considerando que o operador de verdade de sentenças teóricas (é o caso que...) não se refere a nenhum sujeito e a nenhum predicado (ente ou fato) particulares, segue-se que a própria linguagem se autodetermina a partir da dimensão primordial do Ser.

A dimensão primordial do Ser fica mais evidenciada nas sentenças que já são gramaticalmente primas. Quando se trata, porém, de sentenças composicionais, que constituem a nossa linguagem natural, é preciso, então, lançar mão de um artifício para concebê-las ou transformá-las (comodamente) em sentenças primas. Assim, a sentença "A terceira pessoa é impessoal", regida agora pelo operador teórico universal de verdade, tem a seguinte forma: "É o caso que a terceira pessoa é impessoal". Note-se que que a determinação semântica da sentença teórica - com pretensão de verdade e universalidade própria do discurso filosófico, como "A terceira pessoa é impessoal", foi dada por uma forma em terceira pessoa (operador teórico) muito mais abrangente, porque determinante de todas as sentenças teóricas. Assim seria igualmente a determinação semântica de sentenças teóricas tais como: "é o caso que a primeira e a segunda pessoa são propriamente pessoais".

O operador teórico universal ("é o caso que...") traz consigo o todo da realidade, o universo ilimitado do discurso, que abarca, supera e dá (um) sentido semântico determinado àquela ontologia do ente enquanto ente calcada na categoria de substância (com seus acidentes/predicados/atributos/relações).

O mais importante que queremos sublinhar aqui, com Puntel, é que a forma do operador teórico (é o caso que...) é justamente a da terceira pessoa. Mas esta terceira pessoa do operador teórico não é simplesmente aquela terceira pessoa (substância/sujeito) da forma das sentenças teóricas S é P, nem a "terceira pessoa" gramático-pronominal objetiva ou objetivada (Ele/Isso). Não é um sujeito-substância determinado de quem se predicam atributos e relações, nem muito menos um predicado/atributo de um tal sujeito.

O tema filosófico "terceira pessoa" - título da obra de Esposito - é desenvolvido por ele num discurso em terceira pessoa, no qual a terceira pessoa do (seu) discurso é tanto a terceira pessoa/impessoal da forma do discurso filosófico (e científico), como também o tema/objeto de que está tratando. A não distinção analítica entre o universal da terceira pessoa como operador teórico universal de verdade das sentenças teóricas e o particular do tema que ele está tratando pode gerar uma grande confusão no momento de semanticamente determinar "a terceira pessoa" sem poder deixar de fazê-lo (uma vez mais) em "terceira pessoa".

Algo semelhante poderíamos dizer também dos pensadores do diálogo. Todo discurso filosófico acerca da relação Eu-Tu-Ele/Isso continua sendo discurso em terceira pessoa. E quando chega o momento de conferir um estatuto semântico ao Eu, ao Tu, ao Ele/Isso tal determinação reclama, para além da relação, o todo da realidade na qual eu sou, tu és, ele/isso é, e a própria relação é o que é.

O operador *teórico* de sentenças declarativas rege, em última instância, todos os discursos enquanto estes pretendam com suas sentenças ser verdadeiros e universais. A filosofia é uma ciência teórica, cujo teorizável é o universo ilimitado do discurso, que, como tal, é condição (ontológico-linguístico-impessoal) para determinar o significado tanto de pessoal como de impessoal. Com Puntel, a terceira pessoa, como operador teórico, está antes/anteposto a todo enunciado que se pretenda compreensível/determinado semanticamente.

Não se trata, portanto, de recuperar o impessoal na pessoa ou a partir da pessoa, mas de situar o impessoal e a pessoa no todo da realidade, no universo ilimitado do discurso. Na verdade, o mecanismo excludente e reificante do/no conceito de pessoa, observado por Esposito, é justamente o que os pensadores dialógicos chamaram de Ele/Isso, de terceira pessoa, pois o *conceito* de pessoa (como qualquer outro conceito) sempre será um *Isso* impessoal!

A crítica que faz Esposito à noção de pessoa, definida ao modo de um sujeito de posses, é pertinente no sentido de que pessoa não pode ser definida pelo verbo *ter* na relação com coisas, mas antes pelo verbo *ser-com-outros* e, desde aí, pelo verbo reflexivo *tonar-se*.

Tudo isso revela o quão complexo é a questão colocada por Esposito em torno à terceira pessoa. Para Benveniste é a forma verbal do enunciado, para Buber e Ebner é o Isso/Ideia/Objeto/Algo "morto" do discurso do Eu. Para Puntel é a forma universal da determinação das sentenças teóricas constitutivas do discurso filosófico (não só o de Buber e Ebner, mas também do discurso filosófico de Esposito).

Considerações finais

A amplitude do tema "terceira pessoa" é incomensurável. Por mais que tomássemos dezenas de outros filósofos, veríamos que tanto o discurso filosófico deles quanto o discurso que faríamos acerca de ou a partir (dos discursos) deles, continuariam todos eles sendo fundamentalmente discursos em terceira pessoa com pretensão de universalidade e de verdade.

Benveniste elaborou seu discurso sobre o fenômeno da enunciação; Buber e Ebner sobre a relação Eu-Tu; Lévinas sobre o outro/ele; Esposito sobre o dispositivo imunitário da pessoa contrapondo a este a terceira pessoa/impessoal; Puntel sobre o operador teórico de verdade das sentenças declarativas..., todos eles têm em comum a forma lógico-argumentativo-teórica do discurso científico-filosófico em terceira pessoa, ou seja, tudo que se diz, também sobre a terceira pessoa, é dito na forma verbal da terceira pessoa e, em última instância, determinado semanticamente na e pela terceira pessoa.

Com Ebner poderíamos dizer que a principal "máscara" da tradição filosófica ocidental é justamente o dispositivo "terceira pessoa" enquanto figura da objetivação conceitual ou ideia. A dicotomia ou separação no conceito de pessoa (racional x corporal/biológico) só faz sentido no discurso abstrato conceitual, no distanciamento de si mesmo que a razão opera para definir e/ou definir-se, e, então, expressar tal definição na linguagem lógico-racional-discursiva da terceira pessoa. E, assim, compreende-se que a instância definidora do ser-pessoa deveria ser a da sua racionalidade, a da sua capacidade reflexiva, a do seu pleno poder de autocompreensão, de autodeterminação, não a da sua corporeidade biológico-vivente; todo aquele que não fosse capaz de dizer para si mesmo e para os outros quem é, ficava destituído do pleno estatuto de ser (uma) pessoa, ou, em outras palavras, ficava relegado ao estatuto típico da terceira pessoa (não-pessoa) ou da pessoa terceira (nem um pleno Eu nem um pleno Tu) como apontou Esposito.

Quando Esposito nos fala em romper com o dispositivo imunitário excludente da pessoa pela via da terceira pessoa ou do impessoal a fim de reaver "o homem que não coincide com a pessoa nem com a coisa [...], este *unicum*, singular e plural, que remete à ainda insondada figura da terceira pessoa" (ESPOSITO, 2009, p.216), é preciso sublinhar que o homem não coincide com o conceito/ideia de homem, de pessoa, de coisa, de impessoal, de vida, de alma, de razão, de corpo... A mais profunda identidade do ser humano não é captada pelo discurso conceitual, mas por um encontro que revela outra realidade espiritual, o Tu, quer seja humano quer seja divino, embora o modo de expressá-lo

seja, muito especialmente na cultura filosófico-teológica ocidental, o do discurso racional-teórico-conceitual, o *discurso* do homem sobre o homem-com-outros--no-mundo; *o discurso*, esse sim, em terceira pessoa, não só terceira pessoa como o sujeito de predicação (forma do discurso), mas terceira pessoa também como o determinante semântico (operador universal de verdade) das sentenças do discurso filosófico.

"Sem dúvida me citareis este provérbio: Médico, cura-te a ti mesmo (Lc 4, 23). Afinal teu discurso sobre o fenômeno da enunciação até o operador teórico de sentenças declarativas do discurso filosófico parece, à primeira vista, pagar o mesmo tributo que pagam todos os discursos filosóficos sobre qualquer tema/assunto". Em minha defesa eu diria somente que se percebemos o tributo que pagamos e a razão desse pagamento, então o artigo cumpriu sua finalidade e já estamos em condições de prestarmos mais atenção no quesito *inteligibilidade e* pretensão de *universalidade* dos nossos discursos!

Referências

ARRAYÁS, L. M. A. La antropología dialógica en la historia de la filosofía. In: *Revista de Filosofia Thémata*, n.39 (2007), p. 301-307.

BUBER, M. *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2003.

BUBER, M. *Eu e Tu.* São Paulo: Centauro, 2006, 3ª reimpressão - 2009. file:///C:/Users/FAJE-S~1/AppData/Local/Temp/martin%20buber-eu%20e%20tu.pdf. (Acesso em: 07 jun. 2021).

EBNER, F. *Schriften I*. Fragmente Aufsätze Aphorismen. Zu einer pneumatologie des Wortes. München: Kosen-Verlag, 1963a.

EBNER, F. *Schriften II*. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen. München: Kösel, 1963b.

ESPOSITO, R. *Tercera persona*. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

FERRAZ, F. G. Terza Persona: Esposito e a filosofia do impessoal. In: *GRIOT*, *Revista de Filosofia*, BA, v. 20, n.1, (fev. 2020), p. 264-276.

FIORIN, J. L. Uma teoria da enunciação: Benveniste e Greimas. In: *Gragoatá*, v. 22, n. 44 (set-dez. 2017), p. 970-985.

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

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

PUNTEL, L. *Ser e Deus.* Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. In: http://people.umass.edu/klement/tlp/tlp.pdf. (Acesso em 18.jun 2021).

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 30-43

DOI: 10.20911/21799024v14n2p30/2023

Democracia Deliberativa sob a compreensão de Jürgen Habermas[1]

Deliberative Democracy as understood by Jürgen Habermas

***Rafaela Alves Ferreira*[2]**

Resumo: Este estudo pretende contemplar a compreensão de democracia deliberativa a partir do pensamento habermasiano. O objetivo é investigar as possibilidades da construção de uma democracia radical tendo como base a proposta deliberativa democrática, entendendo de quais maneiras ela propõe superar os sistemas normativos vigentes em nossa contemporaneidade. Para tanto, é preciso que o marco teórico-filosófico do autor seja explorado de modo que o vejamos posteriormente de forma prática. Sendo a via comunicativa um dos pontos principais deste marco teórico e o essencial elemento para o bom andamento do projeto democrático, Habermas irá aplicá-la institucionalmente através do direito. Sua proposta encontrará meios de conciliação entre as tradições liberal e republicana, superando suas limitações, baseando-se nos resultados racionais que a deliberação pode gerar aos processos políticos e tendo o bem comum como horizonte social.

Palavras-chave: Democracia deliberativa. Teoria da ação comunicativa. Bem comum. Direito.

1 Este artigo é resultante do trabalho de monografia, apresentada ao curso de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, para obtenção do título de Bacharel em Filosofia, no ano de 2023.

2 Bacharela em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte, MG.

Abstract: This study aims to contemplate the understanding of deliberative democracy based on Habermasian thought. The aim is to investigate the possibilities of building a radical democracy based on the deliberative democracy proposal, understanding the ways in which it proposes to overcome the normative systems in force in our contemporary world. To this end, the author's theoretical-philosophical framework needs to be explored so that we can see it in practice later on. Since the communicative way is one of the main points of this theoretical framework and an essential element for the smooth running of the democratic project, Habermas will apply it institutionally through the law. His proposal will find ways of reconciling the liberal and republican traditions, overcoming their limitations, based on the rational results that deliberation can generate for political processes and with the common good as its social horizon.

Keywords: Deliberative democracy. Theory of communicative action. Common good. Law.

Introdução

O termo "democracia" descreve muito mais do que a ideia de um sistema de governo, ele indica também um modo de ser e de pensar (ABBAGNANO, 2012, p. 277-278). Ao longo da história, a democracia vem se constituindo como uma atitude política de luta contra sistemas governamentais opressores – assim como foi na luta contra o absolutismo e o totalitarismo. A via democrática se propõe como uma alternativa que preza pela expressão política do corpo social. Liberdade e igualdade são alguns dos princípios que sabemos ser cruciais para o sustento da democracia.

A temática permanece em constante destaque, extrapolando os estudos acadêmicos e sendo, inclusive, discutida popularmente. A pergunta recorrente nas últimas décadas é pela fragilidade dos governos democráticos. Algumas razões podem ser citadas como justificativa dessa questão, a saber, um descontentamento popular mediante as conjunturas políticas, a falta de representatividade, irresponsabilidades eleitorais, falta de transparência nos procedimentos políticos e, por conseguinte, a desconfiança dos cidadãos em seus governantes (ERCAN; GAGNON, 2014, p. 1).

É possível uma democracia que possibilite a participação social como um todo? Isto é, uma democracia em que os cidadãos se vejam atuantes nos processos democráticos, e não alheios a ele. Bem como, é viável que reavaliemos as estruturas dos nossos sistemas políticos atuais?

Ora, mediante a essas questões, o presente artigo se propõe a investigar o que o filósofo alemão Jürgen Habermas propõe como novo paradigma democrático, a saber, sua compreensão de uma democracia deliberativa. A partir da relação entre duas tradições normativas de democracia, o autor traz como proposta uma democracia baseada em processos comunicativos institucionalizados, isto significa que:

> o conceito de uma política deliberativa só ganha referência empírica quando fazemos jus a diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não apenas por entendimento mútuo de caráter ético, mas também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes (HABERMAS, 2007, p. 285).

A proposta habermasiana redireciona as tensões presentes entre o modelo liberal e o modelo republicano de democracia, sendo assim, o autor propõe superá-los segundo a avaliação de seus fundamentos, aproveitando pontos congruentes e criticando suas limitações. Estas, portanto, serão as primeiras compreensões de nosso percurso. Posteriormente, em um segundo momento, é importante explorar o marco teórico-filosófico do autor, dessa forma, a teoria da ação comunicativa nos servirá de modo que a vejamos como essencial para o bom andamento do projeto democrático, pois Habermas irá aplicá-la institucionalmente através do direito. Por fim, em um último momento, veremos que construção de uma democracia requer não somente um Estado de direito, mas sim um Estado *democrático* de direito. Seu pensamento nos dirige à necessidade de compreensão do tempo presente, de maneira que, repensemos como estamos nos constituindo enquanto sociedade democrática.

1. Modelos democráticos normativos: liberais e republicanos

Habermas diz que democracia é um projeto (HABERMAS, 1997b, p. 257). Sendo um projeto, todos nós, cidadãos responsáveis, precisamos zelar por seu bom desenvolvimento. Enquanto sociedade, percebemos a necessidade de um modelo estrutural de organização que inclua a todos livre e igualmente. O modelo democrático de organização social nos aproxima dessa forma de coexistir em liberdade e igualdade, porém sempre carece de manutenções, justamente por ser um projeto.

Antes de chegarmos, de fato, a compreensão da proposta habermasiana – que tem por pretensão superar as dificuldades presentes no paradigma social dos modelos normativos de democracia – é importante, então, que conheçamos esses modelos. Habermas tem como ponto de partida as concepções republicana e liberal de democracia, explicando-as a partir dos conceitos de "cidadão do Estado" e "direito", bem como à luz da formação da vontade e dos processos políticos. Veremos esses modelos como antagônicos, justamente porque possuem princípios políticos bem distintos, partindo da discussão estadunidense entre comunitaristas e liberais.

1.1 Modelo liberal

A primeira e mais notável diferença entre os modelos, de acordo com Habermas, reside no processo democrático. Na concepção liberal, o processo democrático tem a função de submeter o Estado aos interesses da sociedade, sendo assim, ele servirá apenas como administrador público, de modo que exista uma lacuna entre sociedade civil e Estado, isto quer dizer que ambos são vistos

de maneira separada e, por esse motivo, a sociedade liberal não é intrinsecamente política.

Podemos destacar duas características principais e basilares para compreendermos o modelo liberal, são elas: um Estado administrador – que, como vimos, tem o dever de suprir as expectativas dos indivíduos – e uma sociedade de mercado – que terá suma importância na vivência e no papel de cidadão do Estado (HABERMAS, 2007, p. 278).

Os cidadãos da sociedade liberal são esse conjunto de sujeitos individuais que vivem neste sistema de circulação, assim chamado, sociedade. Neste contexto, ela é pautada por leis de mercado, porquanto o papel de cidadão compara-se mais ao de um consumidor do que ao de sujeito político, participante e constituinte de um todo social. A questão do direito está diretamente vinculada ao status de cidadão do Estado. Recebe este título àquele que dispõe de direitos individuais perante o Estado e a sociedade. Nota-se que os direitos predominantes são os direitos subjetivos – que são aqueles que priorizam os direitos individuais do cidadão perante o poder público – e na posse desses direitos os cidadãos tem a possibilidade de defender seus interesses e contar com a proteção do Estado.

Mediante essas questões, a participação dos cidadãos, no que se refere ao poder estatal, se dará em uma relação onde o Estado tem o dever de proteger os cidadãos desde que eles lutem por seus interesses e estejam orientados pela lei. Os demais direitos políticos tem por objetivo facilitar a manifestação dos interesses particulares dos indivíduos. Se validados, tais projetos individuais podem ser conciliados aos demais, convertendo-se em vontade política. Não obstante, a formação da vontade não é uma característica marcante no modelo liberal, justamente pela primazia dos direitos subjetivos. Logo, a formação democrática da vontade exercerá sua função social através da legitimação do exercício do poder político (HABERMAS, 2007, p. 289).

Quando tratamos de exercício do poder político e da formação da opinião e da vontade dos cidadãos, estamos nos referindo aos aspectos de um processo democrático. Na proposta liberal, os processos democráticos se realizam através de eleições gerais representativas e decisões parlamentares. As eleições universais e igualitárias promovem os ajustes e as mediações entre conflitos de interesse. A via eleitoral será a única ponte (da política) entre sociedade e Estado, visto que o modelo liberal considera impossível a união plena entre ambos e não concebe outras formas de anular esse distanciamento. Por este motivo, a formação da vontade será apenas uma forma constitucional de precaver e garantir que o poder estatal será usado em favor dos interesses dos indivíduos. Habermas compreende que essa precaução se expressa pelos direitos fundamentais, pela divisão de poderes e pela vinculação da administração à lei (HABERMAS, 2007, p. 287).

Em síntese, podemos caracterizar o modelo liberal como uma proposta onde:

> O centro (...) não é a autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade dos cidadãos produtivamente ativos (HABERMAS, 2007, p. 288).

1.2 Modelo Republicano

Na compreensão republicana, a política tem um papel fundamental para a sociedade, pois possui caráter constitutivo do conjunto social, isso quer dizer que ela não só contribui, mas é crucial para o processo de coletivização, ou seja, para que a sociedade possa se compreender como um todo social unitário. Portanto, a política não apenas exerce função mediadora, mas permeia a sociedade viabilizando a autocompreensão ética dos cidadãos. Essa práxis de auto-compreensão, ou auto-organização, refere-se justamente à sociedade que atua sobre si mesma, de forma que a base social não dependa da administração pública e a comunicação se mantenha distante do âmbito estatal e das estruturas de mercado. Neste sentido, Habermas afirma que "o processo político tampouco desempenha uma função mediadora entre Estado e sociedade, já que o poder estatal democrático não é em hipótese alguma uma força originária" (HABERMAS, 2007, p. 280).

Na esfera do direito, o cidadão possui direitos positivos, que são aqueles que garantem a participação e comunicação política do cidadão em uma práxis comum. Logo, o papel do cidadão é político, participativo e atuante. O exercício da cidadania faz dos indivíduos sujeitos responsáveis e membros integrantes de uma comunidade onde todos são, por lei, livres e iguais. O processo político assegura a execução dos direitos civis e atesta a liberdade necessária para a existência de uma autonomia que preexiste à política em si.

Na concepção republicana o Estado é compreendido como uma "associação jurídica dos cidadãos conscientes de sua vinculação" (LUCHI, 2006, p. 76), portanto, ele não exerce função mediadora ou administradora, pois devido a sua auto-organização, os cidadãos são parte constituinte do Estado. Por conseguinte, um processo político que promove a inclusão da opinião e da vontade exige que os cidadãos sejam mais zelosos quanto aos acordos mútuos, a fim sejam devidamente orientados ao bem comum. Sendo assim, na sociedade republicana, o poder estatal não se caracteriza como força originária, sendo que, de acordo com Habermas, a força originária deste modelo funda-se no "poder gerado comunicativamente em meio às práxis de autodeterminação dos cidadãos do Estado e legitima-se pelo fato de defender essa mesma práxis por meio da institucionalização da liberdade pública" (HABERMAS, 2007, p. 280).

Habermas acredita que a "democracia é sinônimo de auto-organização política da sociedade" (HABERMAS, 2007, p. 287), logo, a partir dessa constatação percebemos que o modelo republicano possui características que se aproximam mais deste ideal de práxis consciente e autodeterminada.

1.3 Delineando os limites entre os modelos republicano e liberal

Compreendendo as especificidades dos modelos democráticos, Habermas determina as limitações e déficits encontrados em cada uma das propostas, destacando também suas qualidades, a fim de justificar a necessidade de um terceiro e novo modelo democrático.

Como um aspecto positivo do modelo republicano ele destaca a auto-organização social. Um processo político que considera a formação da opinião e da vontade dos cidadãos, na visão do autor, é fator crucial. Essa perspectiva – a de fortificar o coletivo – fortalece a ideia de que todos os membros estejam envolvidos em acordos mútuos, agindo comunicativamente, sem que estes acordos sejam pautados apenas em negociações de interesses individuais opostos. Em contrapartida, Habermas enxerga o projeto republicano como demasiado idealista. A condução dos discursos apenas pela via ética torna o processo democrático dependente da virtude dos cidadãos, sendo assim, todos precisariam estar voltados ao bem comum. Contudo, mesmo a política não pode ser reduzida aos discursos éticos. Essa motivação para que os cidadãos sejam sujeitos conscientes e cooperativos em sua práxis comum deve ser autêntica – no sentido de que os membros procedam de determinada maneira porque compreendem seus próprios motivos e razões, sem que ocorra imposição de norma jurídica.

Já no modelo liberal a via comunicativa fica em déficit. A relação entre cidadão e Estado pode ser condicionada a um princípio mercadológico, ou seja, o cidadão torna-se semelhante ao cliente que busca reaver do Estado aquilo que lhe cabe, de acordo com o cumprimento de seus deveres, logo, a crítica de Habermas ao modelo liberal se encontra nesse risco de "privatização da cidadania" (OLIVEIRA, 2017, p. 6). Apesar disso, os liberais desconsideram os riscos que o capitalismo oferece às bases da democracia. É importante refletirmos que na contemporaneidade "a economia se afirma cada vez mais de modo autônomo em relação aos outros mecanismos de integração social: poder e solidariedade. Contudo, o avanço do capitalismo não significou, em muitos casos, o desenvolvimento do Estado democrático de direito" (OLIVEIRA, 2017, p. 6).

A proposta habermasiana visa uma política deliberativa, portanto, sob a ótica do autor, é necessário ao sistema político o reconhecimento das diversas formas comunicativas constituintes da complexidade e da diversidade cultural das sociedades contemporâneas ocidentais, não somente por uma ética de auto-entendimento mútuo, mas também por meio do estabelecimento de acordos, pela verificação da coerência jurídica, pelo uso do mecanismo racional, e por uma fundamentação moral.

2. Horizonte comunicativo – teoria da ação comunicativa

Em busca da concepção de política deliberativa, é importante que passemos à compreensão do horizonte comunicativo habermasiano, pois este será o referencial teórico de sua filosofia. Como um bom membro da Escola de Frank-

furt, Habermas analisa as estruturas racionais da ação tendo como objetivo compreender a dinâmica social contemporânea, para tanto, Habermas o fará a partir de uma teoria da ação comunicativa.

O primeiro e essencial elemento nos processos de comunicação será a linguagem. Para Habermas, a linguagem está ligada à práxis social. Ela pode ser conceituada como um elemento processual da comunicação intersubjetiva, onde o enfoque principal é o proferimento. Portanto, a linguagem é um primeiro pilar para a comunicação. O segundo elemento importante é o entendimento. Ele é o *telos* inerente à linguagem. O entendimento ultrapassa o nível da compreensão gramatical, possuindo um conteúdo normativo, isto é, falante e ouvinte se entendem sobre algo no mundo. A racionalidade comunicativa, portanto, se baseia nessa "relação intersubjetiva que assumem os sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles se entendem entre si sobre algo" (HERRERO, 1986, p. 17). Uma vez que falte entendimento, Habermas abre a possibilidade do discurso, que é onde serão avaliadas as pretensões à verdade e à correção normativa.

A ação comunicativa possui uma importante estruturação interna sendo que, portanto, a linguagem enquanto *medium* da comunicação tem de possuir caráter ilocutivo – que se refere ao ato de fala cujo enunciado possui significado e, para além disso, visa o entendimento das partes. Também é importante que haja um sistema referencial comum entre os sujeitos para que as partes do diálogo possam expor seus proferimentos – seja sobre algo objetivo, subjetivo ou normativo. Os proferimentos levantam quatro pretensões de validade, sendo que a primeira se refere à verdade dos conteúdos enunciados, a segunda verifica a correção do contexto normativo, a terceira diz sobre a veracidade, ou seja, se intenção pretendida foi alcançada e, por último, a compreensibilidade do sistema simbólico usado. A qualidade dos atos de fala, isto é, a sua capacidade de convencer ou mesmo de tornar aceitável uma proposta feita por uma das partes, requer dos ouvintes e falantes o reconhecimento da validade das pretensões levantadas.

2.1 Mundo da vida

A partir da compreensão de como a comunicação se move no horizonte social, poderemos entender como esses conceitos são explorados, agora de maneira mais prática, naquilo que Habermas chama de "mundo da vida". Podemos definir o mundo da vida como o horizonte contextual dos sujeitos. É neste horizonte onde os indivíduos se movem, agem, solucionam os problemas levantados pelos integrantes da comunidade, etc. Sendo assim,

> o mundo da vida é introduzido como correlato dos processos de entendimento, pois os sujeitos que agem comunicativamente entendem-se sempre no horizonte linguístico de um mundo vital partilhado por eles [...] a linguagem é assim constitutiva do mundo da vida (HERRERO, 1986, p. 20).

Ademais, podemos defini-lo, como um reservatório cultural. Isso quer dizer que, nele se abrigam as crenças, costumes e compreensões geracionais, enfim, todo o aparato contextual e cultural que foi conservado por uma comunidade, e será transmitido aos sujeitos que circulam no mundo da vida.

O mundo vital se exprime em quatro principais componentes estruturais: a linguagem, a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade. Para Habermas, a cultura atua como armazenadora do saber, pois é de onde os participantes da comunicação extraem interpretações enquanto se entendem sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas por meio das quais os indivíduos podem regular sua participação e pertença em grupos, agindo em solidariedade. Já o componente da personalidade se define como as atribuições necessárias de um sujeito capaz de linguagem e ação, capacitando-o para afirmar sua própria identidade. Por conseguinte,

> a cultura se renova através da reprodução cultural que permite a continuidade e o crescimento do saber. A sociedade se reproduz através da integração social, isto é, a coordenação da ação segundo regras reconhecidas intersubjetivamente, e da produção de solidariedade dos grupos pela aquisição de capacidades generalizadas de ação. A pessoa se reproduz na socialização, isto é, mediante o processo de formação da identidade pessoal e da responsabilidade social (HERRERO, 1986, p. 21).

Até este momento compreendemos a linguagem enquanto *medium* social estruturante do mundo da vida e o entendimento como o *telos* inerente à linguagem. Contudo, por vezes os sujeitos não agem tendo como finalidade o entendimento. É o que acontece quando a linguagem deixa de ser o *medium* social, possibilitando que outras estruturas tomem esse espaço no mundo da vida, isto é, quando a racionalidade comunicativa é substituída por uma racionalidade sistêmica. Mas de que modo isso acontece? Primeiramente, façamos um contraponto entre o que seria a racionalização do mundo da vida e a colonização do mundo da vida pelo sistema.

A linguagem possui um caráter universal e racional e o mundo da vida é maleável aos processos de racionalização. Essa racionalização desenvolve-se, primeiramente, no campo da ação comunicativa, à medida que a linguagem cria sua lógica interna e produz consenso baseado nas pretensões de validade fundamentáveis racionalmente. Assim, a racionalização do mundo da vida é fator que contribui para que a linguagem permaneça instituída enquanto *medium* e seja precursora de integração social.

> Esse processo configura-se como um longo percurso marcado por etapas ligadas entre si por uma lógica interna[...] através da qual a linguagem assume cada vez mais a função de comando e libera o potencial de racionalidade nela contido. O "*telos*" dessa racionalização do mundo da vida aparece quando o consenso é conseguido unicamente através do *medium* linguagem, o qual não é apenas *medium* de comunicação, mas ao mesmo tempo, sua norma imanente por causa dos pressupostos implicados (HERRERO, 1986, p. 21).

Já a "colonização do mundo da vida pelo sistema", se dará quando os pressupostos comunicacionais da linguagem – que levam ao entendimento – são substituídos por outros mecanismos coordenadores da ação, que desconsideram os valores que visam o entendimento, priorizando valores instrumentais e, dessa forma, determinando novos mediadores da comunicação: o dinheiro e o poder. Portanto, na racionalidade sistêmica as ações são orientadas pela ideia de recompensas e desvantagens, sendo assim, os sujeitos se movem orientados pelo sucesso.

A invasão e, por fim, colonização do mundo da vida é um sinal da perda dos processos comunicativos que o sustentam e, logo, do próprio agir comunicativo enquanto tipo de ação social orientado pela racionalidade comunicativa. Desta maneira, o princípio sistêmico consegue desintegrar o mundo da vida – nos parâmetros comunicativos em que o conhecemos anteriormente – e consolidar novos mediadores, o dinheiro e o poder, configurando-os como coordenadores da ação.

Consideremos, portanto, a importância da razão comunicativa para a integração social, principalmente no que se refere ao nosso cenário contemporâneo, visto que, segundo Habermas, as sociedades capitalistas possuem um déficit em seus níveis de integração social justamente porque os princípios capitalistas não se baseiam na via comunicativa. Valorizam-se os setores econômicos em detrimento dos setores sociais, sendo assim, se "[...] a economia domina sobre a política, a colonização do mundo da vida se manifesta como reificação [ou seja, coisificação ou objetificação] das relações comunicativas" (HERRERO, 1986, p. 30).

3. A proposta por uma democracia deliberativa

Após compreendermos o marco teórico de Habermas, e a importância de uma teoria comunicativa que estruture a dinâmica social, nos voltaremos, enfim, para a proposta deliberativa de democracia. A deliberação não se caracteriza apenas como uma etapa das discussões precedentes às decisões, no entanto, ela pretende justificar essas decisões, apresentando razões que possam ser aceitas por todos. Logo, o autor reúne e combina elementos dos modelos republicano e liberal de maneira diferente, a fim de construir uma teoria própria. Na teoria do discurso, Habermas estabelece um processo democrático que envolve negociações, discursos éticos de auto-entendimento e discursos morais de justiça. Veremos que alguns fatores já trabalhados anteriormente (a saber, os processos políticos de formação da opinião e da vontade, a legitimação, as noções de soberania popular e direitos individuais) agora são reunidos de modo a serem institucionalizados.

3.1 A importância do Estado democrático de direito

O primeiro desafio a se enfrentar para chegar à superação dos modelos normativos é a delimitação dos parâmetros para uma decisão democrática.

Logo, um sistema de direitos é formulado para garantir a autonomia privada e pública dos cidadãos, isso quer dizer que as noções de direitos humanos (que baseia a proposta liberal) e soberania popular (que baseia a proposta republicana) precisam ser conciliadas. Essa reorganização e conciliação entre as noções, até então antagônicas, contribuirá para que as vontades coletivas e particulares sejam complementares, portanto, não sobrepondo-se uma sobre a outra. Dessa maneira, a ideia é que o exercício dos direitos subjetivos ande conjuntamente com o exercício da autonomia pública.

Assim, Habermas estabelece que a relação entre direitos humanos e soberania popular existe por meio de uma normatividade do exercício da autonomia política, que é garantida primeiramente pela formação da opinião e da vontade, e não necessariamente através da legislação. Desse modo, a ideia central da proposta deliberativa é agregar interesses individuais e coletivos, de maneira que todos possam ser expressos igualmente. Portanto, o Estado democrático de direito deve ter como objetivo realização do bem comum, visto que o bem comum consegue expressar os interesses pessoais e também o de todos. Para tal fim, o direito e o poder político serão elementos essenciais, pois são parte da estrutura social do mundo da vida, e têm como uma de suas funções a estabilização das expectativas de comportamento. A intenção é minimizar os dissensos que interrompem a lógica do agir comunicativo.

O direito pode ser compreendido como organizador do sistema de leis da vida social. Por esta razão, ele contará com o Estado, enquanto instituição que fará com que essas leis sejam cumpridas. O Estado também possui uso legítimo da coerção, e seu papel é fundamental para que o direito seja estabelecido e organizado socialmente. Sendo assim, o Estado possui três formas de poder: o legislativo, o judiciário e o executivo. Direito e Estado unem-se na ideia de Estado de direito. Para que o direito seja de fato exercido, é necessário um poder politicamente organizado, por isso, existe a relação anteriormente dita entre poder político e direto. Este poder político vai se organizar em forma de sistema de direitos.

Para que o direito seja legítimo as leis devem ser designadas pelos cidadãos por meio da participação em discursos. Logo, essa legitimação está diretamente ligada ao estabelecimento da democracia. Surge, então, a ideia de Estado democrático de direito. Um Estado de direito que busque a efetividade da integração social, precisa ser democrático, pois apenas a via democrática garante a integração. Contudo, percebe-se que nem todo Estado de direito (ou seja, que possui um conjunto de leis, um poder político, e conta com a força do Estado) é propriamente democrático. O Estado democrático de direito se caracteriza então como "uma associação de cidadãos livres e iguais, estruturada através de condições de reconhecimento recíproco, sob as quais cada um espera ser respeitado por todos como livres e iguais" (OLIVEIRA, 2017, p. 5).

Logo, o direito encontra legitimação no próprio processo legislativo, visto que os próprios cidadãos podem considerar-se co-autores do direito. Portanto, a submissão dos indivíduos da comunidade às leis não se dá por medo da força do Estado, mas sim porque eles fazem parte deste processo legislativo. Sendo

assim, o direito é válido quando está fundamentado no processo democrático, onde as leis podem ser legítimas.

3.2 Condições para o fazer democrático e o princípio do discurso

A democracia deliberativa tem como base o que Habermas chamará de "princípio do discurso", ele afirma que: "são válidas as normas de ação as quais todos os possíveis atingidos poderiam dar seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" (HABERMAS, 1997a, p. 142). O princípio democrático se determina no princípio do discurso quando a legitimidade das leis jurídicas se dá pela possibilidade de assentimento de todos os parceiros do direito, ou seja, depende do fato de que todos possam concordar com as leis estabelecidas, mediante o processo de normatização discursiva (HABERMAS, 1997a, p. 143).

Segundo Habermas, três categorias do direito surgem do princípio democrático, são elas três formas de direitos fundamentais: a primeira forma se refere aos direitos de iguais liberdades de ação a todos os cidadãos; todos devem possuir, primordialmente, direito à dignidade, isto é, direito à liberdade, direito à vida, direito à integridade, direito à propriedade, direito à profissão, etc. A segunda forma diz respeito ao direito de cidadania, ou seja, o direito de ser parte, membro de uma comunidade de parceiros do direito. Por fim, a terceira diz sobre a postulação judicial e proteção jurídica individual.

Para que o direito alcance legitimidade a partir da participação ativa dos cidadãos como autores da ordem jurídica, Habermas incorpora outros dois direitos fundamentais: O primeiro diz respeito à ativa participação nos processos de formação da opinião e da vontade. Isso requer chances igualitárias e o exercício da autonomia política que possibilita um direito legítimo. O segundo diz de condições vitais relativas à vida social, técnica e ecológica, de forma que essa condição se aplique igualmente às demais categorias de direitos já elencadas anteriormente.

Sendo assim, soberania do povo e direitos humanos se conciliam através da simetria de participações dos sujeitos do direito, isto é, quando envolve a participação simétrica de todos nos processos de formação discursiva da opinião e da vontade, partindo de uma autonomia política e, assim, afirmando a liberdade e os direitos subjetivos, garantindo, por fim, a autonomia privada e pública.

São necessárias três compreensões características da institucionalização do processo democrático que se constrói por meio da formação política da opinião e da vontade, são elas:

> (1) a que subjaz à formação de compromissos: se discute a possibilidade de harmonizar entre si preferências concorrentes; pondera-se interesses, formar-se uma vontade geral agregada. (2) a questão ético-política acerca de nossa identidade pessoal e dos ideais que acalentamos realmente: tem lugar em discursos hermenêuticos de auto-entendimento, nos quais se forma a vontade geral autêntica (força de decisão). (3) a questão prá-

> tico-moral que nos leva a questionar a respeito do modo de agir para sermos justos; tem lugar em discursos morais de fundamentação e aplicação nos quais se forma a vontade autônoma (OLIVEIRA, 2017, p. 9).

Ademais, a institucionalização do processo democrático visa também delimitar os discursos, ou seja, perguntar sobre onde, quando, quem, e de que maneira se participa desses processos.

Considerando as condições para o fazer democrático sob a ótica habermasiana, é importante analisar também o papel das representações na democracia. Habermas adapta a forma representativa, de modo que as representações não se definam por transferência de poder, mas pela participação nos discursos. Assim, os representantes escolhidos são mais do que negociadores, pois se na perspectiva da representação pelo poder o alvo principal é a resolução de conflitos de interesses, agora enquanto participantes do discurso, os representantes tem como objetivo a fundamentação de uma legislação que exprima a vontade de todos, e por fim, o bem comum.

Portanto, a proposta de Habermas vai levantar elementos que direcionem a vivência democrática para a perspectiva do bem comum, sendo compreendido enquanto a expressão das vontades individuais e de todos, vencendo a barreira da dualidade entre autonomia pública e privada, sendo que elas encontram-se conjuntamente num procedimento democrático, constituído enquanto formação política da opinião e da vontade dos cidadãos considerados autores das leis.

Considerações finais

No presente estudo buscamos investigar o conceito de democracia deliberativa a partir do filósofo Jürgen Habermas. Analisando os dois modelos normativos de democracia – liberal e republicano – ambos à luz dos conceitos de "cidadão do Estado" e "direito", vimos que eles se apresentaram como uma base para a proposta habermasiana, de forma que o autor reinterpreta e nivela aspectos positivos e negativos, resultando em uma terceira conjuntura democrática. Habermas destaca a auto-organização social do modelo republicano como um importante fator para a constituição democrática. Contudo, a práxis ética desse modelo pode ser idealizada, pois considera que todos os cidadãos estejam orientados eticamente. A tradição liberal, diferentemente, tem como base os direitos subjetivos que para Habermas são indispensáveis, no entanto, a sociedade liberal se caracteriza como demasiado individualista e, por conseguinte, o fator da integração social fica em déficit.

Parte desse percurso é a compreensão de sua teoria da ação comunicativa, onde a linguagem se constitui como um importante pilar dessa comunicação, tendo o entendimento como o *telos*. O discurso se apresenta como ponto importante para alcançar o entendimento, visto que ele avalia as pretensões levantadas. O filósofo evidencia esses conceitos no âmbito do "mundo da vida" que fora definido como horizonte contextual dos sujeitos, servindo também como um reservatório cultural.

Possuindo o arcabouço necessário para compreendermos, de fato, a proposta por um modelo deliberativo de democracia, delimitamos as especificidades de uma escolha democrática. A fim de superar as limitações presentes nos modelos liberal e republicano, Habermas propõe a via da deliberação nos processos políticos, no intuito de alcançar resultados racionais. Para tanto, ao estabelecer uma política deliberativa, faz-se necessária não somente a presença de uma ética de auto-entendimento, mas também de relações de acordo, relações jurídicas e discursos racionais.

Habermas concilia direitos humanos e soberania do povo, de forma que os interesses individuais não se sobreponham aos interesses coletivos e vice-versa. Todos os interesses precisam ser expressos igualmente por meio dos processos discursivos de formação da opinião e da vontade. Para que essa conciliação aconteça, vimos que é necessário que o sistema de direitos garanta autonomia pública e privada aos cidadãos, além disso, os direitos subjetivos dos cidadãos são assegurados pelo exercício da autonomia pública. A partir disso, colocou-se como questão importante responder como e sob quais motivações os cidadãos se submetem a um sistema de leis. Portanto, sendo o procedimento democrático baseado na formação política da opinião e da vontade, os cidadãos não temem nem às leis, nem ao Estado, pois podem ser considerados autores dessas leis. Por outro lado, para que o direito em si seja legítimo, ele deve garantir a igualdade das liberdades subjetivas.

Desta forma, se o direito tem o bem comum como perspectiva, notamos que é crucial o estabelecimento, não só de um Estado de direito, mas sim de um Estado democrático de direito. Somente um Estado democrático de direito pode conduzir à integração e, assim, ser legítimo. Nessas condições, o bem comum é capaz de expressar a vontade geral e a vontade de cada um ao mesmo tempo, sendo essencial a efetiva participação de todos nos discursos.

Referências

Democracia. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 6ª ed. São Paulo: WMF Martins Fonte, 2012.

ERCAN, S. A.; GAGNON, J. P. The Crisis of Democracy: Which Crisis? Which Democracy?, *Democratic Theory,* New York/NY, v. 1, n. 2, p. 1-10, 2014. DOI: https://doi.org/10.3167/dt.2014.010201 Disponível em: https://www.berghahn-journals.com/view/journals/democratic-theory/1/2/dt010201.xml . Acesso em: 9 jan. 2023

FERREIRA, R. A. *Democracia deliberativa sob a compreensão de Jürgen Habermas.* 2023*.* Monografia (graduação em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE, Belo Horizonte, MG, 2023.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro:* estudos de teoria política. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia:* entre facticidade e validade I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, J. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HERRERO, F. J. Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, n. 37, p. 13-32, 1986.

LUCHI, J. P. Para uma teoria deliberativa da democracia, *Revista de informação legislativa*, Brasília, v. 43, n. 172, p. 73-83, out./dez. 2006. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/93275 . Acesso em: 21 fev. 2023.

OLIVEIRA, C. M. R. Em Busca do Bem Comum: Política e Economia nas Sociedades Contemporâneas. In: XIII Simpósio Internacional FAJE, 2017, Belo Horizonte. *Estado Democrático de Direito e Bem Comum:* uma leitura de Jürgen Habermas. Belo Horizonte: FAJE, 2017.

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 44-57

DOI: 10.20911/21799024v14n2p44/2023

O humanismo interrogativo em Montaigne: A experiência da solidão como ócio criativo[1]

Nelson Maria Brechó da Silva[2]

Resumo: O presente artigo analisa os textos *De l'oisivité* (I,8) e *De la solitude* (I,39) de Montaigne, no intuito de discutir sobre a "solidão". A reflexão, numa primeira parte, desenvolve a diversidade de opiniões acerca do humanismo, particularmente no tocante à filosofia do "eu". O ensaísta dialoga com o pensamento humanista para deixar nítida a sua posição interrogativa em virtude da importância da *epoché*. Num segundo instante, elabora a experiência da solidão como devaneio, ou seja, ócio criativo, pelo qual se escolhe a vida solitária como encontro com o próprio "eu", de modo que realiza a suspensão de si mesmo pelo viés do caminho da alteridade, ou melhor, o "eu" que dialoga com o próprio "eu" e, consequentemente, com o mundo que o rodeia permeado da diversidade de opiniões.

Palavras-chave: solidão; devaneio; ociosidade.

Abstract: This article analyzes the texts *De l'oisivité* (I,8) and *De la solitude* (I,39) by Montaigne, in order to discuss "solitude". The reflection, in the first part, develops the diversity of opinions about humanism, particularly with regard to the philosophy of the "I". The essayist dialogues with humanist thought to make his questioning position clear due to the importance of the *epoché*. In a second moment, he elaborates the experience of solitude as a daydream, that

1 Este texto é fruto de uma pesquisa em andamento de estágio pós doutoral no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a supervisão da professora Dra. Maria Constança Peres Pissarra.

2 Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutor em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Realiza estágio pós doutoral no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a supervisão da professora Dra. Maria Constança Peres Pissarra. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II -Marília / SP).

is, creative leisure, by which one chooses the solitary life as an encounter with his own "I", in a way that he suspends himself through the bias of the path of otherness, or rather, the "I" that dialogues with the "I" itself and, consequently, with the world that surrounds it, permeated by the diversity of opinions. Such a reading offers post-pandemic thinking the opportunity to overcome anxiety and provide solitude as an opportunity for creativity.

Keywords: loneliness; daydream; idleness.

Introdução

Em face da experiência pós-pandêmica em que se torna vigente a ansiedade e a preocupação das pessoas acerca da solidão como simples isolamento social, que, por sua vez, gera o medo, este artigo analisa os textos *De l'oisivité* (I,8) e *De la solitude* (I,39) de Montaigne. Nesse sentido, procura-se despertar a recuperação do sentido da solidão como escolha para ter-se o prazer de estar em diálogo consigo mesmo e com o mundo. A solidão no âmbito da *epoché* e da alteridade.

A reflexão apresenta, numa primeira parte, a diversidade de opiniões acerca do humanismo, particularmente no que se refere à filosofia do "eu". O ensaísta dialoga com o pensamento humanista para deixar bem claro a sua posição interrogativa em virtude da importância da *epoché* entendida como suspensão do juízo, pela qual é possível o distanciamento de si mesmo para refletir a precariedade da natureza humana, visto que o filósofo admite a postura cética de sempre se questionar diante da diversidade de opiniões, ao invés de se fechar numa única opinião. Por esse motivo, ele oferece abertura do senso crítico sobre as vicissitudes da natureza humana e do mundo moderno pelo viés da filosofia do "eu".

Num segundo instante, elabora a experiência da solidão como ócio criativo, pelo qual escolhe-se a vida solitária como encontro com o próprio "eu", de modo que realiza a suspensão de si mesmo pelo viés do caminho da alteridade, ou melhor, o "eu" que dialoga com o próprio "eu" e, consequentemente, com o mundo que o rodeia permeado da diversidade de opiniões. A ociosidade permite desfrutar melhor o tempo em vista da reflexão em torno das experiências.

O humanismo interrogativo de Montaigne abre a possiblidade da descoberta da natureza humana e da sua apreciação pelo devaneio como fonte fundamental ao desenvolvimento do ócio criativo. Tal leitura procura contribuir à concepção da solidão como uma escolha enriquecedora ao bem viver.

1. A diversidade de opiniões acerca do humanismo

O renascimento e o humanismo do século XIV a XVI apontam uma diversidade de opiniões. Por um lado, favorecem a acentuação antropocêntrica para se compreender o humano e o mundo. Disso resulta o desenvolvimento da subjetividade para aquisição do conhecimento greco-romano de uma nova forma diferente da visão medieval, que coloca o teocentrismo como ponto de referência a respeito da razão e da fé. O universo humanista olha os pensadores clássicos pelo viés da razão e da capacidade de erudição. A memorização e a repetição deles estão diretamente ligadas ao subjetivismo. Por outro, nota-se, em Montaigne, um novo modelo de humanismo, pois interroga a si mesmo e o mundo pelo exercício do ensaiar, de sorte que interpela a própria natureza na busca incessante do conhecimento.

Garin aponta bem o modelo do "homem do Renascimento" a partir do ambiente italiano até chegar a todo território europeu:

> Largamente utilizada, a expressão um tanto ambígua "homem do Renascimento" aparece na Literatura e na História associada a interpretações generalizadas de um período histórico muito preciso, o Renascimento, situado por volta de meados do século XIV e finais do século XVI, e que teve as suas origens nas cidades-estados italianas, de onde se propagou depois por toda a Europa, como se nessa época tivessem circulado em número relevante tipos e exemplares humanos com características especiais, dotes e atitudes particulares e funções novas. Passando, com o decorrer dos tempos, das cidades italianas para outros países europeus, e propagando-se a outras terras, essas figuras humanas e essas características foram-se naturalmente modificando e por vezes mesmo de uma forma muito sensível (1995, p. 1, tradução nossa).

Lima Vaz (1991) ressalta que a civilização renascentista se compreende como idade do *humanismo.* Este, por sua vez, envolve uma nova sensibilidade em face do homem, assim como a redescoberta da literatura clássica para exaltar a *dignitatis humanae* como a reiteração consciente de um tema proveniente de Sófocles e da Sofística grega. Além do mais, Lima Vaz (1991) focaliza dois aspectos: contemplação e agir. Primeiro, a atividade da contemplação – *theorein* ou o *contemplari* que atesta a grandeza do homem e sua eminente dignidade. Segundo, o agir – *operari* que implica a capacidade de transformação do seu mundo que passa a ser o indício incontestável da superioridade do homem.

Bignotto (1992), em diálogo com Lima Vaz, sublinha três momentos da Renascença. Primeiro, Petrarca e os primeiros humanistas, nos quais se vê uma redescoberta do caráter cívico do homem. Ao retomar as antigas concepções da vida pública, esses pensadores esbarram na ideia de cidadão participante e conferem uma importância decisiva, justamente pelo fato de que só se almeja a plena identidade através do desenvolvimento da participação nos negócios da cidade. Segundo, pode-se enfatizar a figura de Pico della Mirandola. Ele trata da ideia da *dignitatis humanae* e de suas possibilidades infinitas no mundo. Terceiro, o conceito do homem universal, que se encontra em Marsílio Ficino, no qual

confere a sanção metafísica que falta-lhe e que favorece a construção de muitas das teorias antropológicas.

Ao se atenta à obra *Discurso sobre a dignidade do homem* de Pico della Mirandola, constata-se o papel do homem como semelhante a Deus, uma vez que recebe a capacidade racional. Na ordem da criação, o homem é criado por último e, por essa razão, os animais estão dispostos ao homem. Mirandola afirma:

> Já o Sumo Pai, Deus arquiteto, tinha construído segundo leis de arcana sabedoria este lugar do mundo como nós o vemos, augustíssimo templo da divindade. Tinha embelezado a zona superceleste com inteligências, avivado os globos etéreos com almas eternas, povoado com uma multidão de animais de toda a espécie as partes vis e fermentantes do mundo inferior. Mas, consumada a obra, o Artífice desejava que houvesse alguém capaz de compreender a razão de uma obra tão grande, que amasse a beleza e admirasse a sua grandeza. Por isso, uma vez tudo realizado, como Moisés e Timeu atestam, pensou por último criar o homem (2008, p. 54).

Na ótica de Pico della Mirandola, a função do homem consiste em dirigir a sua própria vida e ser árbitro dos demais seres. Esta é a responsabilidade do homem, a fim de que possa olhar atentamente as coisas, em virtude da concórdia e da sua dignidade. Mirandola continua:

> Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido (2008, p. 55).

Montaigne, em seu capítulo *Apologie de Raimond Sebond*, confronta Pico della Mirandola para falar do homem: "Disse tudo isso para estabelecer a semelhança que há entre os seres da criação e recolocarmo-nos entre as demais criaturas. Não estamos acima nem abaixo delas" (II, 12, 1962, p. 436, tradução nossa). Eis um ponto essencial do humanismo interrogativo em Montaigne, porque ele analisa a semelhança entre os animais e homem. Ora, cabe ao homem se colocar de uma nova forma frente aos animais, de maneira que ele possa encarar o mundo com uma postura diferenciada dos demais humanistas e que é caracterizada pela suspensão do juízo, na busca incessante do conhecimento de si e do outro.

Para Birchal, "não há, então, uma razão como 'sujeito' diante de seu 'objeto' – no sentido de que não há um limite entre o sujeito e o mundo; a razão não é 'algo' que poderíamos identificar" (2006, p. 240). É necessário, desse

modo, ver que a base do pensamento de Montaigne se consolida da redação dos ensaios como forma de descrever a si mesmo e a experiência que realiza diante do mundo. Por isso, denota-se o humanismo interrogativo, porque não cessa de buscar a reflexão em torno dos fatos vividos.

Em Montaigne, o "eu" julga ele mesmo através da suspensão do juízo. Segundo Santos, o ensaísta desenvolve um exercício de desconstrução humanista fundamentada na refluência para o sujeito e à naturalização do homem:

> Montaigne abre o caminho à antropologia descritiva e comparatista moderna, que se desenvolverá a partir do final do século XVII e por todo o século XVIII. Mas, por outro lado, ao rejeitar o discurso antropocêntrico e ao desconstruir a retórica de divinização do homem, o autor dos Essais abre o passo ao processo de naturalização do homem, à progressiva reinscrição do homem na natureza [...] Mas a desconstrução montaigniana da retórica antropológica dos filósofos humanistas vai ter ainda um outro importante efeito: a refluência para o sujeito, para a subjetividade consciente de si, para o eu próprio, não tanto para o celebrar ou exaltar, mas para o manter como uma instância firme de vigilância e de julgamento, num universo de realidades e de representações onde tudo se tornou inseguro e inconstante (2007, p. 91-92).

Birchal (2006) assinala uma multiplicidade de razões em Montaigne. Primeiro, a razão como consciência de si, que é permeada pela experiência socrática no sentido da própria ignorância. Entretanto, Montaigne vai além dela, visto que a perda da noção de si como objeto no mundo se reverte na apreensão de si como sujeito das opiniões e do julgamento. O espelho do mundo devolve a compreensão da irredutibilidade do julgamento às coisas. A razão é consciência de si e consciência do mundo como tecido desde sempre pelas palavras, representações e conceitos, portanto, pelos discursos. O mundo, conforme o capítulo *Du repentir* de Montaigne, é um livro onde se aprende, visto que "mundo é movimento, tudo nele muda continuamente" (III, 2, 1962, p. 782, tradução nossa).

Segundo, a razão como exercício do julgamento indica a crítica do desumano e relevância da suspensão do juízo para que o homem possa pintar o autorretrato. Terceiro, o exercício do julgamento como expressão de um ponto de vista pessoal em que as opiniões se tornam mero índice do sujeito, e não do objeto. O "eu" tem o seu próprio ponto de vista, suas opiniões. Montaigne parte do indivíduo que se expressa, na abertura ao diálogo e a outros pontos de vista, sempre a partir do lugar irredutível do indivíduo que se expressa.

Quarto, a razão como discurso. A razão discursiva é o próprio discurso e o conjunto dos discursos, ao qual se vem juntar o discurso de Montaigne. Ele quer pôr-se à prova. Segundo o ensaísta, no capítulo *De l'art de conferer*, a pintura remete à reflexão e ao diálogo com as faculdades naturais e com o interlocutor: "quando me contradizem, despertam-me a atenção, não a cólera, aperto o meu interlocutor e tiro partido de seus argumentos" (III, 8, 1962, p. 902, tradução nossa). Com isso, ele dialoga com o interlocutor no exercício de um humanismo interrogativo.

Quinto, a razão como capacidade de distanciar-se de si. Os ensaios focalizam o autorretrato de Montaigne, juntamente com a inconclusão, a precariedade e o desacordo. A pintura de si envolve a razão como matéria de construção do mundo humano. Além disso, as multiplicidades de discursos, de raciocínios e das perspectivas estão imbuídas na pintura montaigniana.

Loque aponta a multiplicidade no pensamento montaigniano:

> Montaigne é múltiplo. Defini-lo como cético, pura e simplesmente, parece não ser possível nem sequer quando se privilegia a *Apologia a Raymond Sebond* (II.12). O caráter assistemático de seus ensaios e as contradições em que frequentemente incorre tornam-no refratário a qualquer rótulo que pudesse confinar sua filosofia perfeita e decisivamente numa corrente determinada. Não bastasse, pois, jamais ter se denominado cético, inúmeros temas e posições, nem sempre compatíveis com o ceticismo, entrecruzam-se em sua obra, talvez o menos imprudente seja designá-lo como um filósofo em "nova figura". Entretanto, mesmo que os seus ensaios, por não visarem à célebre pintura de si, prescindam do intuito de resguardar uma coerência ao ceticismo que permitiria classificá-lo como cético, tal corrente filosófica ainda assim desempenha um papel relevante em seu pensamento. Sobretudo no que tange ao conhecimento e à religião, a filosofia de antigos como Sexto e Cícero realiza um papel considerável (2012, p. 108-109).

A influência cética é perceptível, conforme Silva, quando Montaigne realiza o questionamento a respeito de suas experiências de vida:

> Montaigne apresenta profunda ligação com o ceticismo. Este, por sua vez, possui duas faces. Por um lado, significa que nada é verdade. Por outro lado, que nada é falso. Desse modo, Montaigne incorpora a formação cética e, inclusive, ultrapassa-a, uma vez que principia por ensinar que toda verdade se contradiz, quiçá acabe por reconhecer que a contradição seja verdade. Aliás, a primeira e a mais fundamental das contradições é aquela pela qual a recusa de cada verdade descobre uma nova espécie de verdade. O autor demonstra uma infindável dúvida assente em si mesmo, a religião e o estoicismo (2019a, p. 223).

Eva sublinha as relações paradoxais nos ensaios:

> Antes de mais, algumas precauções metodológicas. Ainda que nem todas as asserções dos *Ensaios* possam assim ser compreendidas, frequentes são, como veremos, as passagens dessa obra que se apresentam sob formas paradoxais. Mas é particularmente importante evitar o enquadramento prematuro daquilo que se apresenta, à primeira vista, em forma de paradoxo como se fora uma pura e simples contradição [...]. É certo que um traço importante da reflexão nos *Ensaios* reside em seu caráter assumidamente provisório, decorrente da liberdade que o autor encontra para voltar atrás em relação ao que dissera, mesmo ao preço de se contradizer (2007, p. 22).

A ordem dos ensaios se situa, segundo Tournon, no testemunho:

> A verdade dos Ensaios não se situa na ordem dos conhecimentos, filosofia ou erudição, mas na ordem dos testemunhos. Nela conjugam-se a ética feudal da honra e as exigências das cortes de justiça: fidalgo e magistrado, Montaigne conhece duplamente o peso da palavra dada; não se dirige àqueles que lhe reclamariam outras garantias (2004, p. 117).

O humanismo interrogativo, em Montaigne, é notório em cada passagem dos ensaios. O ceticismo, o epicurismo, o estoicismo e o humanismo se entrelaçam em suas reflexões, de modo que revelam o humanismo interrogativo, pelo fato de que suspende o juízo em vista do homem estar em sintonia com os animais, pois a natureza pode muito ensinar o homem no âmbito do cuidado, bem como situar o próprio inacabamento humano.

Por conseguinte, constata-se no século XVI, o retorno aos antigos, usados como fonte de inspiração e como guias às questões mais surpreendentes da filosofia. Contudo, no caso de Montaigne, há uma preocupação assídua seja com a forma de escrever os ensaios, seja com o equilíbrio nas glosas utilizadas, logo após as citações dos pensadores clássicos. Disso decorre que o autor combina o uso da língua francesa com o latim de forma espetacular, visto que não somente demonstra erudição latina, pelo contrário, utiliza o estilo cético para fluir novas maneiras de ver a natureza pela via da filosofia do "eu". Por esse motivo, pode-se afirmar que o seu humanismo é interrogativo.

2. A solidão e o ócio criativo na constituição do humanismo interrogativo

O humanismo interrogativo no pensamento de Montaigne permite percebê-lo como um filósofo da vida. Isso implica que os questionamentos em torno da importância da solidão como do ócio são importantes para que o espaço filosófico seja de criatividade e sem a necessidade de realmente propor alguma solução. É interessante entender este espaço como ócio criativo capaz de proporcionar o diálogo entre a teoria e a experiência.

Garin explicita a condição humana como um estado de pesquisa:

> A cultura não consiste em receber passivamente conhecimentos, definitivamente elaborados, consiste em tornar-se capaz de agir, de descobrir, de conhecer, porque a condição humana é um estado de pesquisa, de atividade eterna, e não de posse definitiva. E como não se pode aprender sem já saber, a melhor maneira de progredir no conhecimento, mantendo-se livre, isto é, sem se deixar obcecar pela ideia adquirida, será observar como os grandes homens do passado adquiriram conhecimento, confrontando nossa situação com a deles, nossa humanidade com a deles (1968, p. 79-80, tradução nossa).

Montaigne procura se confrontar diante de suas dúvidas no processo de elaboração dos ensaios. A experiência da solidão o leva ao encontro com os autores clássicos para citá-los e compor as suas glosas, que são repletas de expe-

riências vividas e refletidas, por intermédio da memória e da escrita como forma de assegurar no mundo literário.

Ferrari descreve o pensamento de Montaigne com as características da imprevisibilidade e da incerteza:

> A atividade intelectual testada por Montaigne em seu livro é, no entanto, caracterizada por algumas características essenciais: é imprevisível e incerta, resultando em progressos ocasionais na ordem das ideias ou "concepções" que conduzem a regiões novas e pouco familiares do pensamento a explorar (2016, p. 216, tradução nossa).

Outro ponto que Ferrari elucida é que Montaigne "opõe o treino e a prova de juízo inerentes ao ensaio ao conhecimento, exercitando a memória, cuja fonte está fora de nós, que é típico da doutrina" (2016, p. 216, tradução nossa). O ensaísta estuda a si mesmo. Com efeito, Ferrari aponta a seguinte definição dos ensaios: "nos Ensaios de Montaigne, tanto a palavra "essai" quanto o verbo "s'ensayer" indicam um modo de pensar e escrever, uma prática reflexiva e discursiva" (2016, p. 215, tradução nossa). Esta explicação do sentido dos ensaios corrobora na compreensão do papel da memória no registro das experiências num exercício reflexivo e discursivo.

Roussel compara o ócio em Montaigne com o ócio virtuoso de Sêneca. O resultado da vivência do ócio se encontra na própria matéria do exercício do julgamento, ou seja, a suspensão do juízo na redação dos ensaios:

> Sabemos que esse ócio, convencionalmente projetado para a expectativa de uma vida estudiosa segundo o modelo de ócio virtuoso valorizado por Sêneca no De otium, era na verdade a experiência oposta de um espírito desenfreado, "bancando o cavalo fugitivo" e dando à luz continuamente essas "quimeras e monstros fantasiosos" que os Ensaios, conscientes da sua "inépcia e estranheza", decidem e pretendem por fim "colocar em papel", escrever o registro continuamente refletido deles que se torna a própria matéria do exercício do julgamento. Isso é claramente explicado por uma observação no capítulo "Da presunção" (II,17) (2016, p. 67-68, tradução nossa).

De acordo com Roussel, a solidão corresponde a um alerta para si mesmo e como resposta à acusação de autoindulgência:

> Não se trata, portanto, tanto de idealizar esta forma de solidão procurada como o único acesso real a si mesmo respondendo à preocupação moral de compreender o que se é e como se deve viver, mas de alertar, nesta mesma pesquisa, sobre o que ainda poderia ser muito complacente e inevitavelmente equívoco, como Montaigne critica as cartas publicadas de Cícero e Plínio. O que certamente deve ser entendido como uma advertência dirigida a si mesmo, mas também como uma resposta à acusação de autoindulgência que não deixou de lhe ser devolvida e à qual os acréscimos posteriores procuraram responder, em particular no capítulo "Do exercício" (II, 6) que inclui um longo incisivo sobre esta questão (ROUSSEL, 2016, p. 69, tradução nossa).

Conforme Desan, um traço característico do humanismo em Montaigne se encontra no capítulo *De l'amitié* (I,28), quando o ensaísta descreve a amizade como símbolo do mais humano dos sentimentos.

> A amizade conforta o indivíduo pelas propriedades que lhe são atribuídas: transcendência da história e referência a um fundo comum de humanidade e harmonia universal, como se a amizade definisse o homem na sua essência. O humanismo coloca a amizade num pedestal, porque simboliza o mais humano dos sentimentos. (DESAN, 2014, p. 159, tradução nossa).

Segundo Silva e Pissarra, a solidão promove a produção literária:

> A solidão, em Montaigne, desperta a produção literária impregnada de citações clássicas. O ensaísta fez o estudo profundo do latim, a fim de fortalecer a *virtus*. Ele é uma pessoa virtuosa, porque, apesar de passar pela experiência da morte de La Boétie, não se deixa levar pela melancolia, pelo contrário, ele encontra no silêncio em suas terras, especialmente no Castelo a oportunidade de resgatar a esperança de dar continuidade a vida, mesmo com a ausência do amigo, de sorte que a solidão ganha o sentido de alteridade. A postura de escrever no ócio solitário é similar ao encontro com o amigo, pois instiga o filósofo a retornar na posição daquele que duvida acerca de si e do mundo (2023, p. 33).

A dúvida é algo fundamental no processo de entendimento sobre o papel do ócio solitário, porque abre margens à curiosidade e à criatividade, que são traços essenciais do humanismo interrogativo em Montaigne. Disso decorre o ócio criativo enquanto oportunidade da pintura do autorretrato. É interessante, ainda no pensamento dele, a presença do termo "devaneio", no capítulo *De l'oisivité* (I,8). Embora, descreva mais acerca da solidão e da ociosidade:

> E nesse estado [imaginação] não há loucura nem devaneio que não produzem certa agitação [...]. Retirei-me há tempos para as minhas terras, resolvido, na medida do possível, a não me preocupar com nada, a não ser o repouso, e viver na solidão os dias que me restam. Parecia-me que não podia dar maior satisfação a meu espírito senão a ociosidade, para que se concentrasse em si mesmo, à vontade, o que esperava pudesse ocorrer porquanto, com o tempo, adquiria mais peso e maturidade (I, 8, 1962, p. 34, tradução nossa, entre colchetes nosso).

Quando se analisa o capítulo *De la solitude* I,39, nota-se que Plínio e Cícero sugerem a relevância da glória. No entanto, segundo Epicuro e Sêneca, é fundamental abandonar qualquer ideia de glória e renome. Não se preocupar com o saber e com as capacidades. A pessoa, de acordo com Montaigne, deve valer mais do que ela, pois o ensaísta resgata o essencial do humano: a capacidade de aprender constantemente na "escola da vida". A experiência é mais importante do que a glória, uma vez que conduz ao exercício do recolhimento e da prudência. Para Silva, o homem deve viver conforme a natureza no encontro consigo mesmo, que é essencial à saúde mental:

> Montaigne apresenta uma profunda ligação com Sêneca no tocante à saúde. Ela se relaciona com a vida do *otio*. Sêneca, na sua reflexão *De otio*,

> Da vida retirada (cf. SÊNECA, 2018, p. 17-31), visa a justificar a vida dedicada aos estudos, conciliando-a com os deveres da vida pública. O homem, que deve viver conforme a natureza, pode dedicar-se à meditação (*otium*), em razão de que pode ser útil a todos. Nesse sentido, o homem deve ser, possivelmente útil a muitos; se não, a poucos; se nem a esses, aos mais próximos ou somente a si mesmo. Com efeito, ao agir desta forma, ele terá conseguido realizar uma obra que possa ser considerada de valor. O silêncio conduz o homem à saúde mental, tão fundamental para que ele cultive o encontro consigo mesmo. (2019b, p.485).

Montaigne mostra que para Sêneca o público deve ser uma só pessoa e que uma só pessoa tenha a importância de um grande público. Propõe para o recolhimento, mas antes indica a preparação para receber a si mesmo, a fim de deixar de lado a glória. Eis o conselho de verdadeira e natural filosofia montaigniana. O pensamento de Plínio e de Cícero é considerado por Montaigne como marcado pela filosofia da ostentação e de profunda verborragia.

No ensaio intitulado *De l'experience* (III, 13), Montaigne afirma que estuda a si mesmo mais do que qualquer outra coisa e esse estudo constitui toda a sua física e a sua metafísica: "Estudo-me a mim mesmo mais do que qualquer outra coisa e esse estudo constitui toda a minha física e a minha metafísica" (III, 13, 1962, p. 1050, tradução nossa). Invoca a escuta da experiência e vê-se que ela diz tudo aquilo de que se tem necessidade especial. Ele gostaria mais de entender bem o que se verifica em si mesmo do que compreender perfeitamente Cícero. Os ensaios, segundo o ensaísta, são registros de experiências de sua vida como emaranhado de frases: "Em suma, todo este ensopado de frases aqui jogadas algo confusamente constitui uma espécie de registro das experiências de minha vida" (III, 13, 1962, p. 1056, tradução nossa).

Ao voltar no capítulo *De la solitude* (I, 39), percebe-se que Montaigne fala da ambição, da avareza, do medo, da concupiscência e da indecisão que acompanham o homem até nos claustros e nas escolas de filosofia. O fim que se visa quando se procura a solidão é, segundo Montaigne, "viver mais à vontade e como nos agrada; mas nem sempre acertamos com o caminho" (I, 39, 1962, p. 233, tradução nossa). Todavia, nem sempre se acerta com o caminho. Muitas vezes, imagina-se ter abandonado quaisquer ocupações e não se faz senão mudar a atividade. É necessário, então, a concentração em si mesmo: "[...] e então nos concentramos em nós mesmos" (I, 39, 1962, p. 234, tradução nossa).

Conforme Montaigne, "é preciso ter como reserva um recanto pessoal, independente, em que sejamos livres em toda a acepção da palavra, que seja nosso principal retiro e onde estejamos absolutamente sozinhos" (I, 39, 1962, p. 235, tradução nossa). Disso resulta o entretenimento de si consigo mesmo, e a essa conversa, que não versará nenhum outro assunto, ninguém será admitido. A virtude satisfaz-se com ser, sem necessidade de regras, palavras e consequências.

Para Montaigne, já se vive bastante para os outros, viva-se para si ao menos durante o pouco tempo que resta. Isole-se e na calma: "[...] rememoremos nossos pensamentos e nossas intenções" (I, 39, 1962, p. 236, tradução nossa). "A coisa mais importante do mundo é saber pertencermo-nos [ser para si]" (I,

39, 1962, p. 236, tradução nossa). Não é nada fácil um retiro consciencioso. A coisa mais importante do mundo é saber pertencer a si mesmo. Já é tempo de se retirar da sociedade. Se se faltam forças, recua-se e recolha-se.

De acordo com Montaigne, os "livros agradáveis e fáceis que distraem: me fornecem regras para orientar a vida e preparar-me para a morte" (I, 39, 1962, p. 241, tradução nossa). As letras são um agradável passatempo, mas não se se deve absorver nelas a ponto de perder a alegria e a saúde, o que em suma é mais precioso, pois ainda perde-se o encanto de viver, que está relacionado ao ato de experimentar as letras e não simplesmente decorá-las. Segundo Benmakhlouf, a conversação, em Montaigne, implica o aprendizado do temperamento:

> A conversação gira em torno do que é mais difícil de apreender filosoficamente: o temperamento. A civilidade da conversação, sem de forma alguma confundir-se com suavidade, era para Montaigne uma forma de cortesia e até de justiça pelo equilíbrio e pela reciprocidade que permite construir entre os seres (2016, p. 19, tradução nossa).

Em Montaigne, urge a necessidade de se manter no tempo a memória, em outras palavras, a consciência. Contudo, é uma corajosa luta para resgatar o vivido no escrito. Assim, descreve-se num quadro, que corresponde aos ensaios para a manutenção de algo que ainda resta na consciência. Os ensaios são, portanto, quadros do vivido, que podem ser perdidos com o tempo através do esquecimento.

Pode-se perceber no decorrer dos "Ensaios" que o autor redige de diferentes formas, pois em cada redação, abre-se uma nova possibilidade de interpretação de si mesmo e assim por diante. O movimento entre o presente e o passado gera a permanência, que são os ensaios, como forma de presentificar o passado e apontar para o futuro, que indica cada leitor dos *Ensaios.* Silva focaliza a precariedade da natureza humana:

> A natureza humana é precária e ao torná-la como objeto de reflexão, é possível ver aspectos que ainda não foram vistos. Ensaiar significa, assim, analisar a própria natureza e encantar-se com aquilo que é desvendado. Ademais, não pode ser compreendido como tratado e tampouco como uma biografia e sim como uma experiência árdua de descrever as principais experiências marcantes da vida para ampliá-las na escrita delas, de maneira que ocorre uma ligação entre o vivido e o escrito marcado pelo tempo e pela memória (2021, p. 9).

Para Montaigne, o sábio saudável é quem se retira da vida na sociedade, guia-se pelas regras da razão, e procura ordenar a nova existência com prudência e sensatez. O ensaísta diz não se interessar pela glória, porque ela e o repouso são incompatíveis entre si. A disposição de espírito mais contrária à vida solitária está na ambição. É necessário sublinhar o sentido positivo da ambição não como ostentação e sim como inspiração pelo gosto de desfrutar a solidão como produção do ócio criativo.

Em suma, Montaigne evoca a ociosidade e a solidão como elementos imprescindíveis na prática da alteridade. Assim, ele trata da consciência de si não

como controladora do mundo, mas como em questionamento de sua própria conduta na prática de uma vida, de fato, virtuosa arraigada pelo comprometimento da esfera vital. Se a vontade de descobrir novos mundos e de explorar novas fronteiras do conhecimento eram tão pertinentes na época do ensaísta, ele incorpora o desejo de suspensão do juízo, mesmo que corra o risco de não chegar a lugar nenhum. A curiosidade ilimitada e o inacabamento da sua argumentação abarcam os principais traços dele, pois vê no mundo um campo infinito para seu desejo de saber e de não meramente repetir ou controlar com o uso do poder. Desse modo, a maneira dele ver o mundo demonstra o seu humanismo interrogativo.

Considerações finais

Portanto, a função da solidão em Montaigne inerente ao questionamento diante de si mesmo e do mundo indica a leitura de um humanismo interrogativo em seu pensamento. Com isso, esta reflexão aponta três aspectos fundamentais:

Primeiro, Montaigne valoriza a solidão como ócio criativo, de maneira a descrevê-la através do ato de ensaiar para resgatar no escrito as principais experiências vividas e que se encontram na memória. Ao registrá-las, enriquece-se com as citações dos clássicos e das glosas do ensaísta. Estas apresentam a sua visão humanista e cética agregada pelo diálogo consigo mesmo no devaneio e na ociosidade. Isso implica o humanismo interrogativo nele, visto que não cessa de compor o autorretrato, que evoca o afloramento da subjetividade na vigência do século XVI.

Segundo, Montaigne aparece como filósofo da vida, porque desenvolve a reinscrição da pessoa na natureza. O seu pensamento não mostra a pessoa como situada no centro do universo e sim apresenta-a com uma afirmação renovada do sentido humano em sintonia com os demais seres do mundo. O humanismo do autor é, nesse sentido, interrogativo. Deseja, simplesmente expressar o que ele é, a tal ponto de fazer uma metafísica de si mesmo. Cita, inclusive, os autores clássicos não para simplesmente repeti-los ou para que seu escrito seja considerado erudito, pelo contrário, utiliza-os à medida que eles corroborem com os seus juízos acerca da experiência da vida.

Terceiro, ensaiar implica ler os pensadores e digeri-los, sem a preocupação lógica e sim com a retórica no sentido de discursar da forma que Montaigne vê como mais relevante. O ensaio significa, assim, ler, experimentar e refletir. Apesar do movimento constante da subjetividade, há algo que permanece na escrita, porque ela assegura a degustação em torno do devaneio e do ócio criativo.

Tanto a ociosidade, quanto os devaneios possibilitam a leveza da espontaneidade, tão necessária frente à ansiedade, ao isolamento social caracterizado pelo medo, ao excesso de barulho, de trabalho e de informações do mundo pós-pandêmico. O ato de ensaiar permite a integração do "eu" e do registro das

experiências, no ensejo de refletir no cenário da vida. Além disso, os devaneios promovem o enriquecimento do contato com a natureza, para que ocorra o encontro consigo mesmo.

Referências

BENMAKHLOUF, Ali. *La conversartion comme manière de vivre.* Paris: Albin Michel, 2016.

BIGNOTTO, Newton. Montaigne renascentista. *Kriterion*, n. 86, p. 29-41, 1992.

BIRCHAL, Telma. As razões de Montaigne. *Síntese*, v. 33, n. 106, p. 229-246, 2006.

DESAN, Philippe. *Montaigne une biographie politique.* Paris: Odile Jacob, 2014.

EVA, Luiz. *A figura do filósofo*: ceticismo e subjetividade em Montaigne. São Paulo: Loyola, 2007.

FERRARI, Emiliano. "A knowledge broken": Essay Writing and Human Science in Montaigne and Bacon. *Montaigne Studies,* v. XXVIII, n. 1-2, p. 213-223, 2016.

GARIN, Eugenio. *L'education de l'homme moderne 1400-1600.* Paris: Hachette Littératures, 1968.

GARIN, Eugenio. *L'uomo del Rinascimento.* Bari: Laterza & Figli, 1995.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 1. (Filosofia, 15). p. 78-84.

LOQUE, Flavio Fontenelle. *Ceticismo e religião no início da modernidade*: a ambivalência do ceticismo cristão. São Paulo: Loyola, 2012 (Coleção Faje).

MIRANDOLA, Pico della. *Oratio de Hominis Dignitate.* Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Paris: Gallimard, 1962.

ROUSSEL, François. Societé et solitude selon Montaigne: faire travailler un lieu commun. *Montaigne Studies*, v. XXVIII, n. 1-2, p. 65-78, 2016.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Montaigne e a desconstrução da retórica antropológica dos humanistas e filósofos. In: _____. *O espírito da letra*: ensaios de hermenêutica da modernidade. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. p. 81-92.

SILVA, Nelson Maria Brechó da. A filosofia da imagem de si, do corpo social e político em Montaigne. *Paralaxe*, v. 8, n. 1, p. 4-16, 2021.

SILVA, Nelson Maria Brechó da. Pintar e escrever: traços humanísticos do julgamento da amizade em Montaigne. *Poliética*, v. 7, n. 2, p. 218-255, 2019a.

SILVA, Nelson Maria Brechó da. Saúde como uma questão de saúde segundo Montaigne. In: MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de; et al (Orgs.). Ética, política, religião e filosofia oriental. São Paulo: ANPOF, 2019b. p. 482-489.

SILVA, Nelson Maria Brechó da; PISSARRA, Maria Constança Peres. A solidão em Montaigne e em Rousseau: análise comparativa em diálogo com as novas linguagens. *Sapere Aude*, v. 14, n. 27, p. 27-39, 2023.

TOURNON, André. *Montaigne*. Tradução de Edson Querubini. São Paulo: Discurso Editorial: 2004.

ARTIGOS THEO

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 59-72

DOI: 10.20911/21799024v14n2p59/2023

O sacerdócio em uma Igreja sinodal

***Matheus da Silva Bernardes*[1]**

Resumo: Nas palavras de Jorge Costadoat, um grande empecilho para a sinodalidade é a "sacerdotalização" da Igreja, consequência direta da "sacerdotalização" do ministério ordenado. A "des-sacerdotalização" não só do ministério, mas da própria Igreja, converte-se, portanto, em repto urgente para uma Igreja, cujo rosto quer ser sinodal. Acolhendo a provocação do jesuíta chileno, neste breve trabalho pretendemos retomar as bases da função sacerdotal na Igreja e o que o Concílio Vaticano II ensina para seu exercício na atualidade. Em primeiro lugar, resgataremos a íntima relação entre sacerdócio e misericórdia, conforme exposto pelo autor da Carta aos Hebreus, na qual Jesus Cristo é reconhecido como Sumo Sacerdote por sua misericórdia, isto é, sua solidariedade para com suas irmãs e seus irmãos (Hb 2,17). Em segundo lugar, retomaremos a intuição fundamental dos textos conciliares que não restringem os ministérios, em geral, e o ministério ordenado, em particular, a serviços relacionados ao culto, mas os ampliam a todas as circunstâncias da vida; fiéis leigas e leigos e fiéis ordenados também exercem as funções profética e pastoral. Em terceiro e último lugar, destacaremos a vivência da comunidade, especialmente aquela nascida na América Latina a partir da Conferência de Medellín (1968), como caminho concreto para uma nova compreensão do *múnus* sacerdotal na Igreja. Como conclusão, perguntar-nos-emos pela pertinência de elementos que, embora adquiridos ao longo da história, não são próprios do sacerdócio e do ministério ordenado e têm se tornado um peso para as comunidades impedindo o florescimento da tão ansiada e necessária sinodalidade.

Palavras-chave: sacerdócio; misericórdia; ministérios; ministério ordenado.

1 Doutor em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. E-mail: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br

Abstract: In the words of Jorge Costadoat, a major obstacle to synodality is the "sacerdotalization" of the Church, a direct consequence of the "sacerdotalization" of the ordained ministry. Therefore the "de- sacerdotalization" not only of the ministry, but of the Church itself, becomes an urgent challenge for a Church whose face wants to be synodal. Taking up the Chilean Jesuit's provocation, in this brief work we intend to revisit the foundations of the priestly function in the Church and what the Second Vatican Council teaches for its exercise today. Firstly, we will look upon the intimate relationship between priesthood and mercy, as explained by the author of the Letter to the Hebrews, in which Jesus Christ is recognized as High Priest for his mercy, that is, his solidarity with his sisters and brothers (Heb 2:17). Secondly, we will return to the fundamental intuition of the conciliar texts, which do not restrict ministries in general, and the ordained ministry in particular, to services related to worship, but extend them to all the circumstances of life; the lay faithful and the ordained faithful also exercise prophetic and pastoral functions. Thirdly and finally, we will highlight the experience of community, especially the one born in Latin America since the Conference of Medellín (1968), as a concrete path towards a new understanding of the priestly *munus* in the Church. In conclusion, we will ask ourselves about the relevance of elements which, although acquired throughout history, are not proper to the priesthood and the ordained ministry and have become a burden for communities, preventing the flourishing of the longed-for and necessary synodality.

Keywords: priesthood; mercy; ministries; ordained ministry.

Introdução

As três partes do texto do relatório de síntese da primeira sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos estão estruturadas em "convergências", "questões a aprofundar" e "propostas" dos diversos temas trabalhados na Aula Paulo VI, entre os dias 04 e 29 de outubro de 2023. Desde uma profunda vivência do Espírito, marcada pela oração e pela partilha de irmãs e irmãos sentados ao redor da mesma mesa (*Relatório*, Introdução), a primeira sessão do Sínodo refletiu sobre a caminhada sinodal da Igreja, que, segundo o Papa Francisco, é "precisamente o caminho que Deus espera da Igreja no terceiro milênio" (FRANCISCO, 2015).

"Caminhar juntos" não é uma opção para a Igreja, mas uma afirmação de sua missão no mundo para a qual todas as batizadas e todos os batizados são chamados (LG 32), afinal "todos nós fomos batizados num só Espírito para ser um só corpo" (1Cor 12,13). Nesse sentido, o clericalismo, persistente situação constatada pelo relatório de síntese (*Relatório*, 11c) e já denunciada nas fases preparatórias do Sínodo, apresenta-se como entrave maior para a caminhada sinodal da Igreja.

Como justificar o "caminhar juntos" da Igreja diante de um clero "onipotente"? Como entender que batizadas e batizados são corresponsáveis pela caminhada da Igreja a partir da centralidade dos clérigos? Os avanços conquistados pelo Concílio Vaticano II são inegáveis, sobretudo promovendo a "reconciliação" entre a Igreja e o mundo ou, expresso de um modo mais preciso, a compreensão da própria Igreja no mundo (LG 08; GS 02).

Pela primeira vez, a Igreja se debruçou sobre si mesma e se definiu desde sua relação constitutiva com o mundo (SOUZA, 2022, p. 31). Tal giro eclesiológico permitiu a renovação das relações entre pastores e fiéis, entre os próprios pastores, entre as Igrejas particulares; a Igreja já não se entende como *societas perfecta*, mas como Povo de Deus peregrino (LG 09) e Corpo histórico de Cristo (LG 07). Tão grande renovação possibilitou a mudança de enfoque dos diversos tratados da Teologia: o ponto de partida sempre deve ser a Revelação e sua recepção pela Igreja e o ponto de chegada, o diálogo com as diversas circunstâncias humanas da contemporaneidade (a pastoralidade).

Entretanto, o Vaticano II não chegou à reformulação da Teologia dos Sacramentos; não se deve negar o grande avanço, principalmente, na compreensão dos sacramentos dentro das ações litúrgicas, como muito bem ensina a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. Superar o *rubricismo* e redescobrir a riqueza e a beleza da celebração para a vida do Povo de Deus significa, sem sombras de dúvida, uma conquista ímpar (SC 10).

Não obstante, como anteriormente explicitado, a Teologia dos Sacramentos ainda tem como referência o Concílio de Trento (SOUZA, 2022, p. 29). Mesmo sendo assertiva em diversas de suas formulações, a Teologia elaborada pelos Padres conciliares em Trento se viu diretamente influenciada pela Reforma Protestante e a necessidade da afirmação do que seria verdadeira e autenticamente católico. O Sacramento da Ordem não escapou dessa situação.

Nos séculos anteriores ao Concílio de Trento, o Sacramento da Ordem sofreu mudanças profundas, principalmente no que se refere ao gesto da "imposição de mãos", que o afastou da Igreja particular fazendo com que a ordenação passasse a ser compreendida em uma perspectiva muito mais individual que comunitária. Ao mesmo tempo, não se deve esquecer de todo o debate no Ocidente do século X sobre a "ordenação absoluta" (TABORDA, 2011, p. 112).

Destacam-se, como principais fatores dentro do processo da privatização do Sacramento da Ordem na Alta Idade Média, a incorporação da categoria *potestas* à Teologia e ao Direito Canônico, a integração do ministério ordenado ao sistema feudal e a consequente clericalização da Igreja. O povo passou a assistir passivamente a liturgia presidida pelo "clero".

Também é preciso ressaltar outro processo unido ao anteriormente descrito: a privatização da missa; não se trata de uma derivação da privatização do Sacramento da Ordem, mas a compreensão da missa como "boa obra", ou seja, a participação na celebração eucarística reduzida ao incremento do mérito individual, reforça ainda a separação entre clero e comunidade. "A antiga relação

ministério-comunidade dá lugar ao novo binômio ministério-eucaristia" (TABORDA, 2011, p. 115).

Ambos os processos, brevemente citados, fizeram com que o ministério ordenado passasse a ser exclusivamente contemplado na perspectiva de uma *potestas* individual e intransferível, cujo sentido é a celebração da Eucaristia (*ST* III, q. 65, a. 03). O clero, precisamente por essa *potestas*, já não pode ser encarado unido ao povo, mas separado.

Notamos, com isso, a clara restrição do ministério ordenado à função sacerdotal, ou retomando o termo já citado no resumo deste trabalho, à "sacerdotalização" do ministro ordenado e consequentemente de toda a Igreja. Pregação e governo têm sentido na medida em que dispõem os fiéis para a recepção da graça santificante. (*ST* I, q. 117, a. 1; II-II, q. 11, a. 04c). O agir próprio do ministro é entendido dentro do âmbito da causalidade eficiente; e esse agir se restringe ao sacrifício e aos sacramentos.

Usado durante a crise donatista dos séculos IV e V, o "caráter sacramental" passou a ser visto como privilégio privado dos clérigos que atuavam na Igreja *in persona Christi*. Investido pela *potestas* que lhe permite oferecer o sacrifício eucarístico, o ministro ordenado se contempla a si mesmo indigno, por um lado, por outro, porém, como *alter Christus*, revestido de imensa dignidade que o afasta do povo; trata-se de uma consequente e indevida sacralização do próprio ministro.

A perda da eclesialidade do ministério ordenado foi radicalmente rechaçada pelos reformadores no século XVI. Ao voltarem para a Escritura, o "sacerdócio comum dos fiéis" foi redescoberto e a concepção de ministros isolados da comunidade, negada (TABORDA, 2011, p. 119). Diante do desafio da Reforma Protestante, contudo, a Igreja Católica reafirmará, no Concílio de Trento, a concepção medieval acima apresentada.

Em um primeiro momento, o Concílio não se ocupou do Sacramento da Ordem em si; os Padres conciliares se restringiram aos cânones sobre os sacramentos em geral e os Sacramentos do Batismo e da Confirmação, em particular, que condenavam as posições dos reformadores (DH 1601-1630). O Sacramento da Ordem, em concreto, foi tratado somente nos últimos períodos do Concílio (DH 1763-1778); a perspectiva se reduziu à exposição contrária à compreensão do ministério a partir do anúncio da Palavra, que correspondia à concepção protestante, e à reafirmação da noção sacrifical-sacerdotal medieval (TABORDA, 2011, p. 121).

Com isso, a eclesialidade do ministério ordenado permanece relegada e insiste-se na *potestas* conferida pela ordenação. Inclusive, um tema muito difícil abordado pelos Padres em Trento se baseou precisamente nessa categoria: a distinção da autoridade de presbíteros e bispos se mantém pelo poder da ordem ou de jurisdição?

A problemática, entretanto, é mais profunda. O ponto de partida teológico adotado pelo Concílio de Trento para refletir sobre o Sacramento da Ordem é sua relação com o sacerdócio, deixando de lado os demais *munera* pastorais.

Como principal justificativa, estabeleceram-se as relações entre sacerdócio e Cristianismo e sacerdócio e sacrifício; o vínculo com a comunidade eclesial praticamente desaparece e, por essa razão, a dificuldade anteriormente citada, isto é, a *autoritas* dos presbíteros e dos bispos, não foi abordada corretamente.

Tornam-se explícitas duas vertentes teológicas em torno ao Sacramento da Ordem no Concílio de Trento: aquela que vincula o ministério ordenado ao sacerdócio (posição sacrificial) e aquela que preserva a *autoritas* dos bispos sobre os presbíteros (posição hierárquica). Se o que fora proposto era rebater a posição eclesiológica dos reformadores sustentando-se na Teologia do Sacramento da Ordem, a tarefa não foi realizada (TABORDA, 2011, p. 123).

Os Padres conciliares em Trento não souberam formular a correta Teologia do episcopado e restringiram a compreensão do ministério ordenado ao sacerdócio, como mencionado. A Teologia pós-tridentina assumiu como ponto de partida o decreto sobre o Sacramento da Ordem do Concílio, sendo incapaz de relacioná-lo com a Igreja. Portanto, não surpreende a "sacerdotalização" do ministério ordenado e, como dito anteriormente, de toda a Igreja até o Concílio Vaticano II.

Toda a riqueza eclesiológica conciliar permite reformular a Teologia do Sacramento da Ordem e superar a ênfase dada ao sacerdotal do ministério ordenado dentro de um horizonte muito mais comunitário e sinodal. Este passo, que não foi dado por Trento, aconteceu no Vaticano II: os ministros ordenados não são por si mesmos, somente são entendidos pelo seu vínculo essencial com a comunidade.

A seguir, apresentamos algumas pistas para a reflexão a partir do "sacerdócio" de Jesus de Nazaré, contemplado a partir de sua misericórdia como exposto pela Carta aos Hebreus (Hb 4,14-16). Em seguida, retomamos as intuições fundamentais dos documentos conciliares que possibilitam a reformulação da Teologia do Sacramento da Ordem e uma perspectiva da vivência do *múnus* sacerdotal na comunidade, entendida como Igreja dos pobres, para promover a "des-sacerdotalização" tanto do ministério, como da própria Igreja e favorecer a tão desejada e necessária renovação sinodal da Igreja (COSTADOAT, 2022).

1. Jesus de Nazaré, o sumo sacerdote misericordioso e fiel

Antes de qualquer reflexão mais específica, é preciso recordar que o sacerdócio é uma instituição presente nas mais diversas religiões. Comumente associado ao sacrifício, isto é, ao "fazer sagrado", o sacerdócio tem sido contemplado a partir de sua função de ponte entre a divindade e a humanidade e vice-versa; o sacerdote é aquele que, mediante o sacrifício restabelece a ligação entre o sagrado e o profano.

Os modos como o exercício do sacerdócio se desenvolveram nas religiões são variados, mas a figura do "fazer sagrado" se torna presente de uma ou outra forma; a mesma afirmação pode ser feita sobre o próprio sacrifício, ora cruento, ora incruento. O que interessa à nossa pesquisa, porém, é o modo peculiar

como Jesus de Nazaré desenvolveu seu sacerdócio, ou até mais profundamente, perguntar-nos se nele há algo sacerdotal.

Embora os Evangelhos relatem as contendas entre o Nazareno e os fariseus, são precisamente os sacerdotes do Templo de Jerusalém que o conduzem ao julgamento e à condenação à morte (Jo 18,19-24). Não podemos reduzir as acusações contra Jesus à purificação do Templo (Mt 21,12-17 e par.), contudo sua atitude e suas ações naquele momento não só questionaram o "comércio sagrado" no Templo, mas a própria instituição sacerdotal do Judaísmo tardio.

Não é, portanto, estranho a ausência de passagens no Novo Testamento que relacionem Jesus de Nazaré com o sacerdócio. Podemos sustentar, inclusive, que há uma preferência para o não uso da palavra "sacerdote" para apresentar Jesus e seus discípulos. Entretanto, a Carta aos Hebreus o chama de *hierus*; ainda mais, a partir do termo e de seus derivados apresenta a pessoa e a missão de Jesus.

É pertinente, portanto, verificar se o sacerdócio de Jesus segundo a Carta aos Hebreus é proposto exclusivamente na perspectiva do sacrifício ou se seu sacerdócio significa "algo mais". Do modo como Jesus é sacerdote, os ministros ordenados devem sê-lo. Ao mesmo tempo, vale perguntar-nos se a "des-sacerdotalização" corresponde ao sacerdócio em geral, com isso o sacerdotal seria banido definitivamente da comunidade cristã, ou somente aos modos de exercer o sacerdócio que não se identificam com o sacerdócio de Jesus.

Apesar de a esperança messiânica de seu tempo se expressar pela aparição definitiva de um "sumo-sacerdote", a Teologia dos Evangelhos não aplicou o título a Jesus (SOBRINO, 1994, p. 191). Em algumas passagens do Novo Testamento, há referências ao culto para expressar sua obra salvífica (1Cor 5,7; Ap 5,9; Rm 3,25), mas não podemos afirmar que a conceitualização da pessoa e missão do Nazareno lançou mão de uma terminologia sacerdotal. Não obstante, é possível fazer uma leitura sacerdotal de Jesus o que foi realizado pelo autor da Carta aos Hebreus.

Merece destaque o fato de que não tenha apelado a um conceito *a priori* de sacerdócio para relacioná-lo com Jesus; o autor afirma que Jesus é o sacerdote e, como insiste Jon Sobrino, o sacerdote é Jesus (SOBRINO, 1994, p. 194). Não se apela, portanto, ao exercício do ministério eclesial para determinar qual seria seu sacerdócio; o autor da carta parte de uma definição positiva que não deixa de ser polêmica, isto é, contrasta com aquilo que definitivamente não é "sacerdotal". Trata-se de uma clara resposta à tentação de vincular a fé cristã exclusivamente ao culto e, consequentemente, a esquemas religiosos pré-fixados.

Não se pode esquecer, tampouco, o contexto no qual a Carta aos Hebreus surgiu: as perseguições do século I (Hb 10,32s) e o desalento diante do retraso da *parusía* (Hb 3,14; 6,12; 10,36). Se por um lado, o culto oferecia segurança à comunidade, por outro, sua compreensão unilateral diante das adversidades tornava a fé em Jesus Cristo des-historizada. Logo, era mister apresentar um sacerdócio livre de conceitos e esquemas pré-determinados.

Há elementos exegéticos, aos quais se deveria dedicar maior atenção; contudo, neste trabalho, restringir-nos-emos à análise sistemática do texto neotestamentário para se aprofundar no serviço e na existência sacerdotal de modo que o entendimento do ministério ordenado eclesial não se feche em uma "visão religiosa" do sacerdócio. Para a Carta aos Hebreus, sacerdócio é serviço (SOBRINO, 1994, p. 195); tal afirmação é possível a partir do conceito formal de mediação, ou seja, o sacerdote está a serviço de uma finalidade, cujas expressões na carta são diversas: "salvação eterna" (Hb 5,9), "conduzir muitos filhos à glória" (Hb 2,10), "santificação" (Hb 10,10), "entrar no santuário" (Hb 10,19), mais genericamente, e "Cristo, [...] que se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo" (Hb 9,14), mais concretamente.

Por conseguinte, o serviço sacerdotal de Jesus está em função da salvação de Deus. Disso surge a pergunta se o autor não teria reduzido a salvação de Deus à purificação de toda má consciência (Hb 10,22) ou, expresso de modo mais conhecido, ao perdão dos pecados deixando de lado a amplitude da salvação. No Novo Testamento, o perdão dos pecados é essencial para a salvação, chegando, inclusive, a se converter em uma expressão de totalidade, mas que não a esgota. Mas qual seria essa salvação à qual o sacerdote deve estar a serviço?

Outro conceito usado pelo autor para expressar a salvação é "aliança nova e definitiva" (Hb 8,6-13) não reduzida à visão cultual, mas nova vida e nova existência, conforme o texto de citado pelo próprio autor do profeta Jeremias (Jr 31,31). Trata-se, portanto, de uma salvação global, não só da inauguração de um novo modo de render culto, e o sacerdócio de Jesus está a serviço dessa salvação; trata-se, retomando expressões dos Evangelho sinóticos, da aproximação Deus, que é Pai, em seu Reino. Segundo Gustavo Baena, o serviço sacerdotal de Jesus tem como equivalente na Carta aos Hebreus a "misericórdia do sacerdote" (BAENA, 1983, p. 123-124).

Jesus é sumo-sacerdote por sua misericórdia, por "se compadecer das nossas fraquezas" (Hb 4,15), por "ele mesmo [estar] cercado de fraqueza" (Hb 5,2). Sua misericórdia é ativa e, mediante ela, realiza a aproximação de Deus, que é Pai, em seu Reino (SOBRINO, 1994, p. 197). Jesus é sacerdote porque é homem de misericórdia, homem de compaixão, a qual brota de suas entranhas e se converte na força central de sua ação (Mt 9,36; Mc 8,2; Lc 7,13). Jesus é apresentado como sacerdote pelo autor da Carta aos Hebreus por sua ação misericordiosa, seu serviço mediador "é expressamente entendido como a própria misericórdia de Deus que chega de forma bem concreta a este mundo" (BAENA, 1983, p. 130).

A ideia anterior reforça o que já vem sendo apresentado: misericórdia e perdão dos pecados são entendidos globalmente como nova vida e nova existência, como realização concreta do serviço sacerdotal de Jesus à salvação de Deus. Trata-se do amor mais próprio de Deus, revelado em Jesus de Nazaré, que se inclina sobre os pequeninos e humildes para erguê-los (BAENA, 1983, p. 130).

Contudo, Jesus não revela somente quem Deus é; nele, o ser humano cabal também é revelado, como a belíssima parábola do bom samaritano apresenta (Lc 10,25-37). Tendo acolhido a misericórdia de Deus, o ser humano é capacitado para ser, ele mesmo, misericordioso para com suas irmãs e seus irmãos. Ao mesmo tempo, é o chamado à ação misericordiosa que faz de seres humanos sacerdotes, a exemplo de Jesus de Nazaré. Não é o serviço prestado no culto, muito menos os vínculos familiares que asseguram o serviço sacerdotal na comunidade de discípulas e discípulos de Jesus, mas o chamado de Deus que não só configura um ministério em particular, mas a existência de todas aquelas e todos aqueles que, em Jesus, se solidarizam com os pequeninos e humildes.

Pela leitura da Carta aos Hebreus, portanto, é possível identificar o serviço e a existência sacerdotal próprios de Jesus Cristo, que nada têm a ver com uma "figura sagrada e cultual" presente em várias tradições religiosas. Embora soe estranha, a afirmação seguinte tem pertinência: o sacerdócio de Jesus "des--sacerdotaliza" o sacerdócio cristão precisamente porque não se define desde o culto, mas desde a salvação que Deus oferece a mulheres e a homens imersos nas mais diversas circunstâncias da história.

Jesus é sacerdote não porque tenha inaugurado um novo modo de render culto a Deus, mas porque, por sua ação misericordiosa, revelou um Deus que é Pai e que se aproxima da humanidade em seu Reino. Toda aquela e todo aquele que se identificam com a ação do Nazareno realizam um serviço sacerdotal e se revestem de uma existência sacerdotal, por chamado de Deus; o próprio dessa existência não é o culto, mas a história com todas suas adversidades (SOBRINO, 1994, p. 201).

Nesse sentido, é possível falar de um sacerdócio comum de todas aquelas e todos aqueles que são configurados em Cristo pelo Sacramento do Batismo. Sacerdócio não é a especificidade de um ministério em particular, mas uma nova condição dada a toda cristã e a todo cristão, o ministério ordenado abandona, portanto, uma concepção monolítica e passa ser vivido e realizado na e a partir da comunidade de batizadas e batizados. Esse é o passo dado pelo Concílio Vaticano II.

2. O sacerdócio no Concílio Vaticano II

Como anteriormente mencionado, o Vaticano II não se dedicou à reformulação da Teologia dos Sacramentos; pela reforma da Liturgia e pela compreensão da Igreja como Povo de Deus peregrino, o Concílio alicerçou os fundamentos que permitem reformular o entendimento dos Sacramentos ampliando a perspectiva medieval *ex opera operato*, mediante o resgate da noção bíblica e patrística de história da salvação. O que vale para todos os Sacramentos em geral, vale especificamente para o Sacramento da Ordem; contemplar a Ordem somente na perspectiva "matéria e forma" empobrece e torna estático o Sacramento.

O Concílio Vaticano II não possui um documento específico sobre o sacerdócio; por outro lado, estão os decretos *Christus Dominus* sobre o múnus pasto-

ral dos Bispos na Igreja, *Presbyterorum Ordinis* sobre o ministério e a vida dos sacerdotes e *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. Contudo, o texto fundamental para a reformulação do Sacramento da Ordem e, consequentemente, do ministério ordenado na Igreja é a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, mais concretamente seus capítulos II e III.

Os textos conciliares, como já explicitamos, abrem novas perspectivas para a reflexão teológica sobre o Sacramento da Ordem, mas possuem limitações e, por que não, a presença posturas contrárias. Porém, merece destaque a unificação dos conceitos medievais *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* na noção *sacra potestas* (LG 10; 18) articulada com pelo tríplice múnus de ensinar, reger e santificar (LG 25-27). Com isso, *potestas* deixa de ser um conceito fechado em si mesmo e estabelece a comunidade como interlocutor do ministro ordenado; seu ministério só pode ser compreendido na e a partir da Igreja (TABORDA, 2011, p. 129).

Por essa lógica, o ministério ordenado adquire consistência pelo seguimento de Jesus, que se fez servo de todos (Mc 10,45). Contudo, em dadas ocasiões a leitura dos textos aponta ao entendimento do ministério ordenado como "dispensação da graça a uma comunidade meramente passiva" (TABORDA, 2011, p. 130), o que entra em choque com o já mencionado capítulo segundo de *Lumen Gentium*, no qual o ministério ordenado se justifica pelo serviço ao Povo de Deus (LG 10).

Além disso, o Vaticano II passa a considerar o ministério ordenado a partir do episcopado e não somente a partir da ordenação presbiteral, como o Concílio Trento (DH 1767) que, ainda tendo afirmado a superioridade dos bispos sobre os presbíteros, não chegou a explicitar o caráter sacramental da ordenação episcopal. Ao formular que a ordenação episcopal confere "a plenitude do Sacramento da Ordem" (LG 21), o Concílio se reaproxima da Tradição do primeiro milênio cristão.

O ministério fundamental é o ministério do bispo, o qual consiste, fundamentalmente, no testemunho da fé e da salvação que Jesus Cristo ofereceu por sua Paixão e Ressurreição (LG 24). Tal testemunho acontece pela pregação e não só pelo ensino; ao pregar, o bispo assume um real compromisso com Jesus e com a comunidade, sua interlocutora. Os *munera* de santificar, principalmente na presidência da Eucaristia, e governar a comunidade são momento segundo do testemunho episcopal (TABORDA, 2011, p. 131).

De forma análoga é apresentado o ministério presbiteral; os presbíteros estão unidos ao bispo na dignidade ministerial, articulada, entretanto, desde o tríplice múnus de "pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino" (LG 28). Apesar de terem sua função delimitada à Igreja local, isto é, estarem sob a autoridade do bispo, os presbíteros não exercem sua função em nome dele, mas em nome do próprio Jesus Cristo (PO 02).

Tendo presente o conjunto dos documentos conciliares, a Teologia do Sacramento da Ordem deles derivada parte da missão de Jesus e da missão de toda a Igreja. Em destaque está o sacerdócio comum de todos os fiéis e a missão

apostólica da Igreja conforme o tríplice múnus de Jesus Cristo: profeta, sacerdote e rei. Com isso, o acento unilateral no sacerdócio dado ao longo do Medievo, no Concílio de Trento e no período pós-tridentino é superado. Ao contemplar o ministério ordenado de modo global, o Vaticano II o "des-sacerdotaliza" renunciando à indevida sacralização e à redução do ministério ordenado aos serviços do culto.

O horizonte deixado pelo Concílio é claro: o ministério ordenado só se entende na e a partir da Igreja, ou, retomando o título deste trabalho, o ministério ordenado tem razão de ser em perspectiva sinodal, em perspectiva da "caminhada comum" de batizadas e batizados. Deixar de lado o testemunho e se concentrar somente nas "funções sagradas" desse ministério implica perder sua riqueza e fazer da comunidade "refém" de um pequeno grupo de "agraciados".

3. A comunidade sacerdotal

Ao acolher o chamado do Papa Francisco à sinodalidade (FRANCISCO, 2015), as comunidades eclesiais devem se perguntar, entre outras tantas coisas, pela vivência ministerial em seu seio. A partir da Conferência de Medellín (1968), verificamos na Igreja latino-americano uma vivência ministerial rica e fecunda, cuja foco central não é a pessoa e ações do ministro, mas o serviço à libertação dos pobres. Tendo identificado a si mesma como "Igreja dos pobres", a Igreja latino-americana das décadas de setenta e oitenta do século passado, viu florescer em si a diversidade de ministérios e ações libertadoras.

Não se deve pensar, contudo, que o vivido nas comunidades de base tenha sido a plenitude do Reino; mas porque o Reino se faz eficaz e operante, a Igreja caminha, em meio às lutas pela libertação, rumo ao Reino definitivo (*Puebla*, 231). A comunidade eclesial e seus ministros se situam, portanto, entre um não-ser e o chamado a ser (PARRA, 1991, p. 181).

Ao interior das comunidades de base vivenciou-se a inversa da perspectiva tradicional do sacerdócio. Se por um lado, o sacerdócio era contemplado a partir do essencialismo e da transcendentalidade, isto é, o ministro sacerdotal servia ao Deus imutável e altíssimo, extramundano e eterno, nas comunidades de base o serviço sacerdotal foi realizado desde baixo, desde a história concreta de opressão do Povo, portanto, marcado pela luta diária e pelo conflito, pelo desejo de justiça para todas e todos (PARRA, 1991, p. 183).

Na Igreja dos pobres, o ministério sacerdotal de toda a comunidade não se realiza como sacralização de ministros, sequer de tempos e de espaços, mas como santificação do ser humano e da história, ou seja, como transformação radical pela ação do Espírito Santo a partir da qual todas e todos se reconheçam, em Jesus, irmãs e irmãos, filhas e filhos de um mesmo Pai e herdeiras e herdeiros de um mesmo Reino.

Sem desmerecer o memorial da redenção renovado em toda celebração da Eucaristia, a ação sacerdotal na Igreja dos pobres não se restringe ao altar eucarístico, mas se faz presente no "altar do mundo", no empenho pelo reconhe-

cimento do direito à terra, ao teto e ao trabalho; na luta pelo "pão de cada dia" e pela superação de toda segregação e preconceito (PARRA, 1991, p. 184). Tal ação sacerdotal proporciona a "transubstanciação" de uma realidade injusta em sacramento de justiça e comunhão, sacramento de fraternidade e paz.

Vislumbramos na comunidade sacerdotal a superação da dominação do profano pelo sagrado; o mais sagrado é precisamente o mais profano, o mais excelso é o mais histórico e concreto. O ministério sacerdotal na Igreja dos pobres não se compreende a partir da separação, mas a partir do toque nas feridas abertas daquelas e daqueles que são deixados, como que mortos, à beira do caminho (Lc 10,25-37). Com isso, a verdade de Deus brilha não pela "unidade doutrinal e moral", mas graças à solidariedade, que tem sua "origem genética" em Deus mesmo e em sua doação à humanidade (SOBRINO, 1994, p. 216-217).

Mesmo que não haja mais referências a um sacerdócio monárquico, no sentido de palácios e cortes, a tentação de encarar o ministério sacerdotal como "princípio único" (*mono arché*) de ação e de decisão está (PARRA, 1991, p. 186). Todavia, na Igreja dos pobres o corpo eclesial não se vê postergado e obscurecido por um sacerdócio monárquico; todas as batizadas e todos os batizados, na diversidade de dons e carismas, desenvolvem os mais variados serviços em favor da libertação do Povo e a unidade do corpo é assegurada pela presença do Espírito.

A partir da comunidade sacerdotal, superamos a dicotomia clero-laicato, sagrado-profano porque precisamente pelo sacerdócio do Povo a presença real e eficaz de Jesus está assegurada em todos os âmbitos sociais e em todas as práxis libertadoras. Do pecado brota a santidade, da opressão, a liberdade, essa é a dinâmica própria de um sacerdócio popular que não se fecha em estruturas preestabelecidas pela disciplina eclesiástica, mas se abre à novidade daquelas e daqueles que convertem o serviço no sentido de suas vidas (PARRA, 1991, p. 187).

Como já mencionamos anteriormente, a "sacerdotalização" do ministério ordenado e, consequentemente, de toda a Igreja não corresponde à comunidade de discípulas e discípulos de Jesus. Por outro lado, a vivência sacerdotal do Povo na Igreja dos pobres, na perspectiva libertadora, indica caminhos para a realização da missão da Igreja no mundo, sobretudo no mundo daquelas e daqueles que são oprimidos e excluídos.

Por conseguinte, "des-sacerdotalizar" o ministério ordenado e a Igreja implica afastar-se de ações sacerdotais restritas ao "altar" e ao "templo" e abraçar um serviço, uma existência e um sacrifício sacerdotal distintos. Quando refletimos sobre a "sacerdotalização", a que sacerdócio estamos nos referindo? Quando contemplamos o sacerdócio popular, tal como vivenciado pela Igreja latino-americano, qual sacerdócio apontamos? Claramente, o sacerdócio do Povo fundado único e eterno sacerdócio de Jesus (Hb 2,17).

Conclusão

Embora o clericalismo seja remarcado como grande obstáculo para a vivência sinodal da Igreja, como o próprio relatório de síntese aponta (*Relatório*, 11c), há um elemento mais profundo que deve ser levado a sério: a "sacerdotalização" do ministério ordenado e, consequentemente, de toda a Igreja. Jorge Costadoat afirma que o clericalismo é um problema moral, enquanto a organização sacerdotal da Igreja, não (COSTADOAT, 2022); com isso, o teólogo chileno está apontando à raiz do problema, que não se reduz a uma mudança de costumes e hábitos dos ministros ordenados, mas à reformulação da Teologia do Sacramento da Ordem.

Ao debruçar-se sobre a Igreja e sua missão no mundo contemporâneo, o Concílio Vaticano II abriu o passo para a tão almejada reformulação. Entretanto, ainda é tarefa das teólogas e dos teólogos propor alternativas à noção excessivamente sacra que rodeia o Sacramento da Ordem. O sacerdócio, como apresentado anteriormente, é uma instituição presente nas mais diversas tradições religiosas; contudo, vale a pergunta: essa "instituição sagrada" tem lugar na comunidade das discípulas e dos discípulos de Jesus de Nazaré?

Jon Sobrino e Gustavo Baena elaboraram, a partir da leitura atenta da Carta aos Hebreus, uma nova concepção de sacerdócio vinculada à ação misericordiosa de Jesus, vinculada à sua solidariedade com suas irmãs e seus irmãos. Para tal, os autores, especialmente Jon Sobrino, reconhecem que a Carta aos Hebreus não lança mão de conceitos *a priori* para apresentar o sacerdócio de Jesus de Nazaré. Não só ele é o sacerdote, mas o sacerdote é Jesus (SOBRINO, 1994, p. 194), ou seja, é o próprio Nazareno, em sua vida e missão, que define o que é o sacerdócio.

Por outro lado, a vivência do sacerdócio comum das batizadas e dos batizados na Igreja dos pobres abre perspectivas, até então, desconhecidas para o exercício do *múnus* sacerdotal: o compromisso com a libertação daquelas e daqueles que vivem sob o jugo da miséria e da injustiça é vivência sacerdotal (PARRA, 1991, p. 187).

"Des-sacerdotalizar" o ministério ordenado, portanto, significa renunciar a toda forma de sacerdócio *a priori* e abraçar, definitivamente, o sacerdócio vivido por Jesus, que perdeu sua vida para ganhá-la (Mc 8,35). Trata-se de uma visão muito mais ampla do serviço sacerdotal, não restringido ao culto e ao sacrifício. Mesmo não tendo dedicado um texto somente ao sacerdócio, o Concílio Vaticano II adota essa perspectiva ao tratar o ministério ordenado.

Não obstante, o risco de simplificar os textos conciliares está; a excessiva fidelidade às palavras e a falta de uma recepção criativa do Concílio podem reconduzir a Igreja à concepção do ministério ordenado do segundo milênio cristão (TABORDA, 2011, p. 132), afastada do povo e, consequentemente, incompatível com a ansiada sinodalidade. É fundamental resgatar a noção pneumatológica-comunitária do ministério ordenado do primeiro milênio.

A intuição "des-sacerdotalização" do ministério e, consequentemente de toda a Igreja, é rica e permite aprofundamento. Contudo, neste trabalho, esbarramos em limites que merecerão maior atenção: abordou-se somente o serviço e a existência sacerdotal de Jesus, segundo a Carta aos Hebreus, mas a problemática do sacrifício sacerdotal, também presente no texto neotestamentário, não foi tratada e pode trazer implicações graves para a reflexão.

Ao mesmo tempo, é preciso ir a fundo em temas eclesiológicos, como a relação dos bispos e dos presbíteros com as Igrejas locais e vice-versa, e problemas eclesiais, como centralidade da Eucaristia e, consequentemente das paróquias, na vida dos fiéis. Uma Igreja cujo centro é a Palavra de Deus comporta uma concepção "sacerdotal" do ministério ordenado? Nosso trabalho reduz-se a apontar alternativas para o começo de uma reflexão sobre o ministério ordenado em uma Igreja decididamente sinodal, como dito, trata-se apenas do começo de uma longa, porém necessária e urgente, caminhada.

Referências

BAENA, G. El sacerdocio de Cristo. *Diakonía, servicio de la fe y promoción de la justicia*. Managua, n. 26, p. 122-134, jun. 1983.

BÍBLIA de Jerusalém. 11ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. Roma: 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 30 nov. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Roma: 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 30 nov. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual. Roma: 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 30 nov. 2023.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Conclusões: Puebla. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1979.

COSTADOAT, J. *La versión sacerdotal del cristianismo se ha convertido en una expresión patológica del mismo*. Necesidad de des-sacerdotalizar la Iglesia Católica. 2022. Disponível em: https://www.religiondigital.org/cristianismo_en_construccion/des-sacerdotalizar-Crisis-Sacerdocio_7_2424727513.html. Acesso em: 30. nov. 2023.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 1ª ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2005.

FRANCISCO, Papa. *Discurso do Santo Padre Francisco – comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015*. Roma, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 30 nov. 2023.

PARRA, A. *Os ministérios na Igreja dos pobres*. 1ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

SINODO DEI VESCOVI. *Relazione di sintesi della prima sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-29 ottobre) e risultati delle votazioni*. Disponível em: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico /2023/10/28/0751/01653.html. Acesso em: 30 nov. 2023.

SOBRINO, J. *O princípio misericórdia.* Descer da cruz os povos crucificados. 1ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

SOUZA, N. Dimensões históricas da sinodalidade. In: AQUINO JÚNIOR, F. PASSOS, J. D. *Por uma Igreja sinodal*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 2022.

TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros*. 1ª ed. (2ª reimpressão). São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

TOMÁS de Aquino. *Suma Teológica*: os sacramentos: III parte. São Paulo: Loyola, 2015. v. 09.

TOMÁS de Aquino. *Suma Teológica*: teologia, Deus, Trindade: I parte. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2016. v. 01.

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 73-83

DOI: 10.20911/21799024v14n2p73/2023

A superabundância da graça em Rm 5,12-21: potencialização do humano para o bem

***Elias Fernandes Pinto*[1]**

Resumo: O presente artigo trata do tema da superabundância da Graça a partir de Rm 5,12-21. A perícope destaca de modo veemente a unicidade de Jesus Cristo e sua salvação para o ser humano. Partiremos de uma análise preliminar da Carta aos Romanos apresentando as questões de autoria, datação e destinatários. Em seguida, apresentaremos a estruturação da perícope, notas da crítica textual e uma suscinta análise formal. Por fim, apresentaremos um comentário teológico do texto no qual destacaremos o tema da superabundância da Graça em relação ao pecado que potencializa o ser humano para o bem.

Palavras-chave: Carta aos Romanos. Jesus Cristo. Graça. Salvação Cristã.

Abstract: This article deals with the theme of the superabundance of Grace from Rm 5:12-21. The pericope vehemently highlights the uniqueness of Jesus Christ and his salvation for human beings. We will start with a preliminary analysis of the Letter to the Romans, presenting the issues of authorship, dating and recipients. Next, we will present the structuring of the pericope, notes from textual criticism and a succinct formal analysis. Finally, we will present a theological commentary on the text in which we will highlight the theme of the superabundance of Grace in relation to sin that empowers human beings for good.

Keywords: Letter to the Romans. Jesus Christ. Grace. Christian Salvation.

1 Doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. A pesquisa versa sobre a antropologia cristã com ênfase da Teologia da Graça nos autores Juan Luis Segundo e José Ignácio González Faus. Apoio FAPEMIG. Email: efpelias@outlook.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5462-6004 .

Introdução

A carta aos Romanos é um texto extremamente lógico. Por isso, cada versículo, capítulo e perícope estão interligados. Nosso objetivo será, a partir de Rm 5,12-21, apresentar a superabundância da Graça sobre toda situação de pecado que o ser humano possa se encontrar. Destacaremos a unicidade e universalidade de Jesus Cristo e sua salvação para o ser humano. A partir de Jesus, para Paulo, inicia uma nova história para a humanidade marcada pela Graça.

Em nossa abordagem seguiremos, basicamente, a interpretação de Romano Penna, na obra *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario.* Outros autores, como J. Dunn e J. A. Fitzmyer também serão usados como suporte teórico. Destacaremos a última parte do artigo onde se encontra o comentário teológico sobre a perícope escolhida.

Rm 5,12-21 será lido como conclusão da secção anterior na carta. O fato de sermos justificados pela fé em Jesus Cristo significa que algo foi realizado por Ele que tem efeito universal. Por isso, a partir da universalidade de Cristo que precisamos ler a antítese que o autor da carta apresenta: o pecado de Adão. A oposição entre Adão em Jesus Cristo tende necessariamente a dizer a superabundância da obra salvadora de Jesus Cristo.

1. A carta aos Romanos: autoria, datação e destinatários

Conforme as normas da epistolografia[2] antiga, a identidade do remetente se declara desde o *incipt* da carta ou ao menos ao que se refere a seu nome (PENNA, 2013, p. 43). Por isso, logo de início, encontramos a identificação de Paulo como o autor da carta (Rm 1,1). A tradição dos manuscritos atesta oito formas diferentes de Romanos. No entanto, hoje, os biblistas são unânimes em achar que a carta escrita por Paulo continha de 1,1 a 16,23. Há uma dúvida quanto a 16,24, mas nenhuma sobre a Doxologia final (16,25-27), pois razões de conteúdo, estilo e prática epistolar concorrem para tornar improvável que Paulo fosse seu autor[3] (MURPHY-O'CONNOR, 2015, p. 328).

O tempo da composição está vinculado com a biografia do Apóstolo, cuja morte se pode datar no arco de 58 a 68. Tendo em conta que Paulo deve ter chegado em Roma ao menos dois anos antes de sua morte (At 29,30), e que a carta foi composta pouco antes dele partir de Corinto rumo à Jerusalém, na terceira viagem missionária, a composição da carta deve ter acontecido entre o final de 54 e princípio de 55 ou final de 57 e início de 58 (PENNA, 2013, p. 55). O local mais provável de onde o Apóstolo escreveu a carta é a Ilíria, ponto mais próximo

2 É claro que Romanos é uma carta. A questão do gênero epistolar é amplamente debatida. Sobre esta questão, *vide:* PENNA, 2013, p. 60-68.

3 Sobre esta problemática, Murphy-O'connor cita: ELIOT, J. K., *The Language and Style of the Concluding Theology at the End of Romans.* ZNW 72, 1981, p. 124-130; DUNN, James D. G. *Romans 1-8.* Dallas: Word Books, 1988, p. 913-916. (Word biblical commentary; 38A); FITZMYER, Joseph A. *Romans:* a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1993. p. 753 (The Anchor Bible; 33).

de Roma. Não era costume escrever de lugares distantes, devido às dificuldades de envio (MAZZAROLLO, 2006, p. 21).

Romanos tem um destino público, posto que é dirigida a destinatários que formavam parte de uma sociedade muito concreta. Estes destinatários, e a situação que lhes é própria, devem ser identificados tomando como base tanto o texto da carta como notícias exteriores ao texto. Para isso, é necessário considerar a fisionomia da Igreja de Roma, suas origens e sua composição interna (PENNA, 2013, p. 25).

A fonte mais antiga e explícita sobre a origem da comunidade cristã de Roma remonta a Irineu, bispo de Lyon, século II, e diz que a Igreja de Roma foi fundada e estabelecida pelos gloriosíssimos apóstolos, Pedro e Paulo (IRINEU, *Contra as heresias*, 3,3.2). No entanto, esta informação só tem valor encomiástico. Os cristãos já estavam presentes em Roma muito antes que Paulo escrevesse esta carta. É certo que Pedro esteve em Roma e ali sofreu o martírio, mas não se sabe quando ele chegou. "O primeiro anúncio do evangelho na capital do império se tem de vincular, portanto, a outras pessoas, anônimas e desconhecidas" (PENNA, 2013, p. 27).

Estes fundadores devem ser identificados ou como judeus crentes em Cristo, bem como mercadores e escravos, ou como judeus romanos (IRINEU, *Contra as heresias*, 2,10). Importante que o ambiente originário da fé cristã em Roma não deve ser situado na sociedade pagã do momento, mas no seio do judaísmo (PENNA, 2013, p. 27).

O argumento principal da carta versa sobre a temática da confrontação da fé cristã com o judaísmo, como a relação fé e lei, que necessariamente reflete a fisionomia religiosa da comunidade destinatária. Portanto, o judaísmo não é só a matriz do cristianismo romano, mas também seu primeiro ambiente vital (PENNA, 2013, p. 29-30)[4].

Romano Penna não abraça a tese segundo a qual, por uma parte, os destinatários da carta teriam sido só ou predominantemente os gentios que passaram pela adesão ao judaísmo. Se pode contar com judeus e gentios convertidos ao cristianismo e gentios judaizantes convertidos ao seguimento de Jesus (PENNA, 2013, p. 32). A própria carta nos ajuda a considerar esta hipótese (Rm 1,2)[5]. A situação da comunidade romana, marcada pelo judaísmo, tem também como causa o fato de que não foi Paulo que a evangelizou. Por isso, desde o início, Paulo está preocupado com a confissão de fé cristológica (1,3b-4a). Nesse texto, observa-se, claramente, uma confissão de fé judeu-cristã.

Além disso, se pode destacar que o tema da Lei é tratado de forma peculiar no corpo da carta. Paulo se apresenta como conhecedor de que está se dirigindo a pessoas versadas na Lei a qual deve ser entendida como Lei Mosaica (7,1). A argumentação Paulina está em dizer que a Lei atingi seu pleno cumprimento

4 Sobre este tema, Romano Penna cita: BROWN, R.; MEIER. J. P. *Antiochia e Roma, chiese-madri della cattolicità antica.* Asís: Cittadella, 1987, pp. 114-128 y 129-155.

5 Outros elementos da carta destacam a hipótese de Penna: o conceito de "instrumento de expiação" (3,25), termo de origem cultual e totalmente inusitado em Paulo; a referência a história exemplar de Abrão (c. 4); a figura de Adão como tipo de Cristo (5,12-21); as declarações positivas da Lei (7,12.14) e outros (PENNA, 2013, p. 32).

em Jesus, mas nunca é superada nas cartas protopaulinas. Observa-se que o apóstolo dos gentios também ele mostra parcialmente a excelência da Lei (2,13; 3;31; 7,10; 7,12.14.16). No entanto, Paulo está certo de que a fé é uma alternativa às obras da Lei (3,28) e que Cristo é uma alternativa à Lei mesma (7,2-6; 9,30-10,13) (PENNA, 2013, p.35-37).

A configuração sociorreligiosa do cristianismo romano nos leva a incluir mais de uma igreja[6], isto é, mais de uma agrupação (PENNA, 2013, p. 37-42). A motivação que levou Paulo a escrever a carta é bem complexa. Um marco decisivo nesta questão se deu com a pesquisa de F. C. Baur, da Universidade de Tubinga. Ele se serviu da visão da história, elaborada pela universidade citada, que via o desenvolvimento do protocristianismo como uma tensão dialética entre judaísmo e paulinismo, com uma posição intermediária do petrinismo. Em concreto, Baur considera que Paulo escreveu a carta convidando os cristãos de Roma a se abrirem para a universalidade do Evangelho.

Embora Paulo não tenha sido fundador da comunidade de Roma, percebe-se três elementos da situação interna desta comunidade que podem ter o levado a escrever a carta. O primeiro, mais evidente, a tensão entre "débeis" e "fortes" em 14,1-15,13. Paulo intervém com autoridade convidando todos a comunhão. O segundo, quando Paulo convida os Romanos a submeterem-se às autoridades constituídas, como se entre eles houvesse poderes que ele não aprovasse (13,1-7). Terceiro, o mais importante, onde Paulo faz referência a cristãos, certamente romanos, que o caluniavam dizendo que ele propunha uma tese laxista no plano moral (3,8). Outra hipótese, seria a motivação pessoal de Paulo. Ele mesmo afirma que tinha o desejo de visitar Roma (1,3;15,23). Esta informação nos fala de seu desejo de estabelecer um contato com Roma e com os cristãos nela residentes (PENNA, 2013, p. 47-54).

2. A perícope: notas da crítica textual, estrutura e análise formal

> [12]Por isso, como o pecado entrou no mundo por um só homem e, por meio do pecado, a morte, assim também a morte passou a toda a humanidade, porque todos pecaram. [13]De fato, antes de ser dada a Lei, já havia pecado no mundo, mas o pecado não pode ser imputado quando não há lei. [14]No entanto, a morte reinou de Adão a Moisés, mesmo sobre os que não pecaram à maneira da transgressão de Adão, o qual é figura daquele que havia de vir. [15]Entretanto, o dom da graça não é como a transgressão. Com efeito, se pela transgressão de um só muitos morreram, muito mais abundou sobre muitos a graça de Deus, concedida na graça de um só homem, Jesus Cristo. [16]No caso do dom, não é como no caso do pecado de um só: enquanto o julgamento de um só é em vista da condenação, o dom da graça a partir de muitas transgressões é em vista da justificação. [17]Com efeito, se pela transgressão de um só, a morte começou a reinar, muito mais reinarão na vida aqueles que recebem, pela mediação de um só, Jesus Cristo, a graça e o dom da justiça. [18]Portanto, como pela transgressão de um só, a condenação se estendeu a todos os seres humanos, assim

6 Paulo não faz referência a nenhum edifício de culto próprio dos cristãos. O termo *ekklesía,* antes do século III, não designa edifício, mas denota grupos de Igrejas domésticas (PENNA, 2013, p. 38-39).

> pelo ato de justiça de um só, estendeu-se a todos a justificação que dá a vida. [19]Com efeito, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, pela obediência de um só, muitos se tornarão justos. [20]Quanto à Lei, ela interveio para que aumentasse a transgressão. Onde, porém, aumentou o pecado, superabundou a graça. [21]Assim como o pecado reinou pela morte, também a graça reine pela justiça, para a vida eterna, por Jesus Cristo, nosso Senhor (Rm 5,12-21)[7].

Notas da crítica textual: Segundo Penna (2013, p. 433-434), apesar da complexidade semântica da passagem, a tradição manuscrita não testemunha muitas importantes variantes textuais. No v. 12, uma série de testemunhos omitem a menção de *thánatos,* morte: D F G 2495, vetus ítala, Ambrosiaster. Mas, a omissão não muda o sentido da frase. No v. 14 temos a variante mais importante: a omissão da partícula negativa, *mē´, não.* Está documentada em alguns códigos minúsculos (Gregos: 614, 1730*; Latinos d*, m), Orígenes, Ambrosiaster o qual em seu comentário também cita Tertuliano, Vitorino, Cipriano). A frase ficaria assim: "[...] também sobre aqueles que haviam pecado" (5,14). No entanto, a outra leitura, presente na maior parte da tradição, é de fato mais segura[8].

Em relação à tradução interlinear, a bíblia de Jerusalém, da CNBB, e o Novo Testamento das Paulinas[9] acrescentam nos versículos 12 e 15 o *"só"* de "por um *só* homem" e "de um *só* homem". Nos vv. 15.18 a bíblia de Jerusalém substitui transgressão por *falta.* A tradução das paulinas, nos vv. 15 e 16 usa o termo atos de graça, enquanto a interlinear usa "dom". No v. 15, a tradução das paulinas usa "*todos* morreram" e, referindo-se a graça, superabundou para *todos*. A bíblia de Jerusalém, traduz por multidão colocando uma nota explicando que tal palavra significa todos. No entanto, a interlinear traduz os dois casos por *"muitos".*

Estrutura: Para Dunn (1988, p. 271), esta perícope é evidentemente pretendida como uma conclusão para toda a seção de abertura (1,18-5,21). Romano Penna cita a posição de diversos autores em relação à contextualização da perícope no todo da carta. Na sua opinião, o c. 5 é o vértice conclusivo da argumentação iniciada em 3,21. Ele concorda com a posição de Dunn e acrescenta que 5,12-21 evoca a geral condição de pecado esboçada em 1,18. Se dá também um certo paralelismo com 3,9-20 (PENNA, 2013, p. 437-438).

Do ponto de vista da estrutura interna, a perícope pode ser dividida de diversas formas. Entre os autores, percebemos duas maneiras fundamentais. Uns pretendem ver o texto como uma estrutura circular, embora concretizadas de formas distintas. Nesta visão, o texto começa e termina de forma semelhante e teria em seu centro uma ou mais afirmações principais. Outros autores preferem falar de uma argumentação com etapas consecutivas, mais ou menos progressivas[10]. Para Romano Penna há quatro momentos ascendentes: a) v. 12:

7 CARTA aos romanos. *In:* BÍBLIA Sagrada: tradução oficial da CNBB. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019.

8 Outras variações que não alteram o significado do texto, *vide:* Penna (2013, p. 433-434)

9 Somente estas traduções foram comparadas.

10 Há quem fala de duas seções: a) vv. 12-14: o reino do pecado e da morte; b) vv.14-21: a passagem à situação

esboço de uma comparação deixando claro que vai tratar de confrontação entre pecado e graça; b) vv.13-14: pequena digressão; c) vv. 15-17: contraposição entre Adão e Cristo; d) vv.18-21: conclusão a qual é totalmente favorável à graça divina. Em especial, os vv. 20-21 servem se transição para a seção seguinte (PENNA, 2013, p. 438-439).

Análise formal: de imediato percebemos o abandono da primeira pessoa do plural o qual só aparece no v. 21. Se usa a terceira pessoa do singular ou plural: sinal evidente de um discurso de *tratado.* A comparação entre Adão e Cristo (vv. 13.14. e 15.17.21) que predomina toda a passagem é classificada retoricamente ao estilo grego *sýnkrisis,* confrontação. Observa-se outras contraposições, como: o pronome numeral "um só", *heîs* (vv. 12,15.16.17.18.19, com os adjetivos "todos/muitos", *pántes/polloí* (vv. 12.18.15.16.19). Nos versículos 17-19 encontramos a antítese vida e morte. Nos versículos 19-21 a antítese é a desobediência de Adão e a obediência de Jesus.

Além da confrontação, encontramos outros procedimentos retóricos. O mais importante é a argumentação *a fortiori,* encontrada nos vv. 9-11, que é uma forma de paralelismo com clímax ou ascendente, também chamado esquema de conexão por dissociação. Daqui se deduz que a comparação entre Adão e Cristo apresenta um desequilíbrio radical a favor do segundo, sobre o qual converge a atenção principal. Adão é ponto de partida literário. Também encontramos a prosopopeia ou personificação. Realidades abstratas como, pecado, morte, graça, dom da graça são personificados e convertidos em sujeito de verbos de ação (PENNA, 2013, p. 434-436).

3. Rm 5,12-21: a superabundância da Graça

Na perícope, Adão denota toda a humanidade. Paulo retoma a história humana em duas figuras arquetípicas: Adão e Cristo. Notemos o duplo "todos" de 5,18. Pode-se dizer que esta é a versão paulina da memorável escolha entre vida e morte oferecida a Israel no clímax da Aliança deuteronômica (Dt 30,15-20) (DUNN, 2003, p. 130).

O v. 12 abre a nova perícope com uma conclusão: *dià toûto,* portanto. Isso denota que a nova secção está dentro da argumentação anterior e que os vv. 12-21 conservam o mesmo corte cristológico de 5,1-11 e acentua o que realizou Jesus Cristo e não o pecado realizado por Adão. Com o comparativo *hósper,* como, Paulo coloca o primeiro elemento da comparação. A primeira afirmação fundamental está em dizer que o pecado entrou no mundo por um só homem. Percebe-se claramente nestas palavras a alusão a Gn 2-3. Porém, a alusão de Paulo é antropológica. Ele não se refere ao local, à serpente, à Eva e ao diabo. A concentração cristológica do discurso fez com que o Apóstolo concentrasse atenção sobre um antônimo, único e responsável pela perdição. No entanto, o

marcada pela graça. Há quem fala de três seções: a) vv. 12-14: a humanidade sem a graça; b) vv. 15-17: se marcam a diferença entre Cristo e Adão; c) 18-21: apresenta as consequências; Há quem fala em cinco seções: a) v. 12: início de uma comparação deixada em suspense; b) vv. 13-14: breve *excusus;* c) vv. 15-17: retoma a comparação inicial; d) 18-19: conclui a comparação afirmando o trinfo da graça; e) vv. 20-21: desenvolve a questão da Lei.

judaísmo da época não reconhecia a Adão uma função de origem de pecado no mundo. Geralmente, a adamologia judia entendia Gn 3 mais como um relato paradigmático que etiológico. Neste sentido, cada ser humano se converte em Adão para si mesmo. Outra explicação judia da origem do mal é a versão que atribuía esse feito aos anjos malvados. Neste caso, o original de Paulo no v. 12 é atribuir o pecado a própria humanidade e não a causas meta-históricas (PENNA, 2013, p. 439-442).

O pecado que v. 12 trata, certamente, é o da transgressão realizada pelo primeiro homem (v. 14). O texto diz de uma personificação que "entrou no mundo", posto que por seu meio a morte não se limitou a Adão. Evidentemente, percebe-se também uma dimensão suprapessoal, como se tratasse de um poder opressor. Ademais, em Rm 3,9, Paulo já havia declarado que todos pecaram[11]. A menção ao mundo não parece aludir a consequências cosmológicas do pecado de Adão, mas que a humanidade inteira pecou, posto que a continuação do texto fala só dos homens.

Em seguida, Paulo afirma que por meio do pecado, a morte estendeu a todo ser humano. Entra em cena um novo sujeito: a morte, apresentada como consequência do pecado[12]. Isso se subentende em Sb 2,23-24. Para o apóstolo, a morte reinou também sobre aqueles que não cometeram transgressões de nenhum mandamento explícito (5,14); o pecado reinou na morte (5,21); e a morte é o salário do pecado (6,23). Podemos nos perguntar o que se entende por morte neste contexto.

Em Rm 5,12-21, o apóstolo não está contrapondo morte e ressurreição dos mortos, como em 1Cor 15,21-22, mas está exaltando a obra redentora de Cristo, cujos efeitos são a justificação, a reconciliação, a graça e a vida eterna. Logo, a semântica da morte, embora implique uma dimensão física, não se limita a ela, pois também se estende ao plano da interioridade e sobretudo a comunhão pessoal com Deus. Isso será claro no v. 21 onde a morte não contrapõe simplesmente a vida, mas a vida eterna[13]. "A morte é o último e pior efeito do pecado. A mesma coisa emerge da ligação igualmente estreita entre Adão e morte: a morte é a sorte da humanidade adâmica" (DUNN, 2003, p. 164).

O v. 12 conclui com a célebre frase: "porque todos pecaram". Paulo está retomando a afirmação de 3,9: "todos pecaram e estão privados da glória de Deus". Para Penna (2013, p. 444), o apóstolo entende duplamente o ser humano como culpável: enquanto autor do pecado e como vítima de um pecado que o supera. Em todo caso, é preciso dizer que aqui não tem nenhuma conexão com Adão e que por isso a afirmação sobre a universalidade dos atos pecaminosos por parte de todos e cada um dos seres humanos não causa nenhum problema.

11 Paulo trabalha com um conceito muito complexo de pecado. Ele introduz a noção de pecado, *hamartia,* como poder personificante (5,12;5,21). O pecado é "calculado" como estatística (5,13). O pecado aumenta e cresce (5,20) (DUNN, 2003, p. 132). Para maior aprofundamento, *vide,* (DUNN, 2003, p. 138-166).

12 Romanos é o escrito do NT que mais fala de *thánatos* (22 vezes). É o escrito que mais menciona o pecado, *hamartía* (48 vezes).

13 Dunn destaca que a morte é consequência da vida vivida "na carne", sob influência das paixões pecaminosas (Rm 7,5), sob influência da mentalidade da carne (Rm 8,6). Paulo conhecia a naturalidade da morte, mas como no seu discurso sobre a carne, também aqui predomina o sentido de morte como força negativa (DUNN, 2003, p. 164). Para aprofundar a questão sobre a relação entre pecado e morte em Paulo, *vide:* (DUNN, 2003, p. 163-166).

Toda questão exegética e hermenêutica se apoia, pelo contrário, na interpretação da construção *ef'hô*, com a qual se explica essa universalidade[14].

A questão polêmica que se tem que esclarecer é se o sintagma deve ser entendido como complemento relativo (sobre o qual, tomando como base o qual), ou como uma expressão adverbial com valor de conjunção. Paulo não diz *em hô,* no qual, nem *di'hoû,* mediante o qual, nem *ex hoû,* do qual, a partir do qual. Se, em todo caso, tratasse de um pronome relativo, deveríamos pensar que *hô,* seria um pronome masculino e que, segundo o texto epistolar, deveria referir-se ao pronome masculino mais próximo, isto é, a morte, e não a Adão. Isto porque no grego, *thánatos,* morte é masculino. A antiga exegese dos padres latinos, sobretudo a partir de Agostinho, mas também São Tomás e o Concílio de Trento, dependeu da versão da Vulgata que lia *in quo,* no qual, e referiam diretamente a Adão.

A posição de Romano Penna é que o sintagma paulino está construído não no masculino, mas no neutro e que tem valor não de complemento relativo, mas de conjunção seja qual for seu matiz semântico. Mas, para ele, *ef'hôi* tem o valor causal, porque. Penna enumera três razões para sua posição: primeiro, este significado está presente em testemunhos antigos e em outros textos paulinos (2Cor 5,4; Fl 3,12; 4,10); segundo, o sentido consecutivo não se mistura aos versículos que seguem (vv. 13-14)[15]; terceiro, o período inteiro requer considerar que, o mesmo pecado de um só está na origem da extensão da morte a todos (vv. 12a-b; 15b), assim também, os pecados de todos estão igualmente na origem da morte, embora os termos estejam invertidos em v. 12d-c: *hemarton* como causa de *thánatos*, não no sentido que os pecados dos descendentes de Adão sejam causa , igual e autônoma, da morte e do pecado de Adão, mas no sentido que no pecado dos descendentes atua de algum modo o pecado do progenitor. Por isso, o pecado é que produz a morte, e não vice-versa (PENNA, 2013, p. 445-447).

Não se pode objetar que o sentido causal tenderia a eliminar a responsabilidade originária de Adão, posto que o texto mesmo, com forte acento posto sobre "um só homem" indica de modo suficientemente claro que na origem dos pecados pessoais, e como explicação destes, se encontra o pecado de Adão. Certamente, o apóstolo não está interessado em precisar como se transmite eventualmente o pecado de Adão, nem descrever sobre a natureza da liberdade humana. O verbo "pecaram" refere mais a atos que estado. Ademais, Paulo não está interessado em explicar a presença do pecado no mundo, mas de dizer que a humanidade está numa situação de pecado e de morte (dirá isso no v. 19) a qual não podem sair senão por obra de Jesus Cristo (PENNA, 2013, p. 445-448).

14 Romano Penna destaca que sua versão já é uma escolha e apresenta referências de outras possibilidades de interpretação: "Cranfield I, 274-281, Fitzmyer 494-498; sobre todo J. A. Fitzmyer, "The Consecutive Meaning of ef hô; in Romans 5:12", en NTS 39 (1993) 321-339, especialmente p. 322-328; Aletti, Romains 5,12-21, pp. 14-18; A. Pitta, "La concezione paolina del peccato originale: 1 Cor 15,21 49; Rm 5,12-21", en *Il paradosso della croce*, Casale Monferrato 1998, 195-224, especialmente pp. 211-217" (PENNA, 2013, nota de rodapé 486, p. 444)

15 Estes versículos não querem explicar uma consequência, mas uma situação universal a qual nenhum período da história pode subtrair-se (ALETTI Apud PENNA 2013, p. 447).

Os vv. 13-14 chegam como um parêntese explicativo do que foi dito. Surge a ideia de Lei, fundamental para o judeu, a qual é adicionada como terceiro conceito, aos de pecado e morte (v. 12). Paulo já havia dito que com a Lei se dá o reconhecimento do pecado (3,20)[16]. "Em resumo, nos vv. 13-14 Paulo diz que a chegada da Lei não mudou em nada a situação do ser humano, nem enquanto ao pecado, nem enquanto a morte, e isto sem distinção entre judeus e gentis" (PENNA, 2013, p. 449-450). A especificação temporal, "até a Lei" esboça uma divisão da história da salvação em três tempos: de Adão até Moisés; de Moisés até Jesus Cristo e de Jesus Cristo em diante. Com isso, Paulo retoma o enunciado de Gl 3,15-4,7, mas de um ponto de partida mais universal: de Adão e não de Abraão.

Nos vv. 15-17 temos a confrontação que foi vislumbrada antes. A sintaxe argumentativa do conjunto está construída sobre duas negações comparativas: "não como" (vv. 15.16), as quais segue uma proposição introduzida pela conjunção afirmativa "pois", que expõe o argumento *a fortiori:* se a morte reinou por um só, muito mais os homens reinarão na vida somente por Jesus Cristo (v. 17). O acento recai totalmente sobre Jesus Cristo. Inclusive desaparece o nome próprio Adão e aparecem duas vezes o nome Jesus Cristo (vv. 16-17).

O v. 15 começa com declaração com alcance de tese: o dom da graça não é como a transgressão. A oposição se dá entre *paráptōma,* que indica a ideia de uma queda e *chárisma,* fazer algo gratuitamente. Paulo propõe um paralelismo antitético com contrastes radicais. A comparação se dá entre dados totalmente heterogêneos: o fator principal da incompatibilidade se apoia na contraposição entre uma queda concreta e uma multiplicidade de quedas e o fato paradoxo em virtude do qual o juízo sobre elas só levou à condenação, à morte, e pelo contrário, sobre elas recaiu, inesperadamente, um juízo de graça que provocou um surpreendente ato de justificação.

A justificação, *dikaiōsis,* pode indicar não só o ato de fazer justo, mas certamente a sentença da justificação, e, portanto, o âmbito de retidão: o dom da justiça do v. 17. A segunda proposição do v. 17 expressa um verdadeiro *novum* dentro da argumentação em curso: a menção do "um só, Jesus Cristo" mantém a confrontação com Adão, mesmo que a partir do v. 15 o nome deste desapareça indicando que Jesus passara a ocupar o "só" de todo o campo.

Os vv. 18-19 constituem uma unidade independente. Do ponto de vista de conteúdo prossegue com a confrontação entre dois indivíduos. Praticamente, os versículos recapitulam o discurso feito até aqui. O último elemento do v. 19 adiciona a repercussão dos atos de desobediência e obediência. Há uma clara oposição entre pecadores e justos.

Os vv. 20-21 parecem ter uma formulação própria, dada a imprevista retomada do tema da Lei no v. 20 que estava abandonado desde o v. 13. O v. 20 expõe uma oposição de caráter mais geral entre Lei e Graça que serve de introdução à última comparação no v. 21 entre os binômios pecado-morte e gra-

16 O caráter moral dos atos não depende só da Lei Mosaica, mas também da Lei inscrita nos corações (1,18,32, e sobretudo, 2,12-16 a propósito dos gentis).

ça-vida. Os versículos apresentam a culminação e a conclusão de tudo que foi tratado desde o v. 12.

Diante do exposto, fica claro que o que interessa Paulo é a unicidade de Cristo e a superabundância da Graça. Portanto, a unicidade de Adão é relativa. Rm 5, 12-21 precisa ser lido em seu contexto de conclusão de toda a primeira parte da carta. González Faus apresenta o seguinte esquema: a) parte negativa: recusa das obras do egoísmo pagão e rejeição das obras do orgulho judio: "todos pecaram" (3,23). Parte positiva: para o ser humano há salvação no saber-se amado até o fim por Deus que nos foi revelado em Jesus Cristo. Esse saber-se amado, a fé, implica um projeto de Deus para cada ser humano. E isto vale para todos: gentis e judeus. Esse caminho de fé, no saber-se amado por Deus, foi inaugurado por alguém concreto: Jesus Cristo (GONZÁLEZ FAUS, 1991, p. 332-333).

Este caminho de fé no amor é extremamente libertador. Diz que o valor do ser humano está em ser amado por Deus e que é a Graça que o potencializa e o reestrutura para o bem. A Graça, o Dom de Deus, derramado em nossos corações, precisa ser entendida numa perspectiva de relação pessoal a qual possibilita uma resposta de amor. Portanto, a espiritualidade cristã é fundamentada na acolhida do amor de Deus o qual nunca é infértil. O amor de Deus nos abre para a relação de filhos, no Filho, e para a relação de fraternidade e irmandade com os demais e com toda a criação.

O que Paulo parece querer dizer é que toda a humanidade compartilha uma servidão comum ao pecado e à morte. Aqui, não se trata só da mortalidade criada. A morte é o resultado de uma ruptura na criação. O pecado está envolvido no tecido social e é também uma ação imputável de responsabilidade pessoal. No geral, o estado pecaminoso é consequência da recusa da humanidade de reconhecer Deus, da tentativa da humanidade de prescindir de Deus (DUNN, 2003, p. 133).

Por fim, a Igreja, se quiser ser fiel ao projeto de Jesus, precisa ser uma Igreja da graça. Uma Igreja que anuncia o amor de Deus, o perdão e a regeneração do ser humano para o bem. O caminho de Jesus, de fé na fecundidade do amor, é o caminho da salvação e realização para o ser humano. Ele que verdadeiramente nos justifica, nos torna verdadeiramente justos, humanos.

Conclusão

A partir de Rm 5, 12-21 pode-se dizer que o ser humano está mergulhado no amor de Deus potencializador e restaurador. A referência explícita a Adão tem por objetivo inserir toda a discussão numa dimensão universal. O peso da comparação entre Adão e Cristo recai sempre com abundância no segundo. Portanto, o que interessa o autor da Carta aos Romanos é a universalidade de Cristo e sua salvação para o ser humano.

Em Cristo, a graça, o dom de Deus, é derramada em todos os corações independentemente da situação de pecado (Rm 5, 5-8). Por isso, a esperança

cristã é de vida e tem sua origem na intervenção de Jesus Cristo na história humana. Na antítese Adão e Cristo percebemos, no primeiro, a situação da humanidade marcada pelo pecado e a morte e, em Cristo, a vida nova e a Graça de modo infinitamente superior.

Parece que o autor da carta quer dizer que toda a humanidade compartilha uma servidão ao pecado e à morte. Este dado pode ser visto como o pecado no tecido social e na ação imputável de responsabilidade individual. O pecado é resultado da desobediência ou recusa da humanidade de reconhecer Deus. No entanto, cada indivíduo é responsável por suas transgressões (DUNN, 2003, p. 133). Em Cristo, o homem novo, a sorte da humanidade está mudada por saber-se amada por Deus. E esse amor de Deus é fonte de vida nova, pois potencializa o ser humano para viver sua humanidade de modo pleno.

Referências

A BÍBLIA: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

BÍBLIA Sagrada: tradução oficial da CNBB. 3.ed. Brasília: CNBB, 2019.

CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos.* São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande Comentário Bíblico).

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo.* São Paulo: Paulus, 2003. 907 p. (Biblioteca de estudos bíblicos).

DUNN, James D. G. *Romans 1-8.* Dallas: Word Books, 1988. lxxii, 513 p. (Word biblical commentary; 38A).

FITZMYER, Joseph A. *Romans:* a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1993.

GONZALEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano:* visión creyente del hombre. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 1991. 751 p. (Presencia teológica; 40).

IRINEU, Santo. *[Contra as heresias]: livros I, II, III, IV, V.* São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística; 4).

MAZZAROLO, Isidoro. *A carta de Paulo aos Romanos:* educar para a maturidade e o amor. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2006.

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

NOVO TESTAMENTO interlinear: grego-português. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

PENNA, Romano. *Carta a los Romanos:* introducción, versión y comentario. Navarra: Verbo Divino, 2013. 1358 p. (Comentários al Nuevo Testamento).

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 84-93

DOI: 10.20911/21799024v14n2p84/2023

Crise da ou na Igreja? As consequências da imposição da fé

Pe. Calmon Rodovalho Malta, cmf [1]

Resumo: O presente artigo, tem como objetivo ajudar nas discussões acerca da perspectiva teológica atual. Parte da abordagem do Frei Clodovis Boff, em sua obra intitulada a crise da Igreja e a Teologia da libertação. De acordo com o autor, a crise da Igreja, com a perda de fiéis, se dá pelo declínio de sua fé, o que discordo. Na primeira parte, contraponho a respeito do argumento apresentado pelo autor a respeito do declínio da fé da Igreja. Em seguida, analiso a premissa apresentada por ele, sobre o afastamento epistemológico da Teologia da Libertação atual. Concluo argumentando que é necessária uma análise menos ideológica das causas que levam ao êxodo de muitos batizados da Igreja, bem como a necessária e urgente adesão a fé por convicção e liberdade e não por imposição.

Palavras-chave: centralidade em Cristo. Crise. Adesão. Teologia da libertação.

Summary: This article aims to help in discussions about the current theological perspective. It starts from the approach of Friar Clodovis Boff, in his work entitled the crisis of the Church and liberation theology. According to the author, the crisis in the Church, with the loss of believers, is due to the decline of their faith, which I disagree with. In the first part, I oppose the argument presented by the author regarding the decline of the Church's faith. Next, I analyze the premise presented by him, about the epistemological departure from current Liberation Theology. I conclude by arguing that a less ideological analysis of the causes that

1 Pertence a Congregação dos Missionários Claretianos. Mestre em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte. Pós-graduado em Gestão Empresarial pela PUC-MG. Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia pelas Faculdades Claretianas. Membro de Grupo de Pesquisa "*Fé e Contemporaneidade*" da FAJE.

lead to the exodus of many baptized people from the Church is necessary, as well as the necessary and urgent adherence to faith by conviction and freedom and not by imposition.

Keywords: centrality in Christ. Crisis. Accession. Liberation theology.

Introdução

Recentemente, o Fr. Clodovis Maria Boff, OSM fez uma publicação intitulada *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*.

Sua análise crítica a teologia da libertação (TdL) pode ajudar na percepção e significado do quando seu conteúdo é importante à Igreja e ao povo de Deus, inclusive àqueles que a desprezam imbuídos de pré-conceitos, falta de conhecimento, falas pouco verdadeiras, rótulos negativos, discurso falsos, como se ela não fizesse parte do conteúdo teológico de fé da católica.

Como toda teologia na Igreja, entre erros e acertos foi e continua sendo lapidada para seu maior brilho dentro do corpo teológico eclesial. Com ela, TdL, não foi diferente e é necessário deixar isso claro. Como bem disse são João Paulo II, na carta aos bispos do Brasil de 1986: "a teologia da libertação é oportuna, útil e necessária", em contínua conexão com a "Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o Magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja" (n.5,2). Ela tem muito a oferecer como reflexão, práxis e mística da fé, assim como deve exercer uma autocrítica acerca de suas inclinações.

As observações do professor merecem uma pausa de meditação, uma reflexão crítica, seja de dentro da teologia em questão, seja de fora dela. Do mesmo modo, merece atenção o fato de que alguns de seus argumentos, podem parecer tendenciosos ou seletivos, uma forma unilateral de ver a fé professada pela Igreja secularmente na prática cotidiana.

Sendo assim, tentaremos contribuir com essa rica discussão, partindo do argumento central do livro, apontado pelo próprio autor, ao que chama de "crise da Igreja", de que "a Igreja declina, porque a fé declina" (BOFF, p. 21). Em seguida tentaremos discorrer sobre os possíveis problemas oriundos de uma seletividade intelecto-espiritual no argumento intitulado "ambiguidade epistemológica" (BOFF, p. 82) sobre o fundamento de tal teologia atual.

Diante de um cenário hoje dividido e por vezes inferido por pensamentos ideológicos externos a fé, é bom deixar evidente, já de pronto, que não é nossa intenção defender ou condenar uma corrente de pensamento. Apenas ajudar na discussão tendo como ponto de partida o escrito do professor Clodovis, a quem muito estimo e tive a honra de ser seu aluno no curso de graduação teológica. Um mestre na arte de ensinar.

1. O argumento primário – o problema eclesiológico

O Senhor cada dia lhes ajuntava outros
(At 2,47)

De acordo com o frei Clodovis, "a Igreja declina, porque a fé declina" (BOFF, p. 21). O que podemos arguir de tal afirmação? Levando em consideração o "declínio" da Igreja, seria mesmo esse por causa de um declínio de fé?

De acordo com o professor sim. O declínio de fé por parte da Igreja a leva a uma perda de fiéis que segundo ele, acontece devido ao abandono de seu fundamento central, a fé em Cristo. Devo discordar.

A profissão de fé da Igreja, construída ao longo de séculos é clara, firme e irrevogável. Garantidora de unidade e segurança para todo o fiel que adentra a vida em Cristo e na Igreja pelo batismo. O credo apostólico ou o niceno-constantinopolitano assegura um reto caminho de clareza da fé da Igreja que se desdobra na vida cotidiana do crente. Ao afirmar "creio em Deus Pai todo poderoso, [...] em Jesus Cristo [...] e no Espírito Santo", encontramos o fundamento trinitário de nossa experiência com Deus Trino, nossa filiação e adesão ao Deus único. Ao professarmos "creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica" (cf. MISSAL ROMANO, n. 15), asseguramos que essa experiência religiosa se dá em um lugar definido, seguro e concreto, a barca de Pedro.

Desse modo, afirmar que a crise da Igreja é oriunda de um declínio de fé da mesma, não me parece plausível. Pode até acontecer, dos membros da Igreja colocarem de lado o testemunho da fé professada, mas não a Igreja como instituição, "Corpo místico de Cristo" (LG, n. 7). Essa, por sua vez, como ensina João Paulo II, é a garantidora do *depositum fidei*, pois, "guardar o Depósito da Fé é missão que o Senhor confiou à sua Igreja e que ela cumpre em todos os tempos" (FD, n. 1).

O que se discute aqui é se o dito "declínio" é de fato da Igreja ou de seus membros. Quando o Concílio Vaticano II afirma que a Igreja é "povo de Deus" (LG, n. 9) faz uma inclusão não apenas de linguagem, mas sobretudo de conteúdo. Se até antes do Vaticano II o povo parecia parte secundária da estrutura da Igreja, a partir dele passa a ser parte integrante. Isso significa que não apenas a hierarquia é Igreja, mas todo batizado é membro do Corpo de Cristo e por isso mesmo, "todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles" (LG, n. 7).

A partir de tal concepção vê-se que a Igreja é santa por natureza e pecadora por seus membros. Como instituição santa, a Igreja não pode declinar, uma vez que seu fundamento é Cristo. Seu alicerce é a garantia segura de toda uma construção que não depende da vontade humana, mas sim, e unicamente, do querer divino, que quer valer-se do humano, pois, "cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus" (LG, n.3), por Sua vontade onipotente.

A meu ver, o problema apresentado pelo professor, do dito "declínio da Igreja", não reside no "declínio da fé", mas sim, **na adesão consciente e livre** a fé da Igreja.

Sob o ponto de vista bíblico, no Novo Testamento (NT), lê-se que os primeiros cristãos abraçavam a fé pela via da pregação da palavra e pelo testemunho de vida, por convicção, o que suscitava novos membros na fé para a Igreja nascente. Os relatos bíblicos atestam esse fato, de modo evidente, nos Atos dos Apóstolos (2,41-47; 4,4; 6,1.7; 8,6; 12,24).

Ao longo da história da Igreja, parece que os fiéis, deixaram de aderir a profissão de fé católica por libre vontade e convicção em busca do Salvador e da salvação, para assumir um fé por conveniência, necessidade e satisfação. Porém, seus interlocutores catequéticos não transmitiram o querigma cristológico do evangelho, mas a necessária obrigação de se ter uma religião. Talvez, ao agirem desse maneira, nem sabiam o que isso significava devido uma falha na própria formação bíblico, eclesial e catequética, o que precisa de correção ainda hoje.

Somado a tudo um processo de secularismo, relativismo, consumismo, individualismo etc., torna-se um problema eclesial a médio e longo prazo essa falha formativa do povo católico. Nas palavras do papa Francisco, falta uma "adesão mística da fé num cenário religioso pluralista" (EG, n. 70), o que só pode acontecer a partir de uma adesão consciente e livre de cada indivíduo a fé da Igreja.

Sendo assim, são necessárias constantes adaptações no modo de anunciar a mensagem evangélica, o querigma a diferentes povos, culturas e tempo. Tais adaptações, como ensina o Concílio Vaticano II são necessárias, uma vez que as transformações do mundo exigem respostas, para nós cristãos, à luz de Cristo, para os desafios sempre novos, pois, "as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgentes este dever da Igreja [iluminar o mundo com a luz de Cristo], para que deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo" (LG, n. 1).

De acordo com a lógica do professor Clodovis, "se a Igreja hoje declina, é porque se inclina para o mundo, afastando-se de seu centro: a fé viva no Cristo vivo" (BOFF, p. 21). Parece evidente na percepção do professor, que a barca de Pedro está pendendo para um único lado, o mundano.

No meu irrisório modo de ver, essa mesma barca segue seu curso enfrentando os ventos contrários que sopram sobre ela de diversos lados. Sem a presença de Cristo, não há possibilidade de navegação, de rumo ao um porto seguro. Ela já teria naufragado. A sua presença garante a segurança, mesmo que não pareça de imediato, em meio ao medo do naufrágio (cf. Mc 4,35-41).

Ao contrário do que muito se prega hoje, em vário púlpitos dentro e fora da Igreja, o mundo não é o inimigo, mas sim, na concepção de Jesus, o lugar do anúncio: "ide pelo mundo" (Mt 16,15). Nele a comunidade de cristãos encontra diversas formas de pensamento e ações, muitas contrárias aos valores do evan-

gelho. É nesse lugar de contradição, nesse areópago que se deve apresentar, assim como são Paulo, "o Deus desconhecido" (At 17,23).

Mesmo que negado por muitos, o dever da Igreja é de testemunhá-Lo com viva força do Espírito Santo. Imposições não fazem parte do anúncio, como muito se viu ao longo da história eclesial, não surte efeito verdadeiro de transformação, de conversão (cf. AG, n.13). O mundo, com toda sua contradição não deixa de ser obra de Deus e a modernidade, assim como cada tempo cronológico na história, sopro do Espírito Santo transformador.

Ao afirmar que a Igreja se afasta de seu centro, que é Cristo, o professor faz vir à tona uma real preocupação, a centralidade da fé. Como ele mesmo diz, "longe de ter desaparecido [...], a fé em Cristo continua a ser referencial para a Igreja. Mas a pergunta decisiva é se a fé em Cristo é a sua referência central, principal, determinante" (BOFF, p. 22).

Parece claro que na percepção do autor, Cristo é fonte inspiradora da Igreja, isso não é o problema. A dificuldade estaria na referencialidade objetiva e clara para o fiel. Nesse ponto ele está correto! Não basta Cristo ser o fundamento do edifício da fé cristã, faz-se necessário que esse fundamento seja visível, esteja apresentado de forma clara e primária, nunca de forma obscura e secundária. Se assim o fosse, seria, o que o professor denomina "funcionalização da fé" (p. 23), ou seja, o uso de Cristo, da Escritura como elementos de apoio a causas da sociedade em primeiro lugar, tendo Cristo como um adorno, ou mesmo como causa pessoal onde o mais evidente é o indivíduo narcísico, que age sob a regi de um "mundanismo espiritual", como diria o papa Francisco (EG, n. 95), buscando um exibicionismo ou personalismo em sua prática religiosa.

Contudo, é necessário distinguir aqui a profissão e ensinamento de fé da Igreja, firmada nas Escrituras e na Tradição, do contratestemunho da fé de seus filhos, que passa pela *conscia ratione credentis*, ou seja, pela razão consciente do fiel ao assumir a fé recebida no batismo. Quando - já no século IV, começando por Constantino e consolidando-se com Teodósio em fevereiro de 380 - a fé passa a ser imposta pelo imperador, a partir de sua conversão ao cristianismo, a consciência cristã muda e se dilui em uma falsa conversão. De acordo com Teodósio, "todos os nossos povos devem aderir à fé transmitida aos romanos pelo apóstolo Pedro", sob pena de desobediência e punição, pois, "desses se vingará Deus e nós também" afirmava Teodósio. Assim, "todos os povos do Império *deveriam aderir à fé cristã*, isto é, à do imperador, segundo uma concepção que [...] nada tinha que ver com a doutrina moderna da liberdade das consciências" (ROPS, p. 572).

Desse modo, fica claro que o argumento central do professor, tem sua razão de ser enquanto relembra e afirma a centralidade da fé da Igreja em Cristo Jesus, ponto inegociável para a fé católica e que não pode ser deixado de lada na práxis eclesial e na teóloga, seja argumentativa ou pastoral. Porém, necessita de cuidado quando posta a premissa do "declínio da Igreja", uma vez que essa mesma Igreja tem seu alicerce na pessoa do próprio Filho de Deus. Daí a necessidade de se relembra, que o próprio Cristo evidencia uma promessa eterna,

que independe de quantitativo, de que na Igreja fundada por Ele, "as portas do inferno nunca prevalecerão contra ela" (Mt 16,18).

Ao longo dos primeiros séculos, o florescer da Igreja vai se dando pela assistência do Espírito Santo (At 9,31; 10,44). Sua difusão tem como base o ouvir a inspiração do Espírito (At 13,2-4) e a pregação da Palavra como o Novo Testamento atesta. É igualmente nesse período do florescer da Igreja, que muitas perseguições vão se consolidando frente a mensagem propagada pelos discípulos ou diante da nova realidade da Igreja em expansão. Não se pode negar, que os primeiros séculos da Igreja foram marcados por perseguições contra os cristãos, mas também, pela multiplicação dos mesmos, fazendo valer a conhecida frase de Tertuliano: "o sague dos mártires é semente pra novos cristãos" (APOLOGÉTICO, 50). Isso por causa do exemplo que davam da fé que professavam, suscitando o desejo de adesão livre e consciente a Cristo Jesus e sua comunidade eclesial.

Vê-se, a partir daí, que a Igreja de Cristo, fundada sobre os apóstolos desde seu início traz consigo a "crise", como elemento de transformação interior, mas, acima de tudo, como convite a perseverança na verdadeira doutrina, o que pela imposição do objeto professado, o evangelho, não pode acontecer, a deixando volátil e fragilizada diante das constantes situações do mundo em contínua transformação. Não se pode negar que mesmo diante desse modo impositivo de se aplicar o evangelho, muito se converteram de verdade, dando um atestado testemunho de fé.

Sendo assim, urge uma diferenciação, ao falar de crise da Igreja, entre adesão e imposição da fé. Muitos deixam sua prática religiosa hoje, não porque as tinham como convicção de vida, mas, como imposição por uma transmissão religiosa que nunca lhe falara ao coração. Em outras palavras, ninguém sai de onde nunca entrou de verdade.

2. Argumento seletivo – o problema epistemológico

Quanto ao fundamento, ninguém pode pôr outro diverso daquele que já foi posto: Jesus Cristo (1Cor 3,11)

Quanto a afirmação de são Paulo ao coríntios, citada acima, não há dúvidas. Jesus Cristo é o fundamento de todo existência cristã, nascida nas águas do batismo, para todo novo filho do Altíssimo, bem como é o fundamento de tudo o que existe, uma vez que "o Redentor do homem, Jesus Cristo, é o centro do cosmos e da história" (RH, n.1).

Desse modo, ao fazer a crítica a teologia da libertação, o frei Boff evidencia, sob seu ponto de vista, uma inversão metodológica da mesma. Para ele, ela usa Cristo como canal, mas não como princípio epistemológico, como fundamento. De acordo com ele, "a 'opção pelos pobres' seria seu eixo ou centro epistemológico" (BOFF, p. 82), o que à luz, tanto da teologia, como do magistério eclesial se

caracteriza como um erro grave de interpretação evangélica. De acordo com o Vaticano II: "Cristo, [...] é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação" (DV, n. 2).

De fato, ao ouvir o discurso, e em muitos adeptos a TdL, a prática aplicada dessa proposta teológica, estranha-se a pouca presença de terminologias como "alma", "anjos", "céu", "pecado", etc., ou ainda temas claramente ligados a uma teologia mais metafísica, ou transcendente. Isso não significa afirmar que o princípio fundamental da fé cristã, ou seja, Cristo, está ausente. Pelo contrário, justamente por acentuar uma faceta de Cristo encarnado na história e na humanidade, é que é possível se construir um discurso teológico que olhe e dê lugar ao pobre, como privilegiado do Reino de Deus, uma vez que na história da salvação, Deus "viu e ouviu o clamor de seu povo por causa de seus opressores" (Ex 3,7), interveio por meio dos profetas até se dá a realização plena na encarnação do Verbo, Jesus (Jo 1,14), "rosto humano de Deus e rosto divino do homem" como afirmou são João Paulo II (ANGELUS, 11/1/2004).

Nessa perspectiva, tanto o professor como os teólogos da libertação convergem para o mesmo lugar, Cristo como fundamento de todo processo teológico, porém, divergem na apresentação dos temas e situações que se propõe a discutir. É importante recordar, que o próprio professor reconhece que os teólogos da libertação têm Cristo como fundamento. Ele próprio diz que "não é que há TdL afirme 'de pés juntos' é a primazia epistemológica dos pobres e de sua libertação. Também não rejeita explicitamente a primazia de Deus e da fé. O que faz problema [...] é uma questão que é capital na esfera do método" (BOFF, p. 83), ou seja, na forma de sua apresentação.

A crítica do professor de que no discurso da TdL o pobre tem a primazia, não está de todo errada. Por mais que se diga que Cristo é o fundamento, muitos, na TdL, o secundarizam em vista de um discurso ideológico histórico-sociocultural, o que deixa evidente a figura de Jesus Cristo, Senhor, em segundo plano. Como alerta o frade: "meus interlocutores teimam em pôr sempre os pobres, vinculados, é verdade, a Cristo, mas não parecem dispostos a declarar, sem mais, Cristo como princípio regente de todo o discurso teológico" (BOFF, p. 131).

A meu ver, é necessária uma correção de linguagem, uma vez que, mesmo não evidenciando a figura de Cristo, em primeiro plano – o que daria maior credibilidade a seu discurso - na concepção da TdL, tudo parte Dele. Porém, para maior credibilidade e verdade do discurso teológico, faz-se necessário, em tempos de fluidez comunicativa e superficialidade discursiva, clareza intelectual do que se ensina. Como diria o papa Francisco: "convém ser realistas e não dar por suposto que os nossos interlocutores conhecem o horizonte completo daquilo que dizemos" (EG, n. 34). Para isso, Cristo, precisa ser evidenciado, para que a luta e a libertação dos excluídos faça sentido para o cristão, uma vez que "a evangelização procura também o crescimento, o que implica tomar muito a sério em cada pessoa o projeto que Deus tem para ela" (EG, n. 160).

Nesse aspecto, a crítica do professor Boff, no tocante a linguagem aplicada, está correta, porém, quanto ao fundamento epistemológico, me parece um

argumento seletivo que agrada aos ouvidos de uma parte ideológica de cristãos não dispostos a aceita a realidade do texto evangélico e toda a mensagem da salvação revelada em Jesus Cristo, no tocante ao resgate da dignidade humana dos filhos e filhas de Deus. De acordo com papa Francisco, "O grande risco do mundo atual, [...], é uma tristeza individualista [...]. Quando a vida interior se fecha nos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, [...]. Este é um risco, [...], que correm também os crentes" (EG, n. 2).

É bom recordar que se a teologia da libertação é criticada, corretamente, por assumir uma ideológico político-partidária, em muito ligada à esquerda; por outro, vê-se hoje, o mesmo acontecendo com movimentos que acentuam uma corrente teológica carismático-vertical, personalista, é o caso da renovação carismática católica (RCC), de muitas comunidades de vida, associações católicas e grupos afins, que nos últimos anos, abraçaram um estilo político eclesial de estrema direita. Fato é, que ambas as correntes erram ao agirem desse modo seletivo, pois ambos trazem muitos dons e carismas para a edificação da Igreja movidos pelo Espírito (1Cor. 12,4).

É preciso, pois, recordar, que o evangelho não é ideologia partidária, mas sim proposta de salvação para o Reio de Deus. Como afirma Francisco, "o Evangelho não é uma ideologia: o Evangelho é um anúncio que toca o coração e te faz mudar o coração" (AUDIÊNCIA, 22/2/2023).

Nesse conjunto analítico, parece que o professor se esquece de evidenciar o aspecto ideológico como um todo, levando o leitor a crer que a dita "crise da Igreja" é fruto de uma vertente na Igreja, a TdL. Um erro! Isso fica evidente no próprio título do livro: "*a crise da Igreja católica e a teologia da libertação*". Do ponto de vista do mercado, assertivo, pois vende e chama atenção! Do ponto de vista teológico e da verdade, falho, pois acentua sob um único aspecto, séculos de transformação e desenvolvimento eclesial, teológico, religioso e social que impactam na vida da Igreja e de cada cristão. Isso precisa ficar claro. Como disse são Tomás de Aquino: "todos os assuntos tratados na doutrina sagrada [teologia] estão incluídos em Deus, não como partes, espécies ou acidentes, mas como a Ele de certo modo ordenados" (*Suma Theologica*, Vol. I. q.I. Art. VII).

Assim, também a criticada teologia da libertação atual, em seu propósito e missão de anunciar o evangelho do Reino de Deus e denunciar, ao mesmo tempo as mazelas que criam e oprimem os excluídos, deve procurar fazê-lo sempre sob a ótica de Cristo, que sendo aprisionado e morto, ressuscita para nos dar vida nova, e vida em abundância (cf. Jo 10,10), ao mesmo tempo que desperta a consciência dos cristão para a vivencia e testemunho de sua fé de forma ética e comprometida em um mundo e sociedade que despreza, cada dia mais, o ser humano, imagem e semelhança de Deus, como pessoa possuidora de direitos e deveres. O teólogo, ou a teologia cristã, que não for capaz de entender e ajudar a responder as perguntas e desafios do tempo presente, não compreendeu que a ação de Deus, por meio do Espírito Santo, é sempre contínua, pois, "cada vez mais o papel do teólogo torna-se imprescindível para a vida da igreja da sociedade. Não basta reproduzir doutrinas e fórmulas dogmáticas. [...] Sua missão na Igreja é buscar respostas para problemas novos e velhos à luz da fé e da razão,

em comunhão com a hierarquia" (ZILLES, 2020, p. 163). Deste modo a discussão teológica não pode e nem deve se esconder na sacristia, antes de tudo deve estar no fluxo da sociedade, ajudando em seu crescimento. "Se a fé é condição necessária para fazer teologia, isso não significa que é suficiente. O teólogo deve buscar 'as razões de sua fé' (1Pd 3,15), no mundo de hoje, com discernimento crítico" (Ibidem, p163-164), ajudando a Igreja e seus filhos a amadurecerem sempre mais diante dos desafios da sociedade.

Conclusão

Depois de percorrido o caminho de reflexão a respeito de algumas primícias desenvolvidas por freio Clodovis Boff, na referida obra, fica bom concluirmos nosso ponto de vista destacando alguns elementos importantes. Como a primeira parte da obra o autor trata da análise do que chama de "crise da Igreja", procuramos elucidar que tal crise sempre se fez presente no desenvolvimento eclesial, desde os primeiros séculos. Falar ou apontar, mesmo de forma indireta, um elemento como sendo a causa de afastamento ou perda de fiéis, por parte da Igreja ao longo do tempo, não nos parece correto, uma vez que, muitas são as causas que hoje levam uma pessoa a abandonar seu caminho de religioso.

Já na segunda parte da obra, ao apontar estritamente uma corrente teológica como sendo a causa de tal distanciamento dos fiéis do corpo eclesial, nos pareceu incoerente, visto que o êxodo de fiéis se dá, a nosso ver, pela falta de uma consciência e verdadeira liberdade na adesão a Cristo e à fé católica.

É fato que ao longo da história da Igreja e no pós Concílio Vaticano II, muitas mudanças se deram na forma de se apresenta a boa nova do Reino de Deus, mas, todas, errando e acertando, tem como base e princípio a pedra angular, Jesus Cristo, único Senhor e Salvador. Para a Igreja, fundamento inegociável.

Desse modo, nos parece evidente que a crise que se vê hoje de abandono de fiéis da Igreja, se dá mais por uma má formação de consciência, por uma falta de perseverança diante dos desafios que são impostos pelo tempo presente, bem como pela falta de testemunho da fé professada por muitos batizados. Tudo isso, e com certeza outros elementos, tem sua raiz, muito mais em uma evangelização impositiva ao longo de séculos, que fora sendo transmitida pela necessidade e "obrigatoriedade" de se viver uma religiosidade, passada de geração a geração, do que de uma transmissão de fé que conduz a uma conversão, mudança de vida, de pensamento e que desemboca em uma prática cotidiana ética e moral, fundada no evangelho.

Sendo assim, falar de uma "crise da Igreja", insinuando que seria oriunda de uma corrente teológica, que faz parte do *intellectuale corpus ecclesiae*, não deixa de ser equivocada. Ao mesmo tempo, tal reflexão ajuda a reafirmar que o fundamento de toda discussão teológica e sua prática pastora, deve ser sempre Jesus Cristo. E se necessário, cada corrente teológica e prática pastoral deve se readequar, quando necessário a essa premissa, para não se perder diante do desafios de cada época.

Urge na Igreja, em seu constante processo de reformação e anúncio da boa nova, guiada pelo Espírito Santo, estar aberta a falar ao mundo, primeiro com seu exemplo e testemunho, depois com palavras e reflexões, da mensagem deixada por Cristo. Ao mesmo tempo, levar seu filhos a um engajamento na sociedade, aonde, oração e ação se tornam um só elemento de força testemunhal, como encontramos nos santos e santas na história da Igreja e que devemos nos espelhar no caminho de conversão, unidade e santidade.

Bibliografia

BOFF, Fr. Clodovis Maria; ADORNO, Pe. Leandro Rosera (org.). *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

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

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *Ad Gentes*. Sobre a atividade missionária da Igreja. *In: VATICANO II. Mensagens, discursos, documentos.* 2° ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

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

JOÃO PAULO II. *Constituição Apostólica Fidei Depositum*. Para a publicação do Catecismo da Igreja Católica redigido depois do Concílio Vaticano II. 11 out 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html. Acesso em: 12 set 2023.

MISSAL Romano. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do papa Paulo VI. Tradução portuguesa da segunda edição típica para o Brasil realizada e publicada pela CNBB com acréscimos aprovados pela Sé Apostólica. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

PAULO II, João. *Angelus*. 11/1/2004. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/angelus/2004/documents/hf_jp-ii_ang_20040111.html. Acesso em: 28/9/2023.

PAULO II, João. *Carta aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil*. 9/4/1986. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile.html. Acesso em: 03/10/2023.

PAULO II, João. *Redemptor Hominis*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html. Acesso em: 30/9/2023.

ROPS, Daniel. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.

TERTULIANO. *Apologia*. Disponível em: https://www.newadvent.org/fathers/0301.htm. Acesso em: 11/09/2023.

ZILLES, Urbano. Desafios atuais para a Teologia. 2º ed. São Paulo: Paulus, 2020.

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 94-101

DOI: 10.20911/21799024v14n2p94/2023

A importância do *sensus fidei* numa Igreja Sinodal

Rodrigo Ferreira da Costa, SDN [1]

Resumo: O artigo tece um diálogo entre *sensus fidei* e Igreja sinodal, principalmente no que tange à participação de todo Povo de Deus no exercício do poder na Igreja. O Concílio Vaticano II enfatizou a importância do *sensus fidei* na vida e na missão da Igreja, descartando a representação distorcida de uma hierarquia ativa e um laicato passivo. Esse "instinto" da fé presente no povo fiel de Deus, no entanto, não se restringe apenas às questões doutrinais e litúrgicas, mas se aplica também ao exercício do poder na Igreja, pois ungidos pelo Santo Espírito, todo Povo de Deus é chamado a ser sujeito ativo na ação evangelizadora da Igreja. A valorização, portanto, do *sensus fidei* no exercício do poder é uma forma concreta de vencermos o clericalismo autorreferencial e recuperarmos o dinamismo sinodal no exercício da autoridade na Igreja.

Palavras-chave: Espírito Santo, *sensus fidei,* Igreja sinodal, Povo de Deus, exercício do poder.

Abstract: The article weaves a dialogue between *sensus fidei* and the synodal Church, mainly with regard to the participation of the People of God in the exercise of power in the Church. The Second Vatican Council emphasizel the importance of the *sensus fidei* in the life and mission of the Church, discarding the distorted representation of na aticve position and a passive laity. This "instinct" of faith presente in the faithful people of God, however, is not restricted only to

1 Mestrando em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia- FAJE; Pós-Graduado em formação para Seminários e Casa de Formação pela Faculdade Dehoniana; Bacharel em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia-FAJE; Licenciado em filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino-ISTA.

doctrinal and liturgical issues, but also applies to the exercise of power in the Church, as anointed by the Holy Spirit, all the People of God are called to be na active subject in the evangelizing action of the Church. Therefore, valuing the *sensus fidei* in the exercise of power is a concrete way of overcoming self-referential clericalismo and recovering synodal dynamism in the exercise of authority in the Church.

Introdução

Falar do *sensus fidei* numa Igreja sinodal é reconhecer e valorizar o "faro" da fé presente em todos os fiéis, que pela unção recebida do Santo Espírito, possuem a ciência de Deus e não necessita que alguém os ensine (cf. 1 Jo 2, 20.27). Como nos recorda o Papa Francisco, "o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas" de evangelização (cf. EG, n.31).

A importância do *sensus fidei* na vida da Igreja foi fortemente enfatizado pelo Concílio Vaticano II. Descartando a representação distorcida de uma hierarquia ativa e um laicato passivo e, particularmente, a noção de uma rigorosa separação entre a Igreja docente (*Ecclesia docens*) e a Igreja discente (*Ecclesia discens*) (cf. CTI, 2015, n.4). Segundo o ensinamento do Concílio, Cristo cumpre o seu papel profético não só através da hierarquia, mas por meio da totalidade do Povo de Deus, porque "todos os batizados participam, cada um ao seu modo, dos três ofícios de Cristo: profeta, sacerdote e rei" (LG, n. 12). Por isso, ignorar o *sensus fidei* dos fiéis seria uma forma de querer "controlar" a ação do Espírito que Deus quer infundir "sobre toda carne" (cf. Jl 3, 1; At 2,17).

Esse "instinto" da fé presente no povo fiel de Deus não se restringe apenas às questões doutrinais e litúrgicas, mas se aplica também ao exercício da autoridade na Igreja. Isso se dá concretamente quando se cria, na Igreja, um ambiente de escuta e de participação de todo povo de Deus nos ambientes de decisão. Nesse sentido, a valorização do *sensus fidei* no exercício do poder é uma forma concreta de vencermos o clericalismo autorreferencial e recuperarmos o dinamismo sinodal no exercício da autoridade na Igreja, a fim de que caminhando juntos, nas decisões e na execução da missão, todos os batizados e batizadas sejam de fato, sujeitos ativos na ação evangelizadora da Igreja.

1. O *sensus fidei* numa Igreja sinodal

O Papa Francisco tem insistido que a sinodalidade é o jeito de ser que Deus espera da Igreja nesse Terceiro Milênio. Porque a sinodalidade não é mais um capítulo dentro do tratado de eclesiologia, muito menos um "modismo", um *slogan*, ou um novo tema a ser usado e instrumentalizado em nossos encontros.[2] A sinodalidade expressa a natureza da Igreja, o seu *modus vivendi*, o seu dinamismo missionário que envolve todo povo de Deus.

2 Discurso do Papa Francisco por ocasião da Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos.

Para que a Igreja seja de fato sinodal, ela precisa superar alguns obstáculos, dentre eles, a questão do clericalismo autorreferencial que tende a reduzir os cristãos leigos e leigas à "massa" receptora da doutrina e submissos à hierarquia, em cristãos de segunda categoria. Esquecendo-se que "em virtude do Batismo recebido, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário (cf. Mt 28,19). Cada um dos batizados, independentemente da própria função na Igreja e do grau de instrução na fé é um sujeito ativo de evangelização" (Papa Francisco, EG, n. 120).

Essa afirmação do Papa Francisco está em profunda sintonia com a noção de *sensus fidei* desenvolvida pelo Concílio Vaticano II, quando afirma:

> a totalidade dos fiéis, que receberam a unção que vem do Espírito Santo (cf. 1 Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se na fé, e manifesta esta sua propriedade característica através do sentido sobrenatural da fé do povo inteiro, quando "desde os bispos até aos últimos fiéis leigos", exprime o seu consenso universal a respeito das verdades da fé e costumes (LG, n. 12).

Percebe-se que a Igreja reconhece que a fé não é um patrimônio da hierarquia. Pois todos os batizados e batizadas receberam a unção do Santo Espírito que lhes permite reconhecer e discernir as autênticas doutrinas e práticas cristãs e a elas aderir. Ou seja, não é necessário que se tenha uma fé refletida, tematizada, ou que se exerça alguma função na Igreja para discernir a verdade do Evangelho. Como afirma a Comissão Teológica Internacional:

> A unção do Espírito Santo se manifesta no *sensus fidei* dos fiéis. "Em todos os batizados, do primeiro ao último, opera a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar. O povo de Deus é santo em razão dessa unção que o torna *infalível "in credendo".* Isso significa que quando crê não se engana, ainda que não encontre palavras para expressar a sua fé. O Espírito guia na verdade e o conduz à salvação. Como parte do seu mistério de amor para com a humanidade, Deus dota a totalidade dos fiéis de um instinto da fé – *sensus fidei* – que os ajuda a discernir aquilo que vem realmente de Deus. A presença do Espírito concede aos Cristãos certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite percebê-las intuitivamente". Tal naturalidade se exprime no "*sentire cum Ecclesia*: sentir, provar e perceber em harmonia com a Igreja. É requerido não apenas aos teólogos, mas a todos os fiéis; une todos os membros do povo de Deus na sua peregrinação. É a chave do seu 'caminhar juntos'" (CTI, 2018, n. 56).

É importante ressaltar que mesmo o Concílio Vaticano II não tendo falado explicitamente o termo e o conceito de sinodalidade, "pode-se afirmar que a instância da sinodalidade está no coração da obra de renovação por ele promovida" (CTI, 2018, n. 6). Isso, porém, não quer dizer que a sinodalidade seja uma novidade inventada pelo Concílio Vaticano II. Jesus já alertava os seus discípulos para o perigo de alguns desejarem ser mestres na comunidade, esquecendo-se que todos somos irmãos (cf. Mt 23,8). Na comunidade cristã, portanto, não há espaço para nenhum tipo de dominação ou privilégio, pois quem quiser ser o maior deve ser o servo de todos (cf. Mc 10,43-44).

O livro dos Atos dos Apóstolos também narra o testemunho de uma Igreja que busca resolver os seus conflitos de forma sinodal. O capítulo 15,1-35 apresenta um belo exemplo de sinodalidade. Diante da discussão acerca da circuncisão dos não judeus que se tornavam cristãos, reuniram-se os apóstolos, os anciãos do povo e os enviados da comunidade de Antioquia para uma grande assembleia. Após escutarem atentamente uns aos outros, decidem juntos o melhor caminho seguir. O próprio modo de expressarem a decisão da assembleia já mostra o caráter sinodal da Igreja apostólica: "então pareceu bem aos apóstolos e anciãos, de acordo com toda a assembleia, escolher alguns dentre os seus e enviá-los a Antioquia, junto com Paulo e Barnabé" (At 15,22). Nota-se que a autoridade apostólica é exercida de modo sinodal, num processo de escuta e de participação de todos.

Essa dinâmica eclesial sinodal será o estilo da Igreja nos seus primeiros séculos. Porém, "o desejo de comunhão que havia inspirado os primeiros cristãos a se encontrar regularmente em espírito de sinodalidade foi ocupado ao longo da história pela uniformidade disciplinar e doutrinal regulada por cânones" (LIMA, 2015, p. 911). Nesse sentido, "a sinodalidade é um retorno às verdadeiras fontes e origens da Igreja" (CZERNY, 2022, p. 74).

O pontificado de Francisco reacendeu em toda a Igreja a chama do Concílio Vaticano II, convidando todos os fiéis cristãos "para uma nova etapa evangelizadora marcada pela alegria" (EG, n.1). Desde o início do seu pontificado, Francisco tem convocado a Igreja a viver a proximidade e a saída missionária às periferias humanas e geográficas. Seus gestos e palavras vão indicando esse caminho sinodal de uma Igreja que escuta e caminha juntos. Neste sentido, a própria reforma da Igreja proposta pelo Papa Francisco, passa por esse processo sinodal, no qual todos somos chamados a participar.

Essa dinâmica sinodal da Igreja, entretanto, ainda precisa ser aprofundada e mais bem compreendida. O Papa Francisco tem alertado para alguns perigos que podem desvirtuar a natureza sinodal da Igreja. Um deles é confundir o sínodo com um parlamento, com um debate de ideias, esquecendo que a exigência primeira de uma Igreja sinodal é a sua disposição para a escuta, escutar uns aos outros e, juntos, escutar "o que o Espírito Santo diz à Igreja" (Ap 2,17). Desta forma, diz o Papa: "o Sínodo não é um parlamento, é diferente; o Sínodo não é uma reunião de amigos para resolver algumas questões atuais ou dar opiniões, é diverso. Não esqueçamos, irmãos e irmãs, que o protagonista do Sínodo não somos nós: é o Espírito Santo [...] O Sínodo é um caminho que o Espírito Santo faz"[3]. Outro perigo é compreender o sínodo como uma assembleia a mais na Igreja ou o acréscimo de mais um tema à eclesiologia, e não como o *modus vivendi et operandi* da Igreja. Diz Francisco,

> A sinodalidade não é um capítulo dentro do tratado de eclesiologia, muito menos um 'modismo', um slogan, ou um novo tema a ser usado e instrumentalizado em nossos encontros. A sinodalidade expressa a natureza da Igreja e o seu dinamismo missionário, por isso não pode ser

3 Discurso do Papa Francisco na abertura dos trabalhos da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo sobre a Sinodalidade, 04 de outubro de 2023.

> considerado um título entre outros, não há outro modo da Igreja ser, ou a Igreja é sinodal, ou não será uma Igreja fiel ao Senhor.[4]

Trata-se, pois, de compreender o sínodo como a própria natureza da Igreja, o seu modo de ser e de exercer a sua missão no mundo. Um jeito de ser que apesar de antigo, ainda é um processo novo a ser construído na Igreja. De fato, na prática, a Igreja ainda não é sinodal. Como nos alerta o Documento Preparatório para o Sínodo 2023:

> a sinodalidade é muito mais do que a celebração de encontros eclesiais e assembleia de Bispos, ou uma questão de simples administração interna da Igreja; ela "indica o específico *modus vivendi et operandi* da Igreja, o Povo de Deus, que manifesta e realiza concretamente o ser comunhão no caminhar juntos, no reunir-se em assembleia e no participar ativamente de todos os seus membros na sua missão evangelizadora" (DPS, 2018, p. 10).

Segundo o teólogo argentino Juan Carlos Scannone, a questão da sinodalidade da Igreja deve ser compreendida como um aprofundamento da "agenda inacabada Concílio Vaticano II"[5]. Pois, principalmente no que diz respeito ao modo de exercer a autoridade na Igreja, ainda há um longo caminho a percorrer.

2. O *sensus fidei* e a sinodalidade no exercício do poder na Igreja

Falar do exercício do poder na Igreja não é uma tarefa fácil, pois nenhum regime de governo na Igreja esgota a sua natureza sacramental. Todavia, não se pode negar que a Igreja, para realizar a sua missão no mundo, também faz uso do poder. Os ministérios são dons de Deus para o serviço do Seu povo. Porém, desempenhados por pessoas humanas marcadas pela cultura, pelo egoísmo e pelo pecado. Por isso, a Igreja não está livre da tentação da dominação e da opressão por meio do poder. Como escreve Bento XVI (2021, p. 135), "em todos os séculos ressurgiu sempre, e em múltiplas formas, esta tentação de assegurar a fé por meio do poder, e ela correu sempre o risco de ser asfixiada nos braços do poder".

A questão do poder na Igreja pode ser lida em várias perspectivas e suscitar discussões diversas. Entretanto, em virtude da sua realidade histórico-sacramental a Igreja tem algo a ver com poder e, este, está sujeito às mudanças, determinadas pelo respectivo contexto histórico-cultural. Neste sentido, o Concílio Vaticano II, ao superar uma compreensão mais jurídica da Igreja e apresentar a Igreja como mistério, abre uma nova perspectiva para pensar a Igreja como Povo de Deus e a sua ministerialidade.

4 Discurso do Papa Francisco por ocasião da comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015.

5 Juan Carlos SCANNONE em seu livro: *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco,* fala dessa "agenda inacabada do Concílio vaticano II", procurando ver o pontificado de Francisco como um aprofundamento do Concílio. "Em minha opinião, nós vivemos ainda na etapa que se segue ao Vaticano II: nós ainda não refletimos suficientemente sobre ele no plano teológico, nem o realizamos plenamente na prática pastoral, nem, menos ainda, o exprimimos sob formas canônicas adequadas" (SCANNONE, 2019, p. 185).

Após o Concílio, mormente na América Latina, surgiram muitas experiências inovadoras de participação dos cristãos leigos no exercício do poder na Igreja. Nas Comunidades Eclesiais de Base, com suas assembleias e conselhos comunitários, nas quais leigos, padres e bispos sentavam-se juntos para discutir os reais problemas da Igreja e da sociedade temos experiências concretas da sinodalidade no exercício do poder. Tais iniciativas, no entanto, ainda passam pela "boa vontade" do padre e do bispo, ou seja, ainda não **é** um modo normal do exercício da autoridade na Igreja. Ainda não **é** o "estilo" da Igreja ser.[6]

Podemos observar, na maioria das paróquias e dioceses do Brasil, o esforço de tantos catequistas, animadores e animadoras de comunidade, pais e mães de família que procuram conciliar o seu tempo com o trabalho, a família e a missão nas pastorais, movimentos e serviços dentro da comunidade eclesial. Porém, nos momentos das decisões, praticamente não são ouvidos. Isso sem falar das questões morais, as quais são definidas por homens celibatários sem sequer ouvir os casais, as mulheres, os jovens, etc. Daí se percebe que a hierarquia da Igreja ainda não acredita ou não leva a sério o *sensus fidei* presente em todos os fiéis. Como recorda a Comissão Teológica Internacional:

> O inteiro povo de Deus é interpelado pela sua originária vocação sinodal. A circularidade entre o *sensus fidei* com o qual são agraciados todos os fiéis, o discernimento operado nos diversos níveis de realização da sinodalidade e a autoridade de quem exerce o ministério pastoral da unidade e do governo descreve a dinâmica da sinodalidade. Tal circularidade promove a dignidade batismal e a corresponsabilidade de todos, valoriza a presença dos carismas difundidos pelo Espírito Santo no povo de Deus, reconhece o ministério específico dos pastores em comunhão colegial e hierárquica com o Bispo de Roma, garantindo que os processos e os eventos sinodais se desenvolvam na fidelidade ao *depositum fidei* e na escuta do Espírito Santo para a renovação da missão da Igreja (CTI, 2018, n. 72).

No que diz respeito à autoridade, aos espaços de decisão da Igreja, parece que há pouca confiança no sentir da fé do povo de Deus. Entretanto, é o *sensus fidei* que permite à Igreja dar testemunho e a seus membros o discernimento que eles devem fazer. "É isto que une os pastores e o povo e que torna possível o diálogo entre eles, fundamentado nos dons e na vocação de cada um, ao mesmo tempo essencial e fecundo para a Igreja" (CTI, 2015, n.128), ou seja, a participação dos fiéis leigos no exercício da autoridade da Igreja é um direito que brota da própria fé batismal.

Ao falar da missão do Bispo como pastor que deve sempre favorecer a comunhão missionária na sua Igreja diocesana, escreve Francisco:

> [O Bispo] na sua missão de promover uma comunhão dinâmica, aberta e missionária, deverá estimular e procurar o amadurecimento dos organismos de participação propostos pelo *Código de Direito Canônico* e de outras formas de diálogo pastoral, com o desejo de ouvir a todos, e não apenas alguns sempre prontos a lisonjeá-lo. Mas o objetivo desses pro-

6 Para aprofundar a questão da sinodalidade como "estilo" ver: PARANHOS, Washington da Silva; PONTE, Moisés Nonato Quintela. Editorial. In.: *Perspectiva Teológica, v.* 54, Belo Horizonte: 2022.

> cessos participativos não há de ser principalmente a organização eclesial, mas o sonho missionário de chegar a todos (EG, n.31).

A sinodalidade como um modo de exercer o poder na Igreja, exige, portanto, um caminho de conversão pessoal e pastoral para toda Igreja. Para que possamos vencer o fascínio do poder e da autoreferencialidade no exercício da autoridade, bem como para mudarmos as estruturas de poder da própria Igreja, a fim de que haja uma verdadeira participação de todo Povo de Deus no serviço da autoridade. Tal exigência não é uma mera resposta à sociedade que pede por maior transparência e participação nas instâncias de poder. Ela decorre do Evangelho e da fé batismal que confia na efusão do Santo Espírito sobre todos os féis.

Considerações finais

O reconhecimento e a valorização do *sensus fidei* como um dom ou capacidade dada pelo Espírito Santo a todos os batizados e batizadas de perceber a verdade da fé e discernir o que está contrário a essa mesma fé, está na base de uma Igreja sinodal. Porque, para ser de fato sinodal, a Igreja precisa superar o clericalismo autorreferencial e esse modelo eclesial personalista, a fim de reconhecer que todos os batizados, ministros ordenados e leigos, fazemos parte de um único Povo Santo de Deus. Pois, conforme nos recorda a Comissão Teológica Internacional (2015, n.7), mesmo a expressão *sensus fidei* não estando presente na Bíblia nem no ensino formal da Igreja antes do Concílio Vaticano II, a ideia de que a Igreja como um todo é infalível em sua fé e que todos os membros têm uma Unção que ensina, graças ao dom do Espírito, se encontra em toda parte, desde os primórdios do cristianismo.

Sendo o *sensus fidei* uma ação suscitada e sustentada pelo Espírito Santo presente no coração dos fiéis, negá-lo ou negligenciá-lo, seria de alguma forma, negar a ação do Espírito na vida da Igreja. E uma Igreja que nega o Espírito é uma Igreja com belas estruturas e doutrinas, mas sem vida, sem dinamismo, fechada em si mesma. Como escreve Victor Codina (2010, p. 197), "se o Espírito não é escutado, não nos admiremos de que o ecumenismo não avance, de que muitos católicos abandonem a Igreja, de que os jovens prescindam dela, de que aumentem a indiferença e a animosidade contra a Igreja de Jesus no mundo". Por isso, o Papa Francisco tem insistido incansavelmente que para ser sinodal a Igreja precisa escutar o Espírito Santo: "uma Igreja sinodal é uma Igreja da escuta, ciente de escutar 'é mais do que ouvir'. É uma escuta recíproca, onde cada uma tem algo a aprender. Povo fiel, Colégio Episcopal, Bispo de Roma: cada um à escuta dos outros; e todos à escuta do Espírito Santo.[7]"

Há, portanto, uma íntima ligação entre *sensus fidei* e sinodalidade. Reconhecer e valorizar o senso da fé de todos os fiéis é caminho para uma Igreja mais aberta e participativa em todas as suas instâncias, para uma Igreja sinodal. Porque para ser sinodal, a Igreja precisa ser toda ela ministerial, caminhando

7 Discurso do Papa Francisco por ocasião da comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015.

juntos, ministros ordenados e fiéis leigos e leigas, unidos "num só corpo" a serviço do Reino de Deus. Uma Igreja sinodal é uma comunidade de fiéis que buscam viver na comunhão fraterna de únicos, vinculados pelo Espírito Santo, na grande sinfonia da Igreja, Povo de Deus.

Referência

BENTO XVI. *Jesus de Nazaré:* da infância à ressurreição. Dois Irmãos: Minha Biblioteca Católica, 2021.

BÍBLIA SAGRADA *Tradução Oficial da CNBB*. Brasília: CNBB, 2018.

CODINA, VICTOR. "Não extingais o Espírito" (1 Ts 5,19): iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja.* Brasília: CNBB, 2018.

_____. *O sensus fidei na vida da Igreja.* São Paulo: Paulinas, 2015.

CZERNY, M. Uma Igreja que "caminha junto": sinodalidade na era do Papa Francisco. In. *Perspectiva Teológica,* v. 54, Belo Horizonte: 2022. pp. 67-88.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium:* sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

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

_____. *Discurso do Papa Francisco na comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos,* 17 de outubro de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/ francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017-50-aniversario-sinodo. html. Acesso em: 15/05/2023.

_____. *Saudação do Papa Francisco na abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos bispos "Por uma Igreja Sinodal: comunhão, participam e missão"*, 04 de outubro de 2023. Disponível em: https://www.catican.va// content/ francesco/ pt/speeches/20231004-abertura-sínodo. html. Acesso em: 17/10/2023.

LIMA, Luiz Alves de. Sínodo dos Bispos. In.: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II.* São Paulo: Paulus, 2015, pp. 911-913.

PARANHOS, Washington da Silva; Ponte, Moisés Nonato Quintela. Editorial. Sinodalidade como "estilo". In.: *Perspectiva Teológica, v.* 54, Belo Horizonte: 2022.

SCANNONE, Juan Carlos. *A teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco.* São Paulo: Paulinas, 2019.

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 102-113

DOI: 10.20911/21799024v14n2p102/2023

Espírito Santo e sensus fidei

Holy Spirit and sensus fidei

***Inácio José Tadeu Rodrigues Martins*[1]**

Resumo: Este artigo oferece uma reflexão sobre a relação entre o Espírito Santo e o *sensus fidei.* Tal exercício, parte de pressupostos bíblicos e teológicos. A justificativa desta pesquisa, deve-se ao fato de o Papa Francisco situar, na ordem pastoral eclesial, o tema da sinodalidade, como forma de ser Igreja em nosso tempo, afirmando que o Espírito é o protagonista do processo sinodal. Inicialmente, explora-se o papel revelador do Espírito relativo ao mistério salvífico de Cristo, concedendo o dom da fé. Em seguida, mostra-se como o Espírito opera o *sensus fidei* no cristão, realizando a recepção, compreensão, interpretação e aplicação da revelação à sua vida concreta. Por fim, reflete-se sobre o discernimento comunitário, enquanto espaço no qual as experiências cristãs podem se escutar e debater abertamente, a fim de se chegar a um consenso que provoque unidade. Ressalta-se que, a incapacidade da escuta recíproca, provoca a inabilidade da Igreja comunicar sua mensagem.

Palavras-chave: Espírito Santo; Sensus Fidei; Consenso; Sinodalidade; Discernimento.

1 Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte/MG. Bolsista FAPEMIG. Mestre em Teologia pela mesma instituição. Especialista em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia pela Pontifícia Faculdade Assunção – SP. Autor do livro "A Misericórdia como Caminho de Salvação. Uma análise exegético-teológica de Mt 25,31-46", pela Editora Dialética. Email: fr.inacio.odem@gmail.com.

Abstract: This article offers a reflection on the relationship between the Holy Spirit and the sensus fidei. This exercise is based on biblical and theological presuppositions. The justification for this research arises from Pope Francis placing the theme of synodality in the ecclesial pastoral order as a way for the Church to exist in our time, affirming that the Spirit is the protagonist of the synodal process. Initially, it explores the revealing role of the Spirit concerning the salvific mystery of Christ, granting the gift of faith. Subsequently, it demonstrates how the Spirit operates the sensus fidei in the Christian, facilitating the reception, understanding, interpretation, and application of revelation to their concrete life. Finally, it reflects on communal discernment as a space where Christian experiences can be openly heard and debated to reach a consensus that promotes unity. It emphasizes that the inability to reciprocally listen leads to the Church's inability to communicate its message.

Keywords: Holy Spirit; Sensus Fidei; Consensus; Synodality; Discernment.

Introdução

No discurso inaugural de abertura da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos "Por uma Igreja Sinodal: comunhão, participação e missão", Papa Francisco recorda que o protagonista da vida eclesial é o Espírito Santo, realizador do plano de salvação da humanidade, desencadeando a harmonia das diferenças na vida da Igreja. "Harmonia não é síntese", afirma o Papa, mas "vínculo de comunhão entre as partes dissemelhantes". Além disso, o Espírito confirma a Igreja na fé (FRANCISCO, 2023).

Contudo, para uma caminhada conjunta, como a própria palavra "sínodo" propõe, é necessário reconhecer que todos os fiéis, pelo dom do Espírito, possuem a capacidade de discernir a sua fé, nas situações concretas de suas vidas. O Concílio Vaticano II, na *Lumem Gentium* 12, reconhece que a totalidade dos fiéis receberam a unção do Espírito e possuem o *sensus fidei.* Papa Francisco, recorda o mesmo tema afirmando que

> Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar. O povo de Deus é santo em virtude desta unção, que o torna *infalível «in credendo»*, ou seja, ao crer, não pode enganar-se, ainda que não encontre palavras para explicar a sua fé. O Espírito guia-o na verdade e condu-lo à salvação. Como parte do seu mistério de amor pela humanidade, Deus dota a totalidade dos fiéis com um *instinto da fé* – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus. A presença do Espírito confere aos cristãos uma certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão (EG 119).

Para a superação da eclesiologia da *eclesia docens* e *eclesia dicens*, como se uma elite na Igreja apenas ensinasse (ministros ordenados) e outra apenas aprendesse passivamente (leigos), justifica-se a necessidade de investigar o papel do Espírito Santo como aquele que capacita a todos com *sensus fidei,* fazendo com que, por meio do diálogo fraterno, nas assembleias sinodais, todos ensinem e aprendam sobre a fé.

Este artigo visa responder à questão: qual a relação entre Espírito Santo e *sensus fidei?* Para esse fim, apresenta-se: a) o Espírito como revelador do mistério salvífico de Cristo; b) como o Espírito Santo faz funcionar o *sensus fidei* no cristão; c) a necessidade do discernimento comunitário para escutar o Espírito, a fim de se estabelecer o consenso.

A pesquisa bibliográfica focaliza, no primeiro tópico, textos bíblicos das teologias paulina, lucana e joanina nos quais o Espírito é responsável por fazer o fiel compreender a Cristo e sua salvação. Posteriormente, no segundo tópico, apresenta-se como teólogos refletiram sobre o *sensus fidei* enquanto ação do Espírito na vida concreta do fiel. Por fim, no terceiro tópico, partindo de At 15 propõe-se o discernimento comunitário como processo de escuta uns dos outros e do Espírito, destacando que a negligência eclesial deste aspecto faz com que a voz da Igreja perca credibilidade.

1. O Espírito Santo revelador de Cristo

De modo geral, os evangelhos retratam a incompreensão dos discípulos em relação à pessoa de Jesus. Nutrem uma expectativa messiânica política (Lc 24,21; At 1,6), não compreendem o caminho da Cruz como redentor (Lc 14,27), são tardos e lentos para compreender os mistérios do Reino (Lc 24,25). Porém, a situação muda após a paixão e ressurreição, com a vinda do Espírito Santo, possibilitando-lhes a compreensão acerca do mistério salvífico revelado em Cristo. A teologia lucana situa esse fato importante cinquenta dias após a ressurreição, na festa judaica de Pentecostes (At 2,1-41), ao passo que, a teologia joanina a situa, como dom do Ressuscitado, no dia da ressurreição (Jo 20,19-23)[2].

Os escritos paulinos, lucanos e joaninos, mostram o papel revelador desempenhado pelo Espírito Santo na comunidade pós-pascal. Paulo afirma que compreender o evangelho e ouvir a pregação que conduz a fé, são obras do Espírito Santo, pois este conhece as profundezas de Deus, ensinando os fiéis, de tal forma que eles podem ter a mentalidade de Cristo, compreendendo os dons de Deus (1Cor 2,9-16).

Por conhecer as profundezas divinas, o Espírito pode ensinar aos fiéis, fazendo-os reconhecer a verdade divina. A promessa veterotestamentária da interiorização da Palavra de Deus, na qual não seria necessário ninguém ensinar ao próximo sobre os caminhos divinos (Jr 31,33-34; Ez 11,19-20) foi realizada em Pentecostes, segundo At 2,1-41. Esta festa judaica celebrava o dom da Torá,

2 O Novo Testamento relata diversas funções do Espírito na vida do cristão. Contudo, neste artigo, enfatizaremos apenas o aspecto revelador e cognitivo.

dia em que Moisés recebera a Lei no Sinai. Para Lucas, o Espírito interioriza no coração do fiel, a lei que, outrora, estava escrita nas tábuas de pedra.

O Espírito concede aos fiéis, carismas particulares (1Cor 12,4) que devem ser vivenciados para a edificação da comunidade. Por isso a comunidade é considerada um corpo na qual cada indivíduo deve contribuir com o carisma que lhe foi dado pelo Espírito (1Cor 12,7-18). O anúncio do evangelho é, para Paulo, uma interpretação da Escritura assistida pelo Espírito Santo (2Cor 3,12-18). Em sua opinião, os judeus não conseguem perceber Cristo nas Escrituras porque seu coração está velado e somente o Espírito pode tirar esse véu. Enquanto se voltarem ao Senhor (Cristo), recebendo o dom da fé, o Espírito lhes concederá a graça de reconhecer Jesus como Messias, bem como percebê-Lo como o fio condutor de toda a Escritura.

O autor de 2Tm, orienta a Timóteo a conservar o bom tesouro que lhe foi confiado com a assistência do Espírito Santo (2Tm 1,13-14). O autor de Colossenses fala de uma sabedoria e entendimento espiritual, σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, que faz o fiel viver agradavelmente a Deus, crescendo em seu conhecimento, ἐπίγνωσις, (Col 1,9-10) e, por isso, reza, para os cristãos poderem compreender plenamente Cristo, o mistério de Deus (Cl 2,2). Na tradição paulina, algo espiritual é considerado oposto a uma realidade carnal, σαρκικός, mundano. Assim, conduzido pelo senso da fé, o cristão não vive segundo os ditames da mundanidade, mas segundo o Espírito que lhe configura à pessoa de Cristo.

A carta aos Efésios afirma que o mistério salvífico é revelado pelo Espírito (Ef 3,5) e é por Ele que o cristão é fortalecido interiormente para que Cristo habite pela fé em seu coração (Ef 3,17). Por isso o autor reza pedindo que Deus conceda à igreja efesina o espírito de sabedoria e de revelação, πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως, no conhecimento de Cristo (Ef 1,17).

Atos dos Apóstolos retrata o papel revelador e interpretativo do Espírito Santo em vários momentos: para se fazer uma escolha (At 1,5-26; 6,1-7; 15,1-35); quando o trabalho missionário precisa tomar novo rumo (At 8,29.39; 10,38.44-47; 11,12.15; 13,2.4); na nomeação de novos líderes (At 20,28); numa decisão sinodal (At 15,1-35).

A teologia joanina apresenta o Espírito Santo enquanto aquele que fará a comunidade compreender o significado profundo de Jesus, sendo outro Paráclito e o Espírito da Verdade. O Espírito é dado a todos os indivíduos da comunidade; o Espírito toma o lugar de Jesus sem negá-Lo; assegura a continuidade com Cristo permitindo a comunidade interpretar a Sua palavra para um novo contexto; promove o ensino de Jesus para além do que Ele pôde ensinar, trazendo uma nova palavra do Ressuscitado.

João nomeia o Espírito de Paráclito, παράκλητος, (Jo 14,25-26). Tem em mente um modelo forense de tribunal e sua noção de testemunha. Os dois lados em julgamento são Deus e o mundo sendo que, Jesus era a testemunha divina que se ausentou. Os apóstolos eram as testemunhas oculares que, no tempo da

escrita do evangelho, já estão mortos. Devido ao atraso da parusia, Jesus continua presente na comunidade, pelo Espírito. Assim, os fiéis continuam a acessar Cristo, segundo a teologia joanina.

Segundo Rush, além de trazer o passado à memória, o Espírito é a voz do Cristo glorificado ensinando nas novas situações do presente (Jo 14,26). Cristo glorificado fala na atualidade da comunidade, mas este ensino ancora-se no Jesus do passado. Percebe-se nas comunidades joaninas a tensão entre os que valorizam a autoridade pneumática e os que valorizam a tradição (memória). Os da autoridade pneumática pareciam propor um novo ensino sem fundamento no Jesus pré-pascal. Por isso, o autor recorre constante à expressão "desde o princípio", ἀπ᾽ ἀρχῆς, (1Jo 2,7.13-14.24; 3,8.11; 2Jo 1,5-6) para recorrer a um ensino que vem recebido das gerações anteriores. Para João, as duas realidades são necessárias: memória e inspiração (RUSH, 2009, p. 23)

Embora possuam pneumatologias distintas, as teologias paulina, lucana e joanina possuem um testemunho comum do Espírito como que o faz as gerações posteriores, após a ressurreição e ascensão, tomarem para si e traduzirem a salvação e a revelação que Jesus Cristo trouxe. Diante do exposto, pode-se, agora, refletir como se dá, concretamente, no fiel, o *sensus fidei* como ação do Espírito.

2. Sensus fidei: órgão de fé, dom do Espírito

Conforme apresentado, o Espírito Santo faz com os que discípulos compreendam a pessoa de Cristo, tenham a sua mentalidade, o anunciem com ousadia, testemunhando sua presença no mundo. Enfim, o Espírito concede o dom da fé.

A fé concedida pelo Espírito possui duas dimensões: ato de crer (*fides qua*) e a crença propriamente dita (*fides quae*). O Espírito proporciona a adesão do fiel ao Deus que se lhe revela e, simultaneamente, faz com que ele creia no conteúdo que é revelado. Como se dá a atividade do Espírito através do *sensus fidei*? É o que examinar-se-á nesse tópico.

O Concílio Vaticano II, afirma que todo o povo de Deus, sem distinção, recebeu a unção do Espírito e não pode enganar-se no ato de fé (LG 12). Além disso, afirma-se que os leigos participam do múnus profético de Cristo, ao testemunharem a Palavra de Deus no mundo (LG 35)[3]. A Comissão Teológica Internacional assim define o *sensus fidei* como

3 A obra lucana retrata o Espírito Santo com mais destaque, tanto no evangelho, quanto em Atos. A vinda do Espírito, em Pentecostes, relembra o Espírito criador de Gn 1,2. O Espírito dota toda a comunidade cristã com coragem, παρρησία (At 4,31), para anunciar o evangelho. Se antes da ressurreição, a comunidade estava fechada e amedrontada, agora ela se abre para, publicar, anunciar Jesus. Pedro, cheio do Espírito e com coragem (At 2,29), proclama Jesus diante dos responsáveis pela morte do Senhor (At 2,36). O sinédrio reconhece na ousadia de Pedro e João, um sinal de que eles estiveram com o Ressuscitado (At 4,13). Paulo é retratado com a mesma coragem para anunciar Jesus em Roma (At 28,31). Nesse sentido, importa notar que a coragem do testemunho público cristão, se deve a uma experiência com o Cristo vivo. A pessoa fala daquilo que experimentou. Além disso, Atos afirma que o Espírito é dado para que a comunidade seja testemunha, μάρτυς, de Jesus em todo mundo (At 1,8). Pelo batismo, a pessoa

> uma espécie de instinto espiritual que capacita o fiel a julgar de forma espontânea se algum ensinamento particular ou determinada prática está ou não em conformidade com o Evangelho e com a fé apostólica. Ele está intrinsecamente ligado à própria virtude da fé; decorre da fé e é uma propriedade dela. Pode ser comparado a um instinto, porque não é primariamente o resultado de deliberação racional, mas assume a forma de um conhecimento espontâneo e natural, um tipo de percepção (*aisthêsis*) (SF 49).

Toda Igreja, ungida no Espírito Santo, consegue separar a reta doutrina da heresia. Graças ao dom sobrenatural do senso de fé, ela não pode enganar-se em questões de fé (DIAS, 2021, p. 54). Trata-se da infabilidade *in credendo*: quando o Povo de Deus, assistido pelo Espírito, manifesta consenso em matéria de fé e costumes, mostra-se aí o senso sobrenatural da fé que não se engana.

O *sensus fidei* capacita os fiéis a compreenderem a revelação divina, concedendo um "órgão de fé e de compreensão" (RUSH, 2009, p. 64). O testemunho neotestamentário afirma que o Espírito conduziria os discípulos à plenitude da verdade (Jo 14,26), de tal forma que não precisam de nenhum mestre (1Jo2,27). Inclusive, não há afirmação neotestamentária que justifique que alguns tenham recebido algum conhecimento melhor e mais profundo do que os outros. Contudo, devido às heresias que se disseminavam nas comunidades, foi necessário que os detentores de cargos garantissem a pureza da tradição apostólica. Assim, concomitante à necessidade de figuras comunitárias que assegurem a continuidade e pureza da fé, o Novo Testamento testemunha, claramente, que todos os fiéis participam plenamente do conhecimento revelador que a crença traz (RUSH, 2009, p. 65). A distinção radical entre *eclesia docens* e *dicens*, ocorrida posteriormente na doutrina eclesiológica, contraria a perspectiva teológica joanina de que toda a *eclesia* seja ungida pelo Espírito, com capacidade de ensinar e aprender ao mesmo tempo.

Karl Rahner, numa série de artigos, discute como se relaciona o conhecimento interior da fé com o que é ensinado oficialmente pela Igreja, chegando a afirmar que maioria dos católicos desconhece a doutrina, discordando com o que seja oficialmente ensinado. Na prática há discrepância entre o que a Igreja oficialmente e o que os cristãos acreditam. Entretanto, o fiel pode ter uma fé que lhe salva, mesmo seu conteúdo sendo diversificado e contraditório. Desta forma ele se expressa:

> Os cristãos de hoje enfrentam os problemas de sintetizar sua fé com tudo o que conhecem e experimentam como indivíduos. Para isso, eles devem diferenciar entre ensinamentos mais e menos vinculativos da igreja. O cristão formado deve estar atento à "hierarquia das verdades", deve conhecer as raízes efetivamente centrais e existencialmente significativas da fé para aprofundar essa compreensão e, sem negar, prestar menos atenção ao que é secundário. Os cristãos formados devem encontrar sua própria ideia de Deus e de salvação eterna em Jesus Cristo. Não saber exatamente quantos sacramentos existem não precisa ser tão ruim, pois,

é introduzida na comunidade e recebe o dom do Espírito para testemunhar (At 2,38; 8,15-17; 9,17; 15,8; 19,5-6).

> apesar dessa escassez de informações, ainda somos capazes de resolver corretamente nossas consciências sobrecarregadas[4].

Desta forma, segundo Rahner, cada cristão interpreta a mesma doutrina diversamente; cada fiel cria um catecismo concreto no qual seleciona o que crer em que cada situação concreta, realizando uma hierarquia existencial de verdades que não é, obrigatoriamente, equivalente à hierarquia objetiva das verdades doutrinárias. Mesmo a Igreja ensinando objetivamente a fé, a interpretação permanecerá e será impossível evitá-la (RUSH, 2001, p. 245).

O *sensus fidei* abarca, também, o âmbito comportamental, provocando opções concretas de cunho moral, social e pastoral (FRANÇA MIRANDA, 2022, p. 32). No ato de fé, a vida concreta do fiel pode levá-lo a considerar como essencial o que a Igreja considera como secundário e vice-versa, conforme refletia Rahner. No contexto pós-moderno, nota-se esse fenômeno, sobretudo no que diz respeito ao comportamento moral, sobretudo sexual. Muitos, sentindo-se católicos e fiéis a Deus, seguem suas consciências, desconsiderando a pregação moral oficial da Igreja.

Assim, o *sensus fidei* seria a capacidade imaginativa que o cristão possui de dar sentido à sua vida e ao Deus que se lhe autocomunica por meio de Cristo no Espírito (RUSH, 2001, p. 66). Diante da realidade vivida, o *sensus fidei*, faz surgir a teonomia, condição na qual, o fiel, sendo livre, mas, ao mesmo tempo, responsável diante da experiência de fé que vive, saiba discernir que lhe aproxima do evangelho e que lhe afasta da fidelidade a Deus. Assim, ele compreende, interpreta e aplica a sua fé (RUSH, 2001, p. 234).

O *sensus fidei* surge do círculo interpretativo de compreensão entre a fé enquanto resposta do sujeito à revelação de Deus e a adesão ao conteúdo objetivo das crenças propostas pela Igreja. (RUSH, 2001, p. 236). Toda experiência é interpretativa, pois compreender algo, já é interpretar e aplicar ao contexto no qual se vive. Um indivíduo, na experiência de Deus que se lhe revela, ao compreender tal encontro, realiza uma interpretação a partir do horizonte de seu passado e o aplica ao seu contexto atual de vida. "Um cristão só sente a fé a partir de um quadro particular herdado no passado que condiciona sua perspectiva de fé no presente e como poderia agir sobre no futuro" (RUSH, 2011, p. 244)[5]. Daí decorre a necessidade de a Igreja prestar atenção à experiência dos fiéis, pois, ao viverem a fé em diversos contextos, são suscitados a novas interpretações.

Sugere-se uma formulação mais adequada da doutrina quando os fiéis a percebem deficiente. Devido ao enriquecimento de sua experiência pessoal, ao

4 "Today's Christians face the problems of synthesizing their faith with all they know and experience as individuals. To this end, they must differentiate between more and less binding church teachings ... The formed Christian must be aware of the "hierarchy of truths," must know the effectively central and existentially meaningful roots of the faith so as to deepen this understanding and, while not denying, pay less attention to what is secondary. Formed Christians must find their own idea of God and of eternal salvation in Jesus Christ. Not knowing exactly how many sacraments there are needn't be all that bad, for despite such dearth of information we are still quite capable of correctly resolving our burdened consciences" (RUSH, 2001, p. 239).

5 "A Christian senses the faith only from a particular framework inherited from the past which conditions their perspective of the faith in the present and how they could act on it in the future" (RUSH, 2011, p. 244)

estarem situados nas realidades concretas das situações existenciais nas quais eles vivem (família, profissão, cultura), eles devem ser escutados (SF 59). Segundo França Miranda

> O laicato vive sua vida nesta sociedade, num contexto sociocultural não religioso, e é aí que ele responde a Deus, concretiza sua identidade cristã e colabora na construção do Reino de Deus. Apenas com seus ministros ordenados a Igreja não consegue estar ciente, presente ou atuante nesta complexa sociedade e, menos ainda, desenvolver uma pastoral pertinente e eficaz. É o laicato que escuta seus clamores, que busca novas linguagens e práticas, que enfrenta na vanguarda os novos desafios sociais, que os discute e os amadurece para a posterior decisão da autoridade eclesiástica (FRANÇA MIRANDA, 2022, p. 40)

Ao desrespeitar o processo de escuta uns dos outros, a Igreja pode desconsiderar uma intuição do Espírito que deseja mostrar um novo caminho. Assim sendo, como pode-se conciliar posições divergentes entre pessoas e grupos que buscam viver sinceramente a fé, a partir da sua experiência de Deus? At 15,1-35 apresenta o discernimento comunitário enquanto caminho sinodal de discernimento.

3. O discernimento comunitário como escuta do Espírito

Uma vez esclarecido o papel do Espírito Santo na recepção da fé, trazendo a reta compreensão salvífica de Cristo e, como o Espírito capacita pelo *sensus fidei* o cristão a discernir, na realidade vital e existencial, a prática o evangelho, necessita-se refletir sobre como o discernimento comunitário faz com que uma comunidade chegue no consenso de fé.

At 15, 1-35 serve de paradigma para a reflexão. Ali existe um conflito estabelecido entre duas ideias teológicas antagônicas relativas à acolhida dos pagãos na comunidade cristã: os que afirmavam que para ser cristão era necessário assumir todo o caminho cultural-religioso judaico e os que afirmavam bastar o batismo, sem a necessidade das prescrições religiosas judaicas. Era um momento no qual a unidade da Igreja poderia se romper. Os judaizantes, a partir de sua experiência, interpretavam ser válido que os novos cristãos deveriam judaizar-se primeiro. Já a experiência paulina, justificava a não necessidade da prática do legalismo judaico.

Para resolver a questão, reuniram-se os apóstolos e anciãos para examiná-la (At 15,6). O problema não seria resolvido se não houvesse a coragem para debater o assunto. Papa Francisco, no discurso inaugural deste sínodo, compartilhou a seguinte experiência:

> "Era Secretário num desses Sínodos e lembro-me que o Cardeal Secretário (um bom missionário belga… bom, muito bom), quando eu estava a preparar para as votações, veio ver: «Que estás a fazer?» – «Aquilo que se deve votar amanhã…» – «O que é? (…) Isto não! Isto não se vota» – «Mas ouve… É sinodal» – «Não, e não! Isto não se vota». Pois ainda

> não tínhamos o hábito de que todos se devem expressar com liberdade. E assim lentamente, ao longo destes quase 60 anos, o caminho tomou esta direção, e hoje podemos chegar a este Sínodo sobre a sinodalidade" (FRANCISCO, 2023, não paginado).

Um ambiente de comunhão e participação exige a coragem para debater todos os assuntos, escutando as opiniões, por mais diversas que sejam. No Concílio de Jerusalém, nota-se a escuta da palavra de Pedro, testemunhando a favor da abertura aos pagãos (At 15,7-11). Depois escutaram o testemunho de Paulo e Barnabé (At 15,12), representantes maiores da abertura aos pagãos. Por fim, Tiago, chefe da igreja de Jerusalém, emite seu parecer (At 15,13-21), fazendo as concessões necessárias para a comunhão sem qualquer ônus para os novos membros cristãos (DILLON, 2011, p. 368).

Ao enviarem o comunicado aos pagãos, eles se expressam que a decisão "pareceu bem ao Espírito Santo e a nós" (At 15,28). A decisão da Igreja não age, ou pelo menos não deveria agir, com base em seu próprio poder, pauta ou ideologias. Ela só possui validade quando, na escuta do Espírito, visa executar a vontade divina. Esta mesma preocupação teve Francisco na abertura do sínodo:

> Gosto de dizer que o Sínodo não é um parlamento; é diferente! O Sínodo não é uma reunião de amigos para resolver algumas questões atuais ou dar opiniões; é diverso! Não esqueçamos, irmãos e irmãs, que o protagonista do Sínodo não somos nós: é o Espírito Santo. E, se estiver no meio de nós o Espírito a guiar-nos, será um bom Sínodo. Mas, se houver entre nós outros modos a mover-nos como, por exemplo, interesses humanos, pessoais, ideológicos, não será um Sínodo, mas mais uma reunião parlamentar, o que é diferente. O Sínodo é um caminho que o Espírito Santo faz (FRANCISCO, 2023, não paginado).

Não se opina e decide sem, antes, escutar. Uma vez que os judaizantes atrapalharam a missão de Paulo e Barnabé, estes decidem levar a questão aos apóstolos em Jerusalém. Foram escutados (At 15,4), mesmo causando controvérsia (At 15,5). Há tempo se nota que a Igreja perdeu a capacidade de ouvir os fiéis, fazendo-os não se reconhecerem mais na voz da Igreja, sobretudo no campo moral. Não basta a Igreja se pronunciar sobre determinados assuntos, mas é necessário perguntar se os fiéis se reconhecem na mensagem (VALLADIER, 2010, p. 334). A não aceitação dos fiéis pode demonstrar que a mensagem esteja mal formulada com argumentos que não convencem (VALLADIER, 2010, p. 337). Outros, por não se reconhecerem mais no ensino eclesiástico, abandonaram a Igreja. Há aqueles também que, mesmo desobedecendo ao ensinamento, permanecem nas comunidades, seguindo sua consciência, pois ao compreenderem, interpretarem e aplicarem a mensagem em suas vidas, constatam a sua ineficácia. Percebe-se a inabilidade eclesial de ouvir os fiéis, sendo que a única forma de a superar

> "é aceitar o debate e discussão mais honestamente do que é comum hoje. A Instrução Romana vê aí apenas as sementes da discórdia, mas de fato o oposto é verdadeiro: é o debate que permite o consentimento, um melhor entendimento do ensinamento e sua aceitação pelos fiéis. O objetivo do

> sensus fidelium é permitir que os fiéis "reconheçam suas próprias vidas" no ensinamento que é proposto a eles, e, então, façam o seu próprio (VALLADIER, 2010, p. 335).

A resistência em ouvir as reações das pessoas, não sinaliza que a verdade esteja com o magistério e que os fiéis sejam desobedientes. A recusa em escutar desvaloriza o ensino apresentado e, quando os fiéis não aderem ao ensinamento, se adaptam ao ambiente em que vivem, mostrando que o magistério falhou em desempenhar o seu papel de ensinar (VALLADIER, 2010, p. 337).

A própria Igreja reconhece a necessidade de, nas instâncias sinodais, escutar os leigos, muito embora perceba, também, que há obstáculos a serem superados (SF 73), tais como a existência de espaços reconhecidos de escuta e a mentalidade clerical que os mantêm à margem da vida eclesial. Millen conclui

> "que os fiéis leigos deveriam ser mais consultados e sua palavra levada em conta, não como quem só quer questionar e desobedecer, mas como quem quer contribuir. Nós deveríamos ter muito interesse em saber por que eles não aderem a certos ensinamentos e, também, por que são indiferentes a outros. O texto diz quando isso acontece, é por causa da fraqueza ou da falta de fé do Povo de Deus, provocada por uma aceitação não crítica da cultura contemporânea. No entanto, o texto também considera, e isso é justo, que, em alguns casos, pode ser um sinal de que certas decisões foram tomadas por aqueles que têm autoridade, sem levar em conta a experiência e o *sensus fidei* dos fiéis (SE 123). Será que não se deveria também aqui reconhecer a deficiência de nossa catequese e evangelização?" (MILLEN, 2015, p. 177).

Desta forma, percebe-se na proposta pastoral de Francisco, uma retomada do processo sinodal existente na igreja primitiva, conforme At 15, no qual todos escutavam e aprendiam reciprocamente, de tal maneira que, puderam conciliar propostas teológicas diversas, na perspectiva de acolher aos pagãos na comunidade cristã. Escutando-se mutualmente, ouviram ao Espírito, de tal forma que a deliberação foi do "Espírito e deles". O Concílio Vaticano II, propondo uma eclesiologia de comunhão, retomou esse processo, por meio do Sínodo dos Bispos. A grande novidade de Francisco é que

> respeitando os ensinamentos tradicionais da Igreja, sem confundir os papéis de cada setor da Igreja – magistério/hierarquia, laicato e teólogos – mas valorizando e respeitando a contribuição de cada um, apresenta um verdadeiro modelo de uma Igreja que escuta. Tal modelo parece muito alinhado às propostas do Concílio. Uma igreja que antes se entendia dividida entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens* é transfigurada em uma Igreja onde, em primeiro lugar, todos ensinam e aprendem – *Ecclesia in credendo*, e no itinerário sinodal de Francisco, verdadeiramente uma Igreja onde em primeiro lugar, todos se escutam e assim escutam o Espírito Santo (DIAS, 2021, p. 93).

Conclusão

Diante do exposto, a partir do testemunho neotestamentário, percebe-se que foi graças ao Espírito que os discípulos descobriram o real significado salví-

fico de Cristo, foram enriquecidos com carismas, interpretaram à luz do mistério pascal as Escrituras, adquiriram sabedoria e entendimento espiritual. Ademais, o Espírito orientava nas escolhas e decisões, recordava à comunidade a pessoa histórica de Jesus, mas, ao mesmo tempo, inspirava novas interpretações à luz do Ressuscitado.

O Espírito concedeu o *sensus fidei* a todos os batizados, ou seja, a capacidade de julgar espontaneamente se um ensinamento ou prática está conforme ao evangelho e a fé. Nesse sentido, enquanto crê, o fiel possui uma fé que não engana. Entretanto, a experiência de Deus é um encontro pessoal, no qual o fiel, inevitavelmente, procura compreender, interpretar e aplicar essa experiência em sua vida concreta, como resposta de amor ao Deus se lhe revela. Acontece, não raras vezes, que ele tenha crenças e comportamentos que não sejam os que foram definidos objetivamente pela Igreja. Isso não significa que o fiel seja desobediente, ou não creia, mas, sim, que, talvez a formulação da mensagem, pelo Magistério, esteja inadequada, pois, muitas vezes, este não escuta os fiéis que procuram testemunhar sua fé nas realidades concretas da vida e proponha costumes sem respaldo na experiência dos fiéis.

Assim, o discernimento comunitário, num processo verdadeiro de escuta, é o caminho para se alcançar o consenso de uma nova formulação, adequação ou revisão da mensagem proposta pela Igreja. At 15 serve como testemunho bíblico de como, na igreja primitiva, conseguiu-se superar um impasse que poderia dividi-la. Escutando-se reciprocamente, ouviram o Espírito, e decidiram, não conforme interesses humanos, mas conforme o querer divino, como deveria ser a acolhida dos pagãos na comunidade cristã.

O Papa Francisco, ao convocar a reflexão eclesial sobre a sinodalidade, nada mais faz que retomar o caminho proposto por At 15 e pelo Concílio Vaticano II, superando a velha eclesiologia de uma igreja que ensina (magistério) e outra que só tem a aprender (leigos), transfigurando a Igreja num ambiente onde todos se escutam e assim ouvem o Espírito.

Referências

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Sensus fidei na vida da Igreja.* Roma, 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html. Acesso em: 21 nov. 2023.

DIAS, Rodrigo de Oliveira. *A aplicação da doutrina do sensus fidei. Da eclesiologia pré-conciliar à renovação de Francisco.* 99p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2021.

DILLON, Richard J. Atos dos Apóstolos. In: BROWN, Raymond E.; FITIZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos.* São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 309-398.

FRANÇA MIRANDA, Mario. Espírito Santo e Sinodalidade. *Revista Eclesiástica Brasileira* 82 (2022) 321, p. 24-44.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium.* Roma: 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/Francesco/pt/apost exhortations/documents/papa- francesco esortazione-ap 20131124 evangelii-gaudium.pdf. Acesso em: 22 nov. 2023.

FRANCISCO. *Saudação do Papa Francisco.* Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/october/documents/20231004-apertura-sinodo.html. Acesso em: 21 nov. 2023.

MILLEN, Maria Inês de Castro. O sensus fidei e a moral cristã. *Teocomunicação* 45 (2015) 2, p. 172-179.

RUSH, O. Sensus fidei: faith "making sense" of revelation. *Theological Studies*, 62 (2001) 2, p. 231–261. Disponível em: https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000558540&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site. Acesso em: 22 nov. 2023.

RUSH, Ormond. *The eyes of faith: the sense of the faithful ande the church's recepction of revelation.* Washington: The Catholic University of America Press, 2009.

VALADIER, Paul. O conceito de sensus fidelium caiu em desuso? In: KEENAN, James. *Ética Teológica Católica no Contexto Mundial.* Aparecida: Editora Santuário, 2010.

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 114-125

DOI: 10.20911/21799024v14n2p114/2023

Golpes militares na África, um regresso ao mesmo?

***Lucien Nzamba, SJ*[1]**

Resumo: No período de 18 de agosto de 2020 a 30 de agosto de 2023, o continente africano registou oito golpes de Estado em seis países diferentes. A tomada do poder pela força não é novidade em África. Pouco depois de conquistarem a independência, muitos países viram os militares derrubarem o poder existente. Eles diziam que não queriam permanecer no poder para sempre. A sua intenção era, costumavam garantir, restaurar a ordem pública e a segurança nacional, organizar eleições democráticas e devolver, *ipso facto*, o poder aos civis. Mas a história muitas vezes provou o contrário. A retórica dos líderes militares que lideram atualmente os países africanos não é diferente da dos seus antecessores. Provarão o contrário, cumprindo as suas promessas, ou teremos de esperar um retorno ao mesmo?

Palavras-chave: África. Independência. Golpe. Militar. Poder.

Abstract: In the period from August 18, 2020 to August 30, 2023, the African continent recorded eight coups in six different countries. The seizure of power by force is nothing new in Africa. Shortly after gaining independence, many countries saw the military overthrow the power in place. They said they did not want to stay in power forever. Their intention was, they reassured, to restore public order and national security, organize democratic elections and return, ipso facto, power to civilians. But history has very often proven the opposite. The rhetoric of military leaders currently leading African countries is no different from their

1 Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES/PROEX.

predecessors. Will they prove otherwise by keeping their promises or will we have to expect a return of the same?

Keywords: Africa. Independence. Putsch. Military. Power.

Introdução

As notícias políticas internacionais africanas foram recentemente dominadas pelo forte regresso dos regimes militares. Num período de apenas três anos, começando em 2020, ocorreram oito golpes de Estado em seis países do continente africano. O que leva os analistas políticos e outros amadores na matéria quer nos canais de televisão, quer nas ondas de rádio ou nas redes sociais, a apontar o dedo, as mesmas causas produzindo os mesmos efeitos, os prováveis futuros regimes que poderão ser derrubados pelo efeito dominó. Nos Camarões, onde o Presidente Paul Biya está no poder há quarenta anos, o recente golpe de Estado no vizinho Gabão não poderia deixar de levantar suspeitas. Na terra dos leões indomáveis, o governo não esperou muito para tomar medidas alertando que quem incitasse o golpe seria, portanto, processado por ter apelado à desestabilização do Estado. René Emmanuel Sadi, Ministro camaronês da Comunicação, recordava o fato de que o país é um estado de direito dotado de instituições democráticas cujos mecanismos de acesso ao poder não são outros senão aqueles claramente definidos nelas.

Se os golpes de Estado estão longe de ser uma novidade na história política africana, o seu ressurgimento em força não pode deixar de suscitar reflexão, evocando o passado. A maioria dos países africanos conquistou a independência apenas na década de 1960. Hoje, sessenta anos depois, este continente-mãe tem vivido altos e baixos intercalados com golpes militares. A luta que muitos líderes políticos travaram pelo acesso à independência contra o colonialismo não alcançou as aspirações mais nobres dos povos africanos então colonizados. O mínimo que se poderia esperar deles era, sem dúvida, que colocassem ao serviço da nação a mesma energia, a mesma determinação e a mesma vontade política que os levaram a lutar pela independência. Parece que se mantiveram o mesmo fervor, no entanto desviaram a sua canalização, utilizando-o contra as aspirações iniciais. Pois bem, esses líderes africanos do período pós-independência tinham usado a mesma determinação política não só para expulsar as potências colonialistas estrangeiras, mas também para se estabelecerem e persistirem no poder depois de as primeiras terem saído.

A manutenção do poder, aliada a uma ganância desenfreada pela riqueza, levou a sistemas autocráticos de partido único e a muitos outros males contra os quais África luta e ainda não encontrou remédios para se curar. Trata-se de um mal profundo. E "não se pode curar este câncer com analgésicos, mas sim uma cirurgia radical" (BASSEY, 2015, p. 57).

Aqueles que foram frustrados ou afastados pelo sistema ditatorial em vigor não hesitaram, quando tiveram oportunidade, em usar a força para derrubar o regime reinante. Golpes de Estado sucederam-se então sem resolver, na maioria dos casos, os problemas brandidos pelos golpistas para justificá-los. O que se pode falar dos atuais golpes militares no continente de Nelson Mandela?

1. Ressurgimento de golpes militares em África a partir de 2020[2]

O primeiro golpe militar ocorreu no Mali quando, em 18 de agosto de 2020, o presidente Ibrahim Boubacar Keïta foi deposto pelos militares. Isto seguiu-se à formação de um governo de transição em outubro do mesmo ano. Este governo de transição não durará muito porque, nove meses após o golpe de Estado de 18 de agosto de 2020, outro será produzido em 24 de maio de 2021, após o qual o Coronel Assimi Goïta será escolhido presidente da transição. Para a junta governante, a transferência do poder para os civis ocorrerá após as eleições que terão lugar em fevereiro de 2024.

Depois do Mali, é a vez da Guiné-Conacri ver o seu Presidente Alpha Condé ser derrubado por um golpe militar em 5 de setembro de 2021. O Coronel Mamady Doumbouya tomará posse como Presidente em 1 de outubro de 2021. Se a duração da transição não foi determinada, jurou, no entanto, em preservar fielmente a soberania nacional, em consolidar as conquistas democráticas, em garantir a independência da pátria e a integridade do território nacional, sem omitir o respeito pela Guiné de todos os seus compromissos nacionais e internacionais, como sublinha o jornalista Mouctar Bah da Agence France-Presse em Conacri[3].

Da Guiné-Conacri passamos agora para o Sudão. Após 30 anos de reinado ditatorial, o Presidente Omar al-Bashir foi demitido em 2019, dando lugar a um governo de transição composto igualmente por civis e militares que deveria liderar o país rumo à democracia, com eleições livres planeadas para 2023. Depois, em 25 de outubro de 2021, o general Abdel Fattah al-Burhane, apoiado pelas suas tropas, derrubou o governo de transição em vigor. Ele diz que não rejeita o plano de transição, mas que se comprometerá com ele assim que um novo governo e um novo Conselho de Soberania forem nomeados. Entretanto, desde 15 de abril de 2023, o Sudão tem vivido uma luta pelo poder entre o General Burhane e Mohamed Hamdane Daglo. Pelo menos 5.000 pessoas já perderam a vida.

Num período de 8 meses, Burkina Faso sofreu dois golpes de Estado. A primeira ocorreu em 24 de janeiro de 2022, quando Roch Marc Christian Kaboré, então Presidente da República, foi destituído do poder por um golpe militar. O tenente-coronel Paul-Henri Sandaogo Damiba o sucedeu como presidente do

2 Por mais detalhes ver AGENCE FRANCE-PRESSE. *L'Afrique a été secouée par huit coups d'État en trois ans*. Disponível em: https://www.ledevoir.com/monde/afrique/797205/l-afrique-a-ete-secouee-par-huit-coups-d-etat-en-trois--ans?. Acesso em: 06 nov. 2023.

3 Referimo-nos aqui a MOUCTAR, Bah. *Le chef de la junte en Guinée devient président de transition*. Disponível em :https://www.ledevoir.com/monde/afrique/637266/le-chef-de-la-junte-en-guinee-devient-president-detransition?utm_s ource=recirculation&utm_medium=hyperlien&utm_campaign= corps_texte. Acesso em: 06 nov. 2023.

país em fevereiro, antes que este último fosse deposto pelos militares, à frente dos quais estava o capitão Ibrahim Traoré. Ele será investido como Presidente da transição que se estenderá até julho de 2024, mês previsto para a eleição presidencial.

Vizinho do Mali e do Burkina Faso – cada um dos quais com dois golpes de Estado em 9 meses e 8 meses respectivamente – o Níger, por sua vez, não foi poupado. O Presidente Mohamed Bazoum ainda estava no poder até 26 de julho de 2023, quando os militares anunciaram a sua deposição. Ele foi então sucedido à frente do país pelo General Abdourahamane Tiani. Ao contrário de outros golpes de Estado na região, a Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental (CEDEAO), à qual a França tinha declarado o seu apoio, ameaçou mobilizar uma força regional em vista de restaurar a ordem constitucional. No entanto, a diplomacia não foi deixada de lado. A duração máxima do período de transição antes da transferência do poder para os civis é fixada pela junta militar no poder em três anos.

O último golpe de Estado, enquanto estamos escrevendo estas poucas linhas, é aquele que surpreendeu o povo gabonês em 30 de agosto de 2023. Depois de mais de cinco décadas à frente do Gabão, a família Bongo foi finalmente derrubada do poder por um golpe militar. Quem derrubou o Presidente Ali Bongo Ondimba foi o General Brice Clotaire Oligui Nguema. Investido como Presidente da transição, em 4 de setembro de 2023, fez saber sua vontade de ceder o poder aos civis sem, no entanto, indicar o tempo que este período de transição durará.

Sem dúvida, os golpistas se arrogam o poder de "determinar definitivamente o que seja ordem e segurança pública quando estas são perturbadas" (SCHMITT, 2006, p. 10).

Quaisquer que sejam as condições em que estes golpes de Estado ocorreram em África e as razões que os conduziram, uma coisa é certa: a euforia popular que os acompanha é inegável. Esconde uma frustração, um profundo mal-estar para estas populações que definham na pobreza. Este júbilo geral e generalizado que as massas populares expressam durante as intervenções militares contra o poder existente constitui tanto a expressão de desaprovação do poder anterior como a manifestação de esperança no novo poder político do país. O povo espera melhorias das condições de vida básicas: empregos, alimentação, acesso à educação e à saúde de qualidade, justiça, paz, democracia, etc. Será que estes novos líderes que assumem o poder fingindo ser os salvadores da pátria corresponderão às expectativas que os seus compatriotas depositam neles? O que devem fazer para evitar desiludir as esperanças de uma nação inteira?

2. "Buscai primeiro o reino político e todo o resto se seguirá"

Depois de tantas décadas de opressão colonial, a onda de independência que soprou nos anos 1960 trazia consigo um brilho de esperança e de otimismo onde quer que passasse. A África entusiasmada entrava numa era de grandes sonhos, de salto em vista de um futuro melhor, radiante. Os líderes africanos

conceberam planos de desenvolvimento ambiciosos já que tinham herdado países com situações econômicas propícias para a realização de sonhos de suas populações enfim libertas do jugo colonial. "A independência veio em meio a um *boom* econômico. Os preços mundiais dos produtos africanos – culturas de rendimento como o cacau e o café, e minérios como cobre – atingiram novos níveis na era do pós-guerra, estimulando ainda mais crescimento" (MEREDITH, 2017, p. 595). As condições climáticas da década de 1950 eram tão favoráveis que permitiram uma produção agrícola de boas colheitas. A isso pode-se acrescentar a baixa taxa de dívida pública ao lado de relativamente altas reservas em moeda estrangeira em muitos países. Além disso, se tivermos em conta a riqueza que abundava no subsolo africano – ouro, diamantes, petróleo, gás, urânio, bauxita, cobre, para citar apenas esses minerais como ilustração – mesmo um cego não poderia deixar de ver e até sonhar com a prosperidade africana para a qual todas as pistas pareciam convergir.

Não faltaram à classe política africana oportunidades para aumentar as expectativas populares relativamente à independência política a que toda a África aspirava. Na luta para recuperar o poder político até então detido pelos governos coloniais, os políticos africanos, nas suas campanhas, não puderam deixar de fazer promessas melosas ao seu povo relacionadas com o oferecimento: " de educação, habitação, cuidados médicos, emprego e terra para todos, despertando um clima de euforia. 'Buscai primeiro o reino político', Nkrumah dissera a seus seguidores, 'e todo o resto se seguirá'" (MEREDITH, 2017, p. 595).

Contudo, pode-se dizer que o *boom* económico, as riquezas insuspeitadas do subsolo africano, a baixa taxa de dívida externa, o aumento relativo das reservas monetárias de um bom número de países e, claro, a ambição política dos líderes africanos sem omitir o entusiasmo geral e generalizado que o vento da independência suscitava, tudo isto bastava, ou seja, constituía ingredientes suficientes para um futuro radiante para o continente?

3. Independência ou cavalo de Tróia?

A euforia da independência mal escondia o mal profundo e diverso, digamos uma verdadeira Hidra de Lerna, que corroía o continente. A pobreza em massa, o analfabetismo, doenças e endemias como a malária e tripanossomíase, seca, devastação de plantações pelos enxames de gafanhotos e, com tudo isso, nada de surpresa que as taxas de mortalidade infantil batessem recordes mundiais tanto quanto a taxa mais baixa, 39 anos, da expectativa média de vida (MEREDITH, 2017, p. 596). A falta da infraestrutura básica deixava as vastas áreas do interior do continente alheias ao desenvolvimento moderno, ao qual as regiões costeiras tinham um privilégio de acesso relativamente fácil.

Em relação com a educação – que seria a força motriz do desenvolvimento na medida em que as nações jovens necessitavam de uma força de trabalho qualificada para enfrentar os desafios da independência – a observação deixa a desejar. Em relação com a República Democrática do Congo, por exemplo, um ano antes da sua independência, 56% de crianças em idade escolar frequenta-

vam a escola primária. Ao acessar à independência em 1960, o país, com uma população de 14.864.903 de habitantes, contava 1.773.340 de jovens frequentando a escola entre os quais 829 estudantes nas Universidades de Kinshasa e de Lubumbashi, principais cidades do país. Se em termos de ensino primário o Congo estava à frente de muitos países da região, é preciso reconhecer que dispunha apenas de alguns diplomas universitários. Consequentemente: "Faltavam os executivos para promovê-lo e orientá-lo para o desenvolvimento esperado. Percebeu-se isso muito rapidamente" (EKWA, 2004, p. 31). O resto do continente não apresentava um quadro satisfatório nesta área.

De fato, no final da década de 1950 com o surgimento da onda de independências, o nível primário era frequentado por apenas cerca de um terço da população em idade escolar. No ensino secundário oito mil estudantes formavam-se numa África negra com aproximadamente uma população de 200 milhões de pessoas. Somente 16% da população adulta podia reivindicar como um troféu o fato de ser alfabetizada. Em 1959, cinco anos antes de acessarem à independência, Zâmbia e Malawi contavam respectivamente 35 e 28 africanos detentores do ensino superior.

Os produtos agrícolas e os minerais constituíam os recursos económicos disponíveis com os quais os líderes políticos africanos podiam contar para realizar os seus sonhos pós-independência. Contudo, esses recursos estavam sujeitos a variações de preços no mercado mundial. Como resultado, as receitas públicas não podiam deixar de oscilar com as ondas do mercado. A exportação de matérias-primas e a importação dos manufaturados criou uma dependência econômica africana cuja saída pensou-se em termos de industrialização do continente. "Encorajados por uma influente escola de economistas ocidentais, os governos africanos favoreceram a industrialização como caminho para o sucesso econômico" (MEREDITH, 2017, p. 597). Mesmo assim, enfatizava René Dumont no seu famoso livro de 1962: *L'Afrique noire est mal partie*[4], as primeiras empresas industriais deveriam ser ligadas à agricultura.

> Primazia da agricultura não exclui a industrialização. Mas as primeiras empresas industriais que deveriam instalar-se em África estão diretamente ligadas aos recursos do solo: fabrico de pequeno equipamento agrícola ou fertilizantes, transformação de produtos alimentares, trabalho com madeira ou algodão, etc. Só quando o rendimento do camponês tiver melhorado, permitindo assim o nascimento da poupança nacional, é que certos sonhos poderão tomar forma (DECRAENE, 1964, p. 590).

Politicamente, a unidade adquirida sob a bandeira anticolonial durou apenas um curto período. A grande preocupação dos políticos tornou-se o controle do poder quer para salvaguardar a unidade do Estado quer para, simplesmente, ficar permanentemente no poder. A fibra nacionalista parece dar lugar irreversivelmente à mais étnica. O fator tribal estava crescendo. Para construir uma base política os políticos recorriam ao apoio étnico. Muitos líderes africanos brandiram então o argumento da necessidade de um regime de partido único.

4 Em tradução livre, a África negra começou mal.

> Dizia-se que novos Estados com tantos desafios diante de si precisavam de governos fortes, que estariam mais bem servidos ao concentrar a autoridade em um único partido nacional. Apenas um partido de massas disciplinado e dirigido centralmente poderia superar as divisões étnicas e tribais, inspirar um sentimento de nacionalidade e mobilizar a população para o desenvolvimento econômico. Política multipartidária, argumentava-se, em geral se deteriora em uma competição entre os blocos e as alianças tribais. Como os partidos de oposição tendiam a buscar apoio em grupos tribais, eles minavam a causa da reconstrução nacional e enfraqueciam a eficiência do Estado. 'A democracia é um sistema de governo para as pessoas virtuosas', explicou Houphouët-Boigny, em sua defesa de um sistema de partido único. 'Em países jovens, como o nosso, precisamos de um chefe que seja todo-poderoso por um período de tempo determinado. Se ele cometer erros, o substituímos...' (MEREDITH, 2017, p. 598).

Ao fomentarem o pretexto de apoiar o partido único como solução para afrontar os desafios que as jovens nações africanas enfrentavam, e ao considerarem o sistema multipartidário como uma competição desleal, os líderes políticos africanos estavam apenas enterrando a jovem democracia emergente. Foi sem dúvida a forma de calarem a boca aos opositores, de desprezarem as instituições políticas nacionais, de acumularem todos os poderes e de se estabelecerem como verdadeiros ditadores. Rodeados por membros leais ao partido único, os ditadores garantiram que as nomeações clientelistas substituíssem as eleições num regime que seria democrático. Se a imprensa existia, da imprensa não tinha nada senão servir apenas como um canal para a propaganda do governo. Do mesmo modo, se o debate político existia, não tinha nada de confrontação das ideias. Tornou-se uma questão de platitudes e hinos de louvor. Em um tal ambiente, não se poderia esperar a liberdade de expressão ou que a crítica, de qualquer tipo, seja facilmente admitida.

Os excessos políticos foram tais que Bourguiba pôde dizer para si mesmo na Tunísia: "Eu sou o sistema"; Nasser, no Egito, considerar a sua vontade como a vontade do Estado; Nkrumah, em Gana, instituir o seu culto de personalidade a ponto de o seu aniversário se tornar um feriado público ou ainda de ter – em seu retrato oficial de 1961 – uma tal inscrição: "Kwame Nkrumah é nosso pai, nosso mestre, nosso irmão, nosso amigo, nossa verdade, nossa própria vida, pois, sem ele, sem dúvida teríamos existido, mas não teríamos vivido" (MEREDITH, 2017, p. 599.). Banda, no Malawi, afirmava sem hesitação que qualquer coisa que dissesse era lei literalmente.

Enriquecer-se a todo custo era uma regra para a nova elite africana. Já imaginou que aumentar em cinco vezes o salário anual dos deputados parlamentares fosse o primeiro ato legislativo do parlamento? Foi exatamente o que tinha acontecido com o parlamento congolês em Léopoldville, atual Kinshasa, logo após a independência do país. Em Gana, por uma taxa de 10%, os ministros de Nkrumah intermediam contratos com empresas estrangeiras. Na Nigéria, não só os fundos públicos eram saqueados pelos políticos, mas o suborno e o peculato tinham sido um flagelo que afetava todos os níveis da hierarquia. Casas suntuosas, mansões, carros de luxo, estilo de vida pomposo dos novos mestres.

Tudo refletia ostensivamente a riqueza rapidamente adquirida por uma nova elite corrupta. Ngina, a jovem esposa do Presidente Kenyatta do Quênia, usando suas conexões com ele, construiu um império de negócios que a elevou ao status de bilionária. Tinha investimentos em plantações, fazendas, imóveis, hotéis e comércio do marfim. Com o alargamento do fosso entre a elite e a grande maioria da população, para esta última o sonho de independência rapidamente se transformou num pesadelo assustador.

Os excessos econômicos, a corrupção, a má gestão, o saque do erário público, o clientelismo político, o poder autocrático, o enriquecimento escandaloso da elite dominante e a miséria da grande maioria da população constituíram uma bomba-relógio para as jovens nações cujo acesso à independência mal preparado parece ter sido meramente o cavalo de Tróia.

4. Nada de novo sob o sol

O continente africano não está de forma alguma nos seus primeiros golpes de Estado, longe disso. Diante de um quadro tão sombrio de uma África jovem que mal havia alcançado a independência com entusiasmo, o sol das independências que pressagiava um futuro pelo menos radiante, rapidamente deu lugar a um céu nublado. Sem saber para que abismo o continente se dirigia, os militares acharam por bem tomar o seu destino nas próprias mãos. Não demorou muito para que os golpes de estado parecessem uma chuva repentina. O assassino do presidente autocrático Sylvanus Olympio do Togo em 1963, inaugurou uma série de golpes militares intermitentes nas ex-colônias francesas onde Daomé ou o atual Benin, Alto Volta atualmente Burkina Faso e República Centro-Africana implantaram um regime militar como solução para substituírem seus regimes que estavam em dificuldades. Esses golpes não demoraram para contagiar todo o continente. Duas décadas depois das independências, o continente tinha registrado inúmeras tentativas de golpes entre as quais cerca de quarenta ocorreram com sucesso. Com dez anos de independência, o Benin sofreu seis golpes de Estado, passou por cinco constituições diferentes e já dez chefes de Estado se sucederam no poder.

Diante da queda do padrão de vida dos trabalhadores, do Estado praticamente falido, da queda da produção, da enormidade de endividamento exterior, da corrupção endêmica, da gestão catastrófica, dos aproveitadores políticos, tribalistas, nepotistas... os líderes golpistas, apoiados pela população oprimida que esperava muito da intervenção militar, argumentavam que somente os regimes militares disciplinados e dedicados poderiam salvar a integridade nacional restaurando um governo não só honesto, mas também eficiente. Para eles, não queriam se eternizar no poder, mas precisavam de um tempo suficiente para restabelecer a ordem nacional. Se alguns conseguiram governar eficazmente: "Mas os governos militares da África em geral acabaram por não ser mais competentes, mais imunes às tentações da corrupção ou mais dispostos a desistir do poder do que os regimes que tinham derrubado. Os resultados, na maioria dos casos, foram desastrosos" (MEREDITH, 2017, p. 611).

Se respeitassem a natureza temporária de seus governos militares, como diziam, depois de restaurarem a integridade nacional e conduzirem ao retorno de um regime honesto e eficiente, os líderes de golpes mudariam o destino do continente da pior situação para um futuro glorioso? Parece que sim.

Quando o general Joseph Mobutu, em 1965, fez um golpe de Estado, sua proposição era de criar um "novo Congo" já que seu país definhava nas ruínas em que a guerra civil e os conflitos políticos o haviam mergulhado. Em poucos anos tinha atingido resultados promissores: controle central sobre a maioria das regiões do país, estratégia econômica eficaz, controle da inflação, estabilização da moeda, nacionalização da indústria mineradora de cobre. "Cinco anos depois, nomeou a nação Zaire em uma ação que foi chamada 'autenticidade.'" (ASANTE, 2023, p. 661). Com isso tentava criar uma nova identidade nacional. Zaire é uma derivação do português a partir de uma palavra kikongo, nzadi, cujo significado é 'grande rio'. Mas quando transformou o Zaire em seu feudo, começou um auto-enriquecimento em uma escala sem precedente no continente. Enquanto isso, o país afundava em uma decadência lamentável.

Independente em 1962, Uganda tinha perspectivas iniciais promissoras com uma economia em expansão. Ao lado do governo central em Kampala, a constituição federal permitia ao reino Buganda um exercício autônomo interno mantendo não só seu parlamento, mas também suas tradições monárquicas. Mas tudo mudou quando, quatro anos depois, Milton Obote que liderava um governo de coalizão anunciou assumir todos os poderes revogando a constituição, suspendendo a Assembleia Nacional e depondo o Presidente. Obote será destituído por Idi Amin em 1971, inaugurando um regime de terrores.

Na Costa do Marfim, o halo do sucesso econômico foi a herança que a França deixou no momento da independência. "Sob muitos aspectos, a Costa do Marfim foi um dos melhores exemplos do paradigma capitalista da África" (ASANTE, 2023, p. 708). O país conheceu uma prosperidade mais do que qualquer outro na África a ponto de ter mais de 40% das exportações totais da região. Embora o líder do país, Félix Houphouët-Boigny, não ocupasse o trono devido a um golpe de Estado, o longo tempo que ficou no poder – de 1960 quando a Costa do Marfim acessou à independência até 1993 quando ele morreu – não poderia não provocar prejuízos. Ao governar com mãos de ferro, suprimiu a democracia. "Os líderes do país não queriam que houvesse qualquer liberdade de expressão, ou seja, crítica às condições do país. Não havia imprensa livre e existia apenas um partido" (ASANTE, 2023, p. 711). Assim nasceram problemas políticos que fissuraram o país colocando a população do Norte contra a do Sul, etc.

5. O que esperar dos golpes atuais na África?

Por um lado, se em teoria os golpes militares não constituem um meio legítimo nem legal de acesso ao poder num regime que se declara democrático, por outro lado não se pode negar que de fato é, como mostramos acima, o caminho que alguns países africanos estão seguindo. Não basta, em favor da democracia, condenar o poder militar galopante no continente africano. Seria

injusto não mencionar que em muitos países do continente, de democracia só tem o nome. Já cedeu o lugar à gerontocracia com presidentes cujo mandato nada tem a invejar do de um rei, porque não só duram no poder, mas também querem morrer ali, independentemente da sua eficácia ou não no poder. Nem a idade, nem a doença, nem muito menos o interesse supremo da nação, nada pode satisfazer a sua sede de poder. Aos seus olhos, parece que ser fantoche ou ficar moribundo no poder, custe o que custar, é melhor do que o título de ex--presidente da República.

As eleições, enquanto princípio sagrado da alternância de poder num regime democrático, já não são, na maioria dos países africanos, mais do que uma farsa para enganar a galeria. Basta lembrar o que disse Omar Bongo Ondimba, Presidente do Gabão durante mais de quatro décadas: "Em África, não organizamos eleições para perdê-las. " A liberdade de expressão só é bem-vinda na medida em que é uma canção lisonjeira de louvores ao Presidente. O culto à personalidade lhe é dado por todos os seus colaboradores – com medo de perder o cargo – seus bajuladores e calculistas que acreditam estar cometendo um crime de lesa majestade se, falando em público em qualquer circunstância, não elogiarem o Presidente, mesmo que apenas mencionando seu nome. Mais forte que as instituições do seu país, o Presidente autocrático coloca-se acima da lei, arroga-se o poder de fazer o que bem entender, apoiado pelo círculo de aproveitadores que o rodeia. A lista de abusos de poder pode continuar *ad infinitum*. Em tudo isto, é a grande maioria da população pobre e marginalizada quem paga o preço mais elevado. Um punhado de homens monopoliza toda a riqueza enquanto o país inteiro está preso em condições desumanas.

Se a África tropical estiver a estagnar, isso não significa que não possa desenvolver-se. Possui ativos para um rápido desenvolvimento. "Para este desenvolvimento, África deve repensar a sua escola, os seus quadros, a sua estrutura... e pôr mãos à obra" (DUMONT, 1973, p. 153). Estas palavras escritas por René Dumont no seu livro acima mencionado e publicado na madrugada das independências africanas, ainda mantêm a sua relevância sessenta anos depois. O mesmo autor continuou dizendo:

A subnutrição das massas na África Negra, a extensão das áreas cultiváveis, a variedade de terroirs exigem a prioridade do desenvolvimento da agricultura que deve ser objeto de esforços racionais, ou seja, evitando estas graves armadilhas que são o desperdício, a incoerência, a megalomania, a facilidade enganosa (DECRAENE, 1964, p. 589-590).

Sim, uma boa educação que prepare os futuros executivos do país em todos os níveis e áreas da vida social, um país bem estruturado que valorize o trabalho em vez de depender da política de mão estendida pedindo ajuda externa, o desenvolvimento da agricultura para libertar o país da dependência alimentar, boa governança e tudo o que isso implica num sistema democrático (independência dos três poderes, a liberdade de expressão...), estes são, entre muitos outros, os desafios que África enfrenta desde o período das independências.

A maioria dos líderes que derrubaram os regimes em vigor após a independência acusaram os seus antecessores de terem arrastado o país para um

abismo sem eles próprios, ao tomarem o poder, o desviassem dele. Eles cometeram os mesmos erros ou até mais. Ao permanecerem no poder, acabaram se tornando autocratas que governam com mãos de ferro, que se enriquecem escandalosamente a todo custo, que eliminam quem tenta acabar com seus apetites insaciáveis, que administram o erário público como se fosse seu próprio bolso, que amordaçam os adversários e a imprensa, etc.

Para que as mesmas causas não produzam os mesmos efeitos, para não cair num círculo vicioso, os militares que hoje estão no poder em África devem, entre outras coisas, evitar os erros cometidos pelos seus antecessores. Não prolongar indefinidamente a transição política para se arrastar no poder, mas organizar eleições para devolver o poder aos civis num prazo razoável, promovendo uma alternância democrática transparente, credível e pacífica.

Conclusão

Os golpes militares que ocorreram recentemente em África mostram até que ponto a democracia está a ser minada no continente de Nelson Mandela. No entanto, na maioria dos casos, a democracia existe apenas no nome. É assim que as intervenções militares são acompanhadas por multidões exultantes. Na falta de tordos comemos melros, dizem. A população, farta de regimes corruptos, aceita o golpe como um mal menor. Isto não dá de forma alguma aos militares no poder um cheque em branco para fazerem o que quiserem. O que deles se espera, na boa-fé do povo, é que conduzam o país – depois de um período de transição política razoável e previamente definido para se ater ao essencial – às eleições livres, transparentes, pacíficas e credíveis.

Dado que existem muitos exemplos em África de líderes golpistas que derrubaram regimes em dificuldade, adoptando um caminho completamente contrário ao defendido quando tinham tomado o poder, a junta militar atualmente no poder em países africanos a que aludimos neste artigo, irá provar-nos o contrário? África não pede nada melhor.

Referências

AGENCE FRANCE-PRESSE. *L'Afrique a* été *secouée par huit coups d'*État *en trois ans*. Disponível em: https://www.ledevoir.com/monde/afrique/797205/l-afrique-a-ete-secouee-par-huit-coups-d-etat-en-trois-ans?. Acesso em: 06 nov. 2023.

ASANTE, Molefi Kete. *A história da África*: a busca pela harmonia eterna. Petrópolis: Vozes, 2023.

BASSEY, Nnimmo. *Aprendendo com a África*: A extração destrutiva e a crise climática. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

DUMONT, René. *L'Afrique noire est mal partie*. Edition revue et corrigée. Paris: Seuil, 1973.

DUMONT, René. *L'Afrique noire est mal partie*. Paris: Seuil, 1962. Recensão por: DECRAENE, Philippe. *Revue française de science politique*, v.14, n. 3, p. 588-590, jun. 1964.

EKWA, Martin. *L'école trahie*. Kinshasa : Editions du Cadicec, 2004.

MEREDITH, Martin. *O destino da África*: cinco mil anos de riquezas, ganâncias e desafios. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MOUCTAR, Bah. *Le chef de la junte en Guinée devient président de transition*. Disponível em :https://www.ledevoir.com/monde/afrique/637266/le-chef-de-la-junte-en-guinee-devient-president-detransition?utm_source=recirculation&utm_medium=hyperlien&utm_campaign= corps_texte. Acesso em: 06 nov. 2023.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Pensar-Revista Eletrônica da FAJE
v.14 n.2 (2023): 126-147

DOI: 10.20911/21799024v14n2p126/2023

Análise objetiva de alguns diálogos siríacos sobre Liturgia e Cristologia

***Richarde Barbosa Guerra*[1]**

Resumo: O presente artigo se propõe a analisar seis autores de dois diálogos siríacos a respeito de liturgia e cristologia e partir desta leitura buscar caminhos de convergência entre a Igreja Católica Romana e as Igrejas Ordoxas e Ortodoxas orientais.

Palavras-chave: Igreja Católica Romana; Igrejas ortodoxas; diálogos.

Abstract: This article aims to analyze six authors of two Syriac dialogues concerning liturgy and Christology, and through this examination, to seek paths of convergence between the Roman Catholic Church and the Eastern Orthodox Churches, both Oriental and Orthodox.

Keywords: Roman Catholic Church; Orthodox Churches; dialogues.

Introdução

O estabelecimento de um diálogo entre a Igreja Católica Romana e as Igrejas Ortodoxas e Ortodoxas Orientais é de grande importância tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista cultural e histórico. Essas duas tradições cristãs têm raízes profundas que remontam aos primeiros séculos do

1 Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia- FAJE, Belo Horizonte, MG.

Cristianismo e compartilham muitas semelhanças teológicas e litúrgicas, bem como diferenças significativas. Citam-se, a seguir, algumas razões pelas quais o diálogo entre essas igrejas é tão relevante.

● **Unidade cristã –** O objetivo principal do diálogo é promover a unidade cristã. A divisão entre a Igreja Católica e as Igrejas Ortodoxas, conhecida como o "Grande Cisma do Oriente", ocorreu em 1054, e a divisão entre as Igrejas Ortodoxas Orientais e as outras Igrejas Ortodoxas ocorreu em vários momentos ao longo da história. Restaurar a comunhão entre essas igrejas seria um passo importante em direção à unidade do cristianismo (LANNE, 1996, p.18-136.)

● **Herança comum –** As Igrejas Católica Romana, Ortodoxas e Ortodoxas Orientais compartilham uma rica herança cristã que inclui figuras como os Pais da Igreja, concílios ecumênicos e tradições litúrgicas antigas. O diálogo pode ajudar a preservar e aprofundar essa herança comum.

● **Diálogo teológico –** O diálogo entre as igrejas permite a discussão de questões teológicas que têm sido pontos de divergência, como a autoridade do Papa, o Filioque – uma cláusula adicionada ao credo niceno-constantinopolitano – e a compreensão da Trindade. O diálogo promove uma compreensão mútua e pode levar a acordos teológicos que ajudam a resolver essas diferenças.

● **Paz e tolerância religiosa –** Em muitas partes do mundo, cristãos de diferentes tradições vivem lado a lado. O diálogo entre as igrejas promove a paz, a cooperação e a tolerância religiosa, contribuindo para a harmonia nas comunidades em que estão presentes.

● **Testemunho comum –** As igrejas podem dar um testemunho mais forte e unido ao mundo quando trabalham juntas em questões morais, sociais e éticas. Isso pode incluir esforços conjuntos para combater a pobreza, a injustiça social, a perseguição religiosa e outras questões globais.

● **Preservação da cultura –** Muitas tradições culturais e artísticas estão intimamente ligadas às igrejas ortodoxas e católicas. O diálogo ajuda a preservar e promover essas expressões culturais, que são de grande valor histórico e artístico.

● **Espiritualidade e liturgia –** As tradições litúrgicas e espirituais das igrejas ortodoxas e católicas estão profundamente arraigadas na história e na espiritualidade cristã. Compartilhar essas riquezas espirituais pode enriquecer a vida religiosa de ambos os lados e contribuir para uma compreensão mais profunda de Deus.

O estabelecimento de um diálogo entre a Igreja Católica Romana e as Igrejas Ortodoxas e Ortodoxas Orientais é fundamental para promover a unidade cristã, resolver diferenças teológicas, promover a paz e a tolerância religiosa, preservar a herança cultural e artística e fortalecer o testemunho cristão no mundo. Embora as diferenças persistam, o diálogo contínuo é um passo importante em direção à reconciliação e à cooperação entre essas tradições cristãs antigas (BROCK, 2005. P.5-20).

Neste trabalho, faz-se um recorte de seis autores que participaram de dois diálogos siríacos ocorridos no período do final do Século XX que demonstram a cristologia na liturgia das igrejas siríacas, mostrando elementos que corroborariam a tese de que, de forma alguma, contrariam a visão de Cristo da Igreja Católica ocidental.

1-Textos selecionados do primeiro diálogo siríaco (BERGER; GES, 1994, p. 167-193):

1.1 - O *Quddasha* dos apóstolos Addai e Mari e a narrativa da instituição eucarística – Sarhad Jammo (caldeu)

Trata-se, neste ensaio, da presença ou ausência da eucaristia Narrativa da Instituição na *Anáfora de Addai e Mari*, e o significado desse fator para a história da oração eucarística.

Existem três anáforas em uso pela Igreja do Oriente. A *ljudhra de Mar Esha'ya*, aparentemente do Século X, é o mais antigo manuscrito litúrgico conhecido que contém o texto das três anáforas. Seus títulos são executados, respectivamente: "Quddasha Da-Shlihe", "Quddasha Da-Mpashqana" e "Quddasha D-Mar Nestoris".

Brevidade é uma característica constante do Hudhra. Na maior parte do manuscrito posterior há formulários contendo o Takhsa d-Raze com os seguintes títulos-padrão, como apresentado por Kelaita (1928): o *Quddasha dos Apóstolos* – composto por Mar Addai e Mar Mari, os abençoados apóstolos; o *Quddasha de Mar Theodore* – o Intérprete dos Livros divinos, Bispo de Mopsuestia – que foi traduzido idioma grego para o siríaco por Mar Abba, *o* Catholicos, quando ele subiu na região dos romanos. Além disso, ele o produziu com a ajuda de Mar Thomas, o Doutor, de Edessa'O Quddasha de Mar Nestorius, Patriarca de Bizâncio – da cidade de Constantinopla – mártir, sem sangue e perseguido por causa dos ortodoxos fé. O *Catholicos Mar Abba*, o Grande, de abençoada memória, quando subiu ao da região dos romanos, traduziu a *Anáfora de Mar Nestorius* e todas as suas obras da língua grega para o siríaco, como o Catholicos Mar John (Bar Abgar 900-905) indica no poema que fez sobre os Padres.

As três anáforas parecem ser apenas um remanescente de uma coleção mais rica que parece ter estado em uso no domínio da Igreja do Oriente.

De todas essas anáforas, por que só três nos restam hoje?

A resposta nos foi dada pelo Chronicle of Seert foi: "I'yahb que, ao ordenar as orações, escolheu três Anáforas e proibiu o aproveitamento do resto". Das três anáforas, o *Quddasha de Addai e Mari* é, sem dúvida, a principal liturgia da Igreja do Oriente. É a mais venerável e a mais discutida. Uma de suas características principais é a ausência da narrativa da instituição eucarística. Nessa característica é que se focará nesta pesquisa.

A possibilidade permanece de que a Anáfora de Addai e Mari é a mais antiga anáfora real existente e é quase certamente a mais antiga ainda em regular uso. O texto de A&M permanece digno de grande veneração e de séria consideração pela história da oração eucarística primordial.

O assunto principal, no entanto, nesta apresentação, que é ao mesmo tempo o ponto crucial da A&M, é a ausência da narrativa da instituição em todo o manuscrito. Como isso pode ser explicado? Esteve ausente desde o início da formação da anáfora? A anáfora foi abreviada em algum momento posterior e a narrativa removida dele? Uma resposta convincente a essa pergunta pode muito bem ser a rota secreta para o tesouro escondido!

Conclusão

Hoje, ainda, é o caso da Igreja do Oriente. A&M é uma preciosidade venerada e bastante válida forma consagratória de oração eucarística, porque:

a) é um autêntico testemunho eulógico e remanescente do Cristianismo primordial e da era apostólica;

b) ainda que a Narrativa da Instituição não conste do texto da anáfora, a conexão entre a celebração da igreja e a Última Ceia é estabelecidade forma clara e concisa;

c) a Igreja do Oriente adotou dois outros Quddashe contendo a Narrativa da Instituição, declarando, com isso, sua intenção de se relacionar com o rito institucional escriturístico da eucaristia, aceitando, também, os desenvolvimentos teológicos e litúrgicos no cristianismo ocidental. Com essa mesma intenção, a Igreja do Oriente celebra o Quddasha de Addai e Mari até hoje.

1.2 - A *Anáfora de Addai e Mari* na Igreja do Oriente: eucaristia sem narrativa da instituição? – Peter Hofrichter (católico romano)

Eucaristia sem narrativa institucional pode ser autêntica?

O Evangelho de João, ao contrário dos Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, não menciona a instituição da Eucaristia no último jantar. Segundo o Quarto Evangelho, a base da celebração da Eucaristia é a alimentação maravilhosa ou a multiplicação do pão. A origem do Quarto Evangelho pode ser encontrada novamente na Síria, pelo menos em sua camada pré-redacional, que ainda não falou da carne e do sangue de Jesus, mas apenas do próprio Jesus como o ser vivo, pão que desce do céu (Jo 6,32-41). Ressalte-se que os Evangelhos Sinópticos também usam terminologia e motivos eucarísticos em seus relatos da multiplicação dos pães. A testemunha mais antiga da instituição da Eucaristia na Última Ceia é São Paulo. Ele já cita a narrativa da instituição como uma tradi-

ção firme (l Cor 11, 23) e pode-se presumir que ele já se refere ao uso comum desse texto nas celebrações eucarísticas. Os Evangelhos sinópticos, também, são considerados provas implícitas dessa prática litúrgica. Por outro lado, essa conclusão da forma crítica não implica, necessariamente, uma prática geral. Nem nos Evangelhos, tampouco nos Atos dos Apóstolos, encontramos qualquer indício de que as palavras da instituição "'Este é o meu corpo ..." nunca mais foram usados no contexto de "partir o pão"; não na boca do o próprio Cristo ressuscitado (Emaús: Le 24,30; Galileia: Jo 21,13) e não na comunidade de Jerusalém. E se aceitarmos que Paulo e os sinóticos, por suas citações, já dão testemunho de certa prática litúrgica, consequentemente, devemos também admitir que o Evangelho de João e a igreja por trás dele não conhecem essa prática ou mesmo se opõem a ela por sua omissão. Enfim – e isso é decisivo –, até a própria narrativa da instituição, segundo Paulo e os Evangelhos Sinópticos não afirmar que Jesus ordenou esta mesma ação para ser comemorado ou as palavras que ele costumava ser repetidas. De acordo com Paulo (l Cor. 11,23), Jesus ordenou uma ação, não uma palavra: Ele disse: "Faça isto..." E continuou: "em minha memória". Isso significa que ele ordenou que a Eucaristia fosse celebrada em memória de sua pessoa em relação a toda a sua obra de salvação. Ele também não disse: "Faça isso em memória do que estou fazendo agora", tampouco acrescentou: "e fale estas minhas palavras". Quanto às palavras apropriadas de significado, de acordo com os Evangelhos, elas não podem ter sido as palavras da transubstanciação, mas obviamente uma interpretação após os discípulos já haviam recebido o sacramento: "[...] depois partiu o pão, deu a eles e disse: 'Isto é o meu corpo [...]' "Então ele pegou o cálice, agradeceu, deu aos discípulos e todos beberam dele. E ele disse a eles: "Este é o meu sangue [...]" (Mc 14,22-24).

Ao todo, há várias razões sérias para reconhecer que a celebração da Eucaristia sem a narrativa ou as palavras da instituição podem, também, ser consideradas tradições autênticas que remontam aos primórdios da Igreja. Eles são preservados, principalmente, na Síria e ainda encontrados no *Didaché,* em os Atos apócrifos de João e de Tomé na *Anáfora de Addai e Mari* e em outras anáforas de origem síria como as de Jacob de Sarug, Peter, Xystus ou Barsalibi.

Pesquisas recentes chegaram à conclusão de que a tradição da Eucaristia sem referência à instituição, comparada com a de Paulo e dos sinóticos, pode até ser a mais original. Está ligada à multiplicação dos pães, à compreensão da Eucaristia como pão do céu e pão da vida e ao motivo veterotestamentário do maná no deserto. Conceitos semelhantes encontramos em Philo de Alexandria e no livro sobre José e Aseneth. Em todo caso, o Novo Testamento e, especialmente, os Evangelhos Sinópticos nos mostram duas interpretações diferentes da Eucaristia, uma ao lado da outra: a da multiplicação dos pães e a da instituição na Última Ceia.

A Igreja Católica pode concordar com a Anáfora de Addai e Mari em sua forma original?

O novo "Catecismo da Igreja Católica" refere-se, em seu número 1.412, à forma tradicional das "palavras de consagração, ditas pelo próprio Jesus na

última Ceia: 'Este é o meu corpo que foi entregue por você [...] este é o cálice do meu sangue...'". Em seu número seguinte (1.413) diz: "Pela consagração é realizada a transsubstanciação, isto é o que os católicos são ensinados. Mas é necessário perceber que mesmo a teologia católica conservadora não considera a doutrina que as Palavras da Instituição são a [...] forma *sacramenti*" para ser uma doutrina "*de fide*" mas apenas uma "sentença certa".

Isso significa que essa doutrina é tomada como certa, mas que não foi definitivamente dogmatizado. Há espaço suficiente, portanto, para novos *insights*. De fato, a abordagem teológica a essa questão tem mudado.

Segundo a convicção comum da Igreja Velha, bem como dos teólogos católicos contemporâneos, a presença de Cristo nos elementos eucarísticos deve-se a toda a celebração eucarística, e não a uma única fórmula. A validade da celebração, portanto, também não pode depender de um só texto decisivo. Manjericão, o Grande, estende esse poder de consagração a tudo o que é falado na Eucaristia litúrgica.

Mesmo visto de um ponto de vista ocidental tradicional, no entanto, a *Anáfora dos apóstolos Addai e Mari* comprovam todas as intenções de uma celebração eucarística. Apesar da ausência de uma narrativa da instituição, falar do corpo e do sangue de Cristo, está essencialmente relacionado com os acontecimentos da Páscoa e é entendido como um sacrifício. Uma oração diz: "[...] em memória do corpo e do sangue do teu Cristo, que nós oferecemos a ti em teu altar puro e santo como tu nos ensinaste[...]".

Além disso, há também uma anamnese explícita dos acontecimentos pascais: o padre diz:

> E nós também, ó meu Senhor, teus servos fracos, frágeis e miseráveis que estão reunidos em teu nome. Ambos estão diante de ti neste momento e recebemos o exemplo que nos foi dado, regozijando-nos e louvando e exaltando e comemorando e celebrando este grande e vivificante mistério divino da paixão e da morte e do sepultamento e da ressurreição de nosso Senhor nosso Salvador Jesus Cristo.

Por último – não menos importante –, a Igreja Católica já concordou oficialmente com a comunhão com a Igreja Ortodoxa Síria. O que obviamente implica que a Eucaristia é reconhecida como válida, embora – como vimos – algumas anáforas não contenham as palavras de instituição ou significação. O mesmo fato, também, pode ser possível no caso da Igreja do Oriente.

Relevância ecumênica da tradição da Síria Oriental

Cristãos Católicos e Ortodoxos devem ser e: inteiramente gratos à "Igreja do Oriente" por ter salvado uma tradição original e autêntica totalmente deslocada e esquecido em cerca de 11 outros ramos do cristianismo.

A existência de anáforas sem a instituição das palavras ou mesmo sem qualquer referência à instituição, como a de *Addai e Mari*, deve mudar essencial-

mente o conceito católico tradicional da Santa Missa. Assim também, o conceito tradicional da doutrina ortodoxa de que a consagração é realizada pela epiclese diz respeito a *Anáfora dos Apóstolos Addai e Mari,* por causa do caráter incomum que esta oração aqui mostra, pois o Espírito Santo é chamado aqui para os elementos eucarísticos sem qualquer referência ao corpo e ao sangue de Cristo:

> E que venha, ó, meu Senhor, o teu Espírito Santo e descanse sobre esta oferenda de teus servos e abençoa-a e santifica-a para nós, ó meu Senhor, para o perdão das ofensas e remissão dos pecados e para a grande esperança da ressurreição da morte e para uma nova vida no reino do Céu com todos aqueles que têm passado bem à tua vista.

De acordo com a convicção comum das Igrejas Ortodoxas, a Igreja do Oriente considera essa epiclese da *Anáfora de Addai e Mari* como a oração de consagração. No entanto, o conceito ortodoxo de consagração também não corresponde propriamente aos textos dessa antiga liturgia. O Espírito Santo aqui está chamado não para fazer pão e vinho, corpo e sangue de Cristo, mas para fazer das oferendas um meio de perdão e de vida eterna para nós. Obviamente, o *Anáfora dos Apóstolos* não dá apoio nem ao católico, tampouco ao ortodoxo de posições tradicionais.

A evidência da *Anáfora dos Apóstolos Addai e Mari* pode nos levar à percepção de que a velha controvérsia entre católicos e ortodoxos sobre a presença de Cristo no sacramento da Eucaristia ocorre pelas palavras de Instituição ou pela Epiclese do Espírito Santo de fato não tem sentido. Não é por esta ou aquela fórmula, mas por toda a celebração com sua Oração Alta ou anáfora de que Cristo se faz presente nos dons eucarísticos do pão e do vinho, não pelo menos de acordo com sua promessa: "Onde houver dois ou três reunidos em meu nome, eu estou no meio deles" (Mt 18,20).

Há algum tempo a Igreja do Oriente decidiu imprimir a *Anáfora dos Apóstolos* em seus missais com a narrativa da instituição inserida em página sem número. e muitos padres realmente usam esse texto para evitar todas as dúvidas sobre a validade de sua Eucaristia. Entenda-se: dificilmente seria um problema para a Igreja do Oriente também tornar essa adição obrigatória, como os católicos de Chal e Malabar fizeram há muito tempo por razões dogmáticas. Mas isso nos privaria, definitivamente, de um motivo importante e compulsivo para o desenvolvimento de um conceito mais abrangente e mais ecumênico da Eucaristia em nossa própria Igreja.

Quando a *Conferência sobre Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas* publicou em 1982, em Lima, as Declarações de Convergência sobre os sacramentos do batismo, eucaristia e ordenação foi um grande avanço nos esforços ecumênicos para a unidade. De acordo com a tradição ocidental, essa declaração confirmou a importância central das palavras da instituição: "As palavras e atos de Cristo na instituição da eucaristia está no centro da celebração".

Para atender também a posição das igrejas ortodoxas, essa declaração foi contrabalançada por uma ênfase na importância da epiclese e o caráter epiclético de toda a celebração. O comentário sobre esse ponto, no entanto, parece

estar aberto também para a tradição síria oriental, embora não seja explicitamente levado em conta:

> Nas primeiras liturgias, toda a 'ação de oração' era pensada como trazendo sobre a realidade prometida por Cristo. A invocação do Espírito foi feita tanto na comunidade como nos elementos do pão e do vinho. Recuperação de tal compreensão pode nos ajudar a superar nossas dificuldades em relação a um momento especial de consagração.

O testemunho da Igreja do Oriente por meio da sua *Anáfora dos Apóstolos Addai e Mari* pode facilitar essa recuperação e promover a consciência teológica das Igrejas Católica e Ortodoxa nessa direção esperançosa.

2- Textos extraídos do segundo diálogo siríaco (BERGER, GES 1997, p. 153-190):

2.1 - A liturgia síria oriental é uma expressão da cristologia – Baby Varghese (siro-indiano)

"Nossa doutrina concorda com a Eucaristia, e a Eucaristia confirma nossa doutrina", escreveu Irineu na segunda metade do século II. As palavras do bispo de Lyon expressam muito bem o pensamento da Igreja primitiva, que sempre insistiu na relação intrínseca entre a doutrina e a liturgia eucarística. As orações eucarísticas foram compostas, primeiro, no interesse da uniformidade doutrinária, não litúrgica. Em verdade, a própria oração eucarística, com seu relato da história da salvação, com sua repetição da festa da Nova Aliança, é a proclamação da comunidade da fé comum.

A oração eucarística, embora tenha uma estrutura trinitária, é cristocêntrica, dando grande peso às frases sobre a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade. A dimensão cristológica é, às vezes, enfatizada dirigindo-se à Anáfora a Cristo – por exemplo, a anáfora grega de Gregório de Nazião ou a oração pós-sanctus de Addai e Mari. Nos séculos posteriores, a dimensão doutrinal da liturgia foi ainda mais enfatizada com a introdução do Credo niceno-constantinopolitano. A presença do credo na liturgia – também cristão em sua formulação – era a demarcação da ortodoxia. As orações de todas as celebrações sacramentais e litúrgicas foram cuidadosamente compostas de acordo com os limites da ortodoxia, de modo que elas devem expressar a mente da Igreja.

Alguns dos textos patrísticos foram incorporados aos textos litúrgicos, tanto em interesse devocional quanto doutrinário. Isso explicaria a presença de um grande número de hinos de Santo Efrém nas tradições sírias oriental e ocidental. Os sírios ocidentais colocaram *o manitho de Severus de Antioquia* – o melhor resumo da cristologia – no início da liturgia eucarística, bem como no ofício diário. Da mesma forma, os sírios orientais incorporaram partes dos escritos de seus pais nos textos litúrgicos, especialmente para ilustrar o mistério de Cristo. As

orações eram sempre cuidadosamente selecionadas e introduzidas na liturgia, para imprimir a fé da Igreja na mente dos crentes. Assim, a doutrina é "vivida", isto é, expressa, celebrada e transmitida na e por meio da liturgia.

Liturgia na celebração do Mistério de Cristo

Para a tradição síria oriental, como em outras tradições cristãs, a liturgia é a celebração da economia de Cristo. O Mistério de Cristo é "representado" nas e por meio das celebrações sacramentais e do ano litúrgico. O ano litúrgico é centrado no domingo, dia sacramental da ressurreição. O ano litúrgico é uma "anamnese" da Economia da Salvação, desde o nascimento de Cristo até a Sua gloriosa segunda vinda. Na sua estrutura e celebração, o ano litúrgico tem uma finalidade catequética.

A Natividade, a Epifania e a Páscoa são as expressões litúrgicas de uma cristologia. Algumas longas orações da Epifania são excelentes resumos de cristologia, contendo algumas vezes longas meditações sobre a economia de Cristo.

Teodoro de Mopsuestia, o grande doutor da tradição síria oriental, em sua homilia sobre os sacramentos do Batismo e da Eucaristia, expõe a doutrina sacramental teológica da tradição siro-antioquena. Segundo ele, o batismo é o "meu mistério inefável (*rozo*) que contém os sinais incompreensíveis (*otwoto*) da Economia da Nosso Senhor". Quer seja batismo, quer seja eucaristia, recordamos a morte e a ressurreição de Cristo. A celebração sacramental fortalece nossa esperança na ressurreição final: "É de fato evidente para nós, de acordo com as palavras do Apóstolo, que quando realizamos o batismo ou a Eucaristia, os realizamos em memória da morte e ressurreição de Cristo; para que a esperança deste último seja fortalecida em nós".

A doutrina da dualidade das hipóstases

A tradição da Síria Oriental herdou a cristologia da antiga escola Antiquena, conforme exposta por suas figuras proeminentes, como Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e Teodoreto de Cyr. Esses três antioquenos são caracterizados pelo estudo do texto do evangelho literalmente a fim de «descrever a história de nossa salvação em vez de explicá-lo». Eles prestaram atenção especial ao Jesus histórico, especialmente à sua natureza humana. Eles aceitaram a plenitude da divindade de Deus, a Palavra, que está presente em Cristo, mas é independente em essência e em manifestação. A principal preocupação deles era apresentar a plena realidade das naturezas divina e humana em Cristo. Os feitos divinos e humanos de Jesus foram atribuídos, às vezes, a Deus e, às vezes, ao homem.

Conclusão

Os conceitos theodorianos de habitação da Palavra – e Jesus como o Ajudador da humanidade – são vistos quase regularmente nos textos litúrgicos da

Síria Oriental. É precisamente a causa destas expressões que as outras igrejas orientais acusam os sírios orientais de defenderem a doutrina de dois filhos. Esses conceitos são de origem mesopotâmica e poderiam muito bem remontar pelo menos dois séculos ao tempo de Teodoro de Mopsuéstia.

Assim, nós os encontramos nas *Odes* de Salomão e nos *Atos Siríacos* de Tomé. Como H. J. W. Drijvers sugeriu, eles podem ter sido introduzidos na cristologia de Antioquia por Lucien of Antiochene, o fundador da Escola de Antioquia, que teve sua formação teológica em Edessa.

Ao introduzir textos cristológicos na liturgia, os escritores sírios orientais pretendiam comunicar aos fiéis sua visão tradicional de Cristo e, assim, conservá-la na e por meio da vida litúrgica. A esse respeito, a abordagem deles está em perfeita continuidade com a tradição cristã primitiva. Mas isso não significa que as outras igrejas irmãs orientais poderiam facilmente apreciar seus conteúdos doutrinários, às vezes muito coloridos pela terminologia "nestoriana". No contexto ecumênico, a interpretação desses textos, tanto pelos sírios orientais e pelos que não estão em comunhão com eles, é de extrema importância.

2.2 - A liturgia siro-oriental como uma expressão da cristologia – Johrranes Madey (Católico romano)

Não se objetiva apresentar, neste trabalho, a cristologia do siro-oriental Chmch feita por Mar Bawai Soro, Mar Aprem e os professores Davids e Chediath na primeira consulta de 1994. Portanto, concentra-se somente em conteúdos cristológicos encontrados nos livros litúrgicos oficiais da Igreja Sírio-Oriental que são, fundamental e essencialmente, o tesouro comum e a herança de todos as igrejas dessa tradição no Oriente Próximo, bem como na Índia.

A Igreja Siro-Oriente, cuja origem apostólica e da antiguidade é indiscutível, dadas diferentes circunstâncias, não caiu sob a influência ou escolas helenísticas de pensamento, mas desenvolveu sua própria terminologia e liturgia de acordo com sua tradição semítica. Ela sempre se manteve muito próxima da Bíblia Sagrada, cujos autores se expressavam em aramaico, o que é até palpável quando usavam o grego como língua de expressão. Sua liturgia está profundamente arraigada na Bíblia e pressupõe a adoração na sinagoga do povo de Deus do Antigo Testamento.

Existe, porém, uma diferença essencial entre a Liturgia do povo do Antigo Testamento e a Liturgia da Igreja Sírio-Oriental ou Católica e Apostólica do Oriente. "Os livros litúrgicos, especialmente o Ofício Divino (Hudra) desta Igreja, contêm a doutrina e os termos." Essa liturgia é centrada, principalmente, na salvífica obra realizada pela segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Essa é a razão pela qual a Ressurreição de Cristo, que tem tanta relevância para a salvação humana, continua a ser seu tema principal que nunca está ausente em qualquer celebração litúrgica, mesmo quando a Igreja recorda o sofrimento e a morte do seu Senhor e Salvador.

Concluindo, "a Igreja é o próprio *locus theologicus* da cristologia e suas dimensões sacramental e eclesiológica". Em sua Liturgia, a Igreja, celebra anamneticamente o novo Cordeiro pascal e continua a cumprir o sofrimento do Senhor. A liturgia, assim, é a celebração do poder de Deus na Cruz. O novo tempo na celebração litúrgica é um tempo sagrado, e não um "tempo linear ordinário" antes e depois. A comunidade adoradora celebra o Cordeiro pascal no eterno presente, onde passado, presente e futuro estão juntos salvificamente presentes. Portanto, a liturgia é um ato celestial: o ato do glorificado Cristo. Assim, a comunidade de adoração deve integrar ou "mergulhar" nesse ato celestial com ações de graças e louvor. Dessa forma, uma certa tensão predomina na assembleia litúrgica que procura ser autenticamente absorvida nesse agir. Eles, então, suplicam a Deus que os salve do mal, que lhes conceda misericórdia e amor; restaure seu relacionamento com Ele; perdoe, proteja e seja misericordioso, cure feridas, para renovar e permitir-lhes desfrutar a vida eterna. Assim, a celebração litúrgica é o reviver anamnético da nova Páscoa no tempo sagrado com o Cristo glorificado e com sentimento de agradecimento e louvor expressos pelas pessoas remidas.

2.3- Cristo na tradição litúrgica da Igreja Oriental – Pierre Yousif (caldeu)

Esse texto trata dos temas essenciais da nossa cristologia, ou seja, das linhas mestras da pessoa de Jesus Cristo nos textos oficiais da nossa liturgia. Isso significa: primeiro, que devemos proceder mais por alusão e enumeração do que por um tratamento exaustivo; em segundo lugar, ele não limita a consideração teológica às afirmações de uma cristologia clássica e polêmica, ou seja, se em Cristo há uma ou duas naturezas, uma ou duas pessoas; de tal forma que ainda não entendemos Quem e o Que é Cristo. Aqui se tenta apresentar uma partilha geral do Filho de Deus que se fez homem, que é Cristo, o ungido e cujo nome na terra é Jesus de Nazaré e Emmanuel.

Onde e como a liturgia contempla Jesus Cristo

Contemplamos Jesus Cristo em nossa Liturgia em ação. Essa ação, como em outras liturgias, está registrada nos textos litúrgicos, nos livros da celebração da Eucaristia, dos demais mistérios-sacramentos. dos louvores diurnos e noturnos e durante todo o ano litúrgico. Meditamos Cristo nessa atividade, que é a atividade da Igreja e dELE. Ele é o Celebrante e o Celebrado. Esses diferentes "ritos" são, em sua variedade, intimamente conectados. Sua distinção, ou separação, é apenas de ordem de estudo: oração, sacramentos, uso da leitura das Escrituras estão unidos no objetivo comum de adorar a Deus (Cristo), sua glorificação e a salvação dos fiéis. A esse respeito entendemos por que o livro de Hudra incluiu originalmente a oração litúrgica, as anáforas e próprias da Missa, os rituais do batismo e do Pa'tdon (*Hussaya)*. A contemplação dos mistérios divinos e sua adoração, então. estão em harmonia com o trabalho de redenção:

a Trindade está envolvida no tornar-se homem e o resto do mistério do Filho de Deus; assim, teologia e economia são o fermento da atividade litúrgica da Igreja. que é executada em um ambiente (arquitetura) que reflete esse complexo mistério. O divino como dispensação manifesta a obra de Deus e comanda a atividade litúrgica da Igreja. Ele divide o estudo nas seguintes seções:

A dispensação como fio condutor da teologia de Cristo no ano litúrgico

O locus *da dispensação (*Mdabhranuta*) no ano litúrgico*

Durante um ano, a Igreja faz memória dos mistérios de Nosso Senhor e tenta atualizá-los nos fiéis mediante sua oração frutífera e a ajuda de Cristo. Três elementos da celebração eclesial levam em conta o desenvolvimento gradual dos mistérios de Cristo: o próprio da oração litúrgica, das leituras e da Santificação da Sagrada Qurbana ou a liturgia eucarística. O próprio das orações da Igreja encontra-se no ofício dos domingos, nas festas e nas comemorações, distribuído nas respectivas semanas, pelo menos ao propor oniata (-troporia) do domingo anterior. Não existem leituras adequadas para esses, mas apenas para o Sagrado Qurbana. Não há leituras bíblicas no ofício, apenas nos últimos dias da Semana Santa. As próprias *oniata* da Sagrada Eucaristia refletem o período litúrgico – é o caso da *ʿonita d-Qamke* (da capela-mor), recitada no início da celebração, geralmente é a Eucaristia (a ʿOnita d-Raze e a resposta do Bem). A ʿonita do Evangelho (da Ascensão ao período da Dedicação de a Igreja excluída) comenta a leitura do Evangelho dos dias. Os salmos apropriados são escolhidos em vista do mistério celebrado. Ao lado dessa presença "material" de elementos litúrgicos relacionados com a Dispensação de Cristo. Podem ser descobertos alguns elementos fundamentais que refletem o espírito de cada período do ano, que é a luz particular sob o qual é considerada esta economia divina. São três:

I –As leituras bíblicas próprias de cada domingo e festa (e os salmos escolhidos, seja no início do *Qwbana*, seja no próprio ofício).

II –Os cinco *oniata* próprios de cada domingo distribuídos, então, no feriado seguinte dias:

– a *ʿonita d-hasalike* = vésperas;

– a *ʿonlta do mautba* = katbisma;

– a *ʿonita d-lelya* = vigília noturna;

– a *ʿonita da sapra* = matinas;

– a *ʿonita da raze*= mistérios, na Santa Eucaristia;

III –O *teshbohta* = louvor, apropriado para cada *Shaboʿa*, ou seja, *heptad* ou *septenaru* de período litúrgico, e o próprio *karozuta* diaconal = oração litúrgica.

A dispensação divina ao longo do ano litúrgico

Aqui estão duas acoeções *powole* da Economia Divina (*mdabbranuta*) em nossa liturgia. Num sentido restrito, então inclui o tornar-se homem de Cristo e seu ministério. Nesse sentido, diz a proclamação do diácono exortando à comunhão: "E depois de toda a sua Economia por nós, o primeiro fruto da nossa natureza que foi tentada foi a Cruz" Em um sentido mais amplo, inclui a obra do Senhor até sua segunda vinda. Em ambos os casos, a dispensação começa com Sua concepção. Rabban Btikhisho, em sua famosa *Introdução ao Hudra*, descreve-o na última aceitação e de acordo com a ordenação de Mar lsho ʻyahb III, o reformador de nossa liturgia.

Teoricamente o ano litúrgico é dividido em sete setenários de sete semanas cada um. Mas porque o ano tem 52 semanas e a Ressurreição é móvel, o número dos setenários e algumas de suas respectivas semanas podem ser maiores ou menores. Além disso, o primeiro período (Anunciação – Natividade) é de seis semanas, e o da dedicação da Igreja é de quatro semanas. Assim temos os seguintes períodos ou setenários de semanas:

– Anunciação-Natividade: seis semanas;

– Dedicação: quatro semanas;

– Ressurreição, Pentecostes e Verão: sete semanas cada um;

– Elija, Moisés e Cruz: sete semanas mais um a três dias;

– Dedicação da Igreja: quatro semanas.

É claro que a figura de Cristo é dominante nesse esquema: vai de sua primeira vinda à segunda, onde introduzirá a Humanidade redimida, ou seja, o cônjuge da Igreja, para sua câmara nupcial.

O ano litúrgico em nossa tradição, no entanto, tem dois polos principais: o primeiro abrange desde a Anunciação até a Ascensão e diz respeito mais ao mistério pessoal (ou mistérios) de Cristo: Sua concepção-nascimento, ministério, paixão e glorificação e redenção. O segundo diz respeito a Cristo em sua ação na comunidade de seus discípulos, por obra do Espírito Santo, até sua definitiva e realização escatológica; esse é o mistério pascal compartilhado por seus membros.

Assim, o *penon* de Cristo, sua ação redentora no quadro da adoração da Trindade para a constituição do Povo do Reino constitui o fermento da Celebração cristã do ano. De modo mais específico, nossa liturgia celebra no Anunciação-Natividade o cumprimento das profecias em Cristo, sua vinda e o início da nova Era; no período da Epifania recordam-se a manifestação divina de Cristo e nosso renascimento no Espírito. No período da Quaresma ·anuncia-se Cristo como a Palavra de Deus revelada e revelando-O e o doador da vida nele por meio de Sua Paixão; no período da Ressurreição, contemplam-se a glorificação de Cristo e o início da comunidade messiânica e da vida do Reino; nos períodos dos apóstolos assina-se o chamado universal ao discipulado da Comunidade guiada pelo Espírito; nos períodos de Elija-Cross-Moisés medita-se sobre o esta-

belecimento desse Reino na Igreja que, no período da Dedicação, é contemplada como recebida por ela Noivo o Filho de Deus em sua realização final.

No quadro dos dois polos acima mencionados, pode-se notar uma substancial diferença na contemplação de Cristo. Nos domingos que dizem respeito ao tornar-se homem de Jesus, há uma clara insistência no aspecto dogmático de seu mistério: a unidade de sua pessoa, a dualidade de *bis qnoma* (natureza única) e de suas naturezas (natureza geral). Assim na Anunciação-Natividade, Epifania, Sexta-feira Santa, Domingo Grande: aí se falou de seu segundo nascimento, de sua mãe, de sua unção, de seu sofrimento na humanidade, de sua ressurreição. No resto do ano, Ele é contemplado antes como o Redentor, o Médico, o Pastor e Refém, o Libertador, o Perdoador dos pecados, nossa última esperança, vida e verdade, caminho para o Pai, Esposo da Igreja.

A liturgia das Horas como oração celebrando os mistérios de Cristo diariamente e semanalmente

Vésperas e matinas

Embora com estrutura diferente, ambos os ofícios celebram o Cristo Luz (e no ofício de Mártir, Cristo como o primeiro mártir). As vésperas e as matinas incluem a oração a Deus e aos santos, etc., mas têm um tema cristológico. As vésperas, depois a salmodia (duas ou uma *marmithe*), contêm um ofício composto de luz e incenso. Na incensação, rogamos a Cristo que aceite nossa oração como o incenso; no escritório de luz (*Lucerwuy*), as luzes no *hykla* são acesas a partir do *qondela* (símbolo de Cristo) no santuário – e isso simboliza Cristo à luz da Palavra. Os Salmos insistem nestes dois aspectos: Sl 110: "o oferecimento das minhas mãos como a tarde oferenda" e Sl 119, 105: "Lâmpada para os meus pés é a tua palavra." Então na escuridão (noite) do mundo, Jesus é a luz!

A vigília dominical: ofício da ressurreição de Cristo

Essa é fundamentalmente a celebração do mistério pascal de Cristo. sua vitória, que aparece claramente nos salmos escolhidos: Hulala 14, Deus reina": Sl 93-102 e hulala 21, a partir do Êxodo. Então, enquanto a *onita* é cantada, o bispo e clérigos vão em procissão do bema (Jerusalém) ao santuário (céu) onde o Cristo glorioso vive para sempre! O Gloria (de Teodoro de Mopsuéstia) celebra o lugar de Jesus na Trindade: Ele é o mediador e o Filho de Deus.

Quarta-feira, Weeldy Feria! Celebração da "Economia Divina"

As duas quartas-feiras do primeiro e do último, têm orações especiais de mautba (kathisma). Insiste-se na ação salvífica de Cristo e comemoram-se

outras festas do Senhor e dos santos no Ano Litúrgico, com especial menção a Maria, também nas respectivas vésperas.

Santa Qurbana ou celebração da Eucaristia do Cristo Glorioso presente através dos mistérios e escrituras que nos confiou

Locus cristológico próprio da Sagrada Qwbana

Temos em mente a liturgia dominical porque representa a forma comum e a celebração-padrão (Liturgia da Palavra e do Mistério). Nessa celebração, existem partes próprias que oficiam o mistério próprio de um setenário (D-Qanke, d-Raze, d-Bem e algumas vezes d-Ewangaliyon). Há, também, partes, relacionadas a Cristo ou não, ato comum em outras celebrações, como Lakhu Mora, etc. Permanecem as partes próprias do comum qurbana sagrada e as três anáforas. Seja a estrutura da celebração, sejam as disposições litúrgicas da Igreja, ambas estão em estreita relação com a dispensação de Jesus, em seu entendimento mais amplo.

Disposição litúrgica da Igreja e dispensação de Cristo

A configuração interior da igreja, ou seja, o ambiente da celebração, é realizado considerando suas diferentes partes. O simbolismo de cada parte evoca de forma sugestiva o mistério que ali se celebra. Todo o edifício é divido em duas partes: na ocidental, o santuário, símbolo do céu em que o glorioso Cristo, o Cordeiro imaculado é oferecido a seu pai; no lado oeste dos símbolos da igreja representa-se a terra, nosso mundo, onde a congregação está! No meio dela, a plataforma superior simboliza Jerusalém, em cuja orla existe um pequeno altar, símbolo do Gólgota. No santuário celebra-se a liturgia do mistério ou Cristo e no *bema* a liturgia de Sua Palavra.

A celebração dominical a atualização da dispensação de Cristo

Embora essa ação litúrgica se concentre no ministério de Cristo e no mistério pascal (Paixão e Ressurreição), o ofício de louvor que precede a liturgia da Palavra, e especialmente a abertura dos véus durante o hino dos trilhos, contém clara alusão à vinda de Jesus entre nós. Essa parte é executada na frente dos véus. A oração vai para o *bema*, simbolizando Cristo indo pregar, e no *bema*, as leituras, especialmente o evangelho, são a predicação de Cristo. A missão de Cristo e Seus ministérios como o Profeta são ali atualizados. A procissão do *bema* ao *sanctwuy* simboliza o retorno de Cristo a Seu Pai no céu, e a apresentação do sacrifício atualiza Jesus o Pontífice da nova aliança e o glorioso Senhor apresentado por meio da vinda do Espírito Santo (*Epiclesis*): esta é a mesma oferta como a do céu, agora! A participação nos mistérios é a participação em o Reino de Deus realizado por Jesus após Sua ressurreição: a comunhão é o en-

contro com o adorável rei como na manhã da Ressurreição, e a última bênção é a do Ressuscitado subindo ao céu! O paraíso perdido é conquistado por Jesus.

Os mistérios-sacramentos: Comunicação do Senhor por meio de sinais e ritos

Perspectiva geral

Seria irrealista pretender apresentar o papel e o lugar de Nosso Senhor nesses ritos com referências e citações apropriadas. Apresentam-se aqui alguns aspectos que poderiam ser, pelo menos em certa medida, verificados em um ou outro sacramento. Segundo nossa tradição, esses ritos são, pelo menos fundamentalmente, instituídos por Jesus; neles ele é ativo pela obra do Espírito Santo, depois da missão do Pai e da sua vontade. Cristo é comunicado, de maneiras diferentes, seja por sua presença, seja por sua configuração ou sua ação, nesses ritos, conforme a natureza de cada "sacramento", como se verá a seguir.

Cristo, então, é adorado por meio dos serviços desses sacramentos, que são atos de culto da Congregação prestado à Trindade que Cristo é, e finalmente essa adoração supõe a Confissão da Igreja em Jesus Cristo como Deus, o Filho, totalmente igual ao Seu Pai e Seu Espírito em divindade, criação, etc. E como homem, humano *qnoma,* unido à pessoa do Filho, união que O torna Mediador e Redentor.

O batismo é uma configuração para Cristo continuando seu batismo (um desenvolvimento posterior, do Século V em diante) e, portanto, uma adoção divina; isso é possível porque Cristo é o Filho de Deus e nossas primícias. Outros aspectos também são mencionados – por exemplo, os batizados são noivos ou noivas, semelhantes a Cristo, etc.

Cada rito, em sua particularidade, inclui um aspecto da cristologia. O sacerdócio é uma participação do sacerdócio de Jesus que, em sua vida, praticou todas as ordens. A relevância cristológica da Cruz é evidente e por meio dela os sacramentos são realizados. O Santo Evangelho não é apenas a Boa Nova de Cristo, mas simboliza Jesus, Ele mesmo, por isso é o padre que O carrega na procissão do santuário para o *bema* e vice-versa! O pão eucarístico, *bukhra*, está relacionado com Cristo, o primogênito! A celebração do casamento merece atenção especial. Embora Abdisho não conte nos sete sacramentos, é altamente engrandecido – como também o celibato – em nossa tradição. Pressupondo a ideia de aliança nupcial entre Deus e a congregação no Antigo Testamento e continuando no sentido da Epístola aos Efésios, nossa Liturgia do matrimônio é uma celebração do matrimônio da Igreja e de Cristo. Ele é o verdadeiro noivo durante a cerimônia de casamento. O casal é o tipo dEle, a imagem dEle e continuação.

Temas principais da teologia de Jesus Cristo

Variedade do mistério de Jesus Cristo

Viu-se como nossa tradição litúrgica apresenta o Cristo sob diferentes luzes; mas todos os casos supõem a unidade de sua pessoa, ou identidade pessoal como Filho de Deus, e a dualidade de sua natureza, como Deus e homem. A dispensação mostra-O como Mediador e Redentor, as orações semanais meditam nEle como o Filho de Deus vindo ao mundo. A santa eucaristia O celebra como o Filho Encarnado, Mensageiro, crucificado e glorioso; os sacramentos indicam as diferentes maneiras pelas quais Ele se comunica Ele mesmo para a Igreja e seus membros.

Insisti nessa variedade porque falar de nossa cristologia reduzindo-a à questão Cristo é um ou dois, seria deformá-Lo, tratá-lo como abstrato e morto caminho. A liturgia apresenta Jesus, o Cristo, como homem real e Deus real, agindo corretamente por meio das duas naturezas concretas *(qnome*) e, assim, realizando efetivamente nossa redenção. Nossa tradição não descura a questão fundamental do ser de Cristo, mas contempla-O de forma vívida, sagrada e amorosa, como este sublime mistério merece. Pensando nisso, apresentam-se alguns textos fundamentais da cristologia em geral.

A Pessoa do Filho enviado

A Igreja do Oriente acredita em Um Filho – filho = uma pessoa – que é um dos da Trindade e que se fez homem, assumindo uma natureza humana individual e concreta (*qnoma*). Abdisho Sums mostra isso claramente. Nossa liturgia confessa isso. Aquele que se tornou homem em um da Trindade e Ele nos revelou este Santo mistério: "No final dos dias, por meio de seu verdadeiro Filho você falou à nossa raça... e nos fez saber que em três *qnome* é confessado sua gloriosa divindade. "

Os dois nomes

O acima mencionado Karozutha fala claramente dos dois *qnome* (naturezas individuais) do Senhor e, então, da comunicação da luz da divindade para a humanidade: "Você que iluminou a lâmpada do *qnoma* de sua humanidade por gloriosos raios do *qnoma* de sua divindade." A Criança adorada pelos Magos é realmente o Senhor, o Filho, o Rei que sofrerá: O texto é tão próprio da nossa Igreja!

A dualidade na Unidade

Dos textos anteriores pode-se inferir facilmente a unidade das duas naturezas – nome no Filho Único. Os depoimentos a seguir ilustram melhor essa

posição. O *tesh bohta* (louvor) dos mares da Anunciação-Natividade reflete a posição oficial no dogma cristológico da Igreja do Oriente, conforme então exposto teologicamente por mar. Bawai, o Grande.

2.4 - A Igreja do Oriente: a liturgia como expressão da cristologia – Corbispo M. J. Birnie (assírio)

Neste artigo, questiona-se se a cristologia refletida nas orações litúrgicas e hinos da Igreja do Oriente expressam e alimentam uma fé na pessoa unitária do *Logos* encarnado, o Filho de Deus. Com atenção para o axioma estabelecido por Celestino I, "a regra da oração determina a regra da fé", o autor procura demonstrar, por meio de extratos dos vários ofícios da Igreja contidos na Ordem da Santificação dos Apóstolos, no Ciclo dos Ofícios e Propriedades, e o Ofício Batismal, que as orações e hinos oficiais, quando se trata de temas cristológicos, dirigem-se a um único sujeito na pessoa de Cristo, e nutrem uma fé no indiviso Verbo encarnado. Já que a "causa de escândalo" inicial que levou ao primeiro Concílio de Éfeso dizia respeito à propriedade do uso da "troca de predicados" entre o divino e a natureza humana da pessoa de Cristo, procura-se demonstrar por meio das fontes acima nomeadas, que a troca de predicados tem um lugar distinto no culto na vida da comunidade fiel da Igreja do Oriente, não obstante a suspeita de que seu uso tenha ocasionalmente provocado na igreja e entre seus teólogos. A aparência da "troca" nesses textos e sua longa história sem revisão testemunham sua aceitação e importância por gerações de adoradores na Igreja. Com o axioma de Celestino em mente, o autor considera as consequências práticas que isso pode ter para o conceitualização do adorador enquanto ele visualiza o objeto de sua adoração.

A troca de predicados

É típico nas liturgias da Igreja do Oriente que orações e hinos sejam endereçados a Deus ou ao Senhor Deus, incluindo aqueles que são endereçadas a Cristo e contêm matéria descritiva cristológica. O *Logos* divino, o Filho de Deus (embora não concebido à parte de sua humanidade), é concebido como Aquele a quem essas orações e hinos são endereçados. Embora a troca de predicados raramente seja empregada diretamente para expressar a pessoa unitária de Cristo, seu uso adquiriu caráter qualificado e aprovação sinódica, ou seja, pode ser empregado "ocasionalmente e por meio da economia. Essa aceitação oficial qualificada da propriedade e uso prático da troca é evidência de que a Igreja do Oriente a considera útil como um meio legítimo, embora às vezes controverso, de abordar e confessar a pessoa unitária de Cristo, e seu uso em contextos litúrgicos, embora limitado, não deixa de ser significativo.

Quando se procura um uso marcante e óbvio da troca de predicados em orações da Igreja do Oriente, confessa-se que é raro. Mas isso ocorre, e sua

ocorrência, às vezes, é surpreendente. Pode-se considerar este exemplo do Evening Ofício para quarta-feira, que as rubricas enfatizam, deve ser dito toda quarta-feira do ano: "Equipa-nos, ó nosso Senhor e nosso Deus, com armadura poderosa e invencível, pelas orações de sua bendita Mãe, e dá-nos uma porção e comunhão com ela em suas bodas."

Como a controvérsia nestoriana surgiu em primeira instância sobre a propriedade do termo *Theotokos*, e porque a Igreja do Oriente eventualmente se alinhou com aqueles que questionaram seu uso e suas implicações para a cristologia, quando este é apontado, geralmente provoca ceticismo e uma pressa de verificação. De fato, porém, a veneração prestada à Santíssima Virgem entre os membros da Igreja do Oriente é intensa e proporcionalmente semelhante ao que lhe foi dado outros cristãos e corpos cristãos. A sobrevivência histórica de uma oração como esta não deve ser surpreendente para aqueles familiarizados com a piedade dos assírios. O lugar único da mãe de Cristo na história da salvação e sua relação singular com seu Filho, o "Filho do Altíssimo", são temas de muitos hinos na Igreja. A colocação e a ênfase dadas a essa oração fazem com que ela se destaque ainda mais.

A linguagem da oração e do louvor, e a fé que é expressa ou invocada

A linguagem da oração e do louvor é formativa no adorador, tanto por meio de imagens e sentimentos que evoca e da fé que constrói e é reforçada por sua expressão repetida. Nas liturgias da Igreja do Oriente, nas orações especificamente dirigidas a Deus ou ao Senhor Deus, onde se entende Cristo, a linguagem empregada para descrever suas experiências humanas direciona a mente do adorador à Deidade como antecedente. O sujeito dessas experiências é conceituado como um, e não como um e outro. Qualquer "dualidade" que possa surgir no decorrer de uma discussão polêmica ou a contemplação teórica desaparece na maravilha do hino e na certeza orante no cristão assírio quando ele, em sua adoração comum, dirige-se a seu Senhor e Deus, a Palavra tornou-se carne. A relação assim concebida e reconhecida entre o adorador e o adorado é de um para um. A sugestão de um interno, o relacionamento independente da natureza divina com a humana no Cristo unido está ausente da adoração do adorador, que reconhece apenas a unidade ôntica do Encarnado é percebida como estando em sua pessoa e em seu relacionamento com seu povo.

Aproximar-se do divino Filho de Deus por meio do véu de sua carne; honrar Sua mãe por causa do relacionamento de Sua carne com a dela e, portanto, Seu próprio relacionamento a ela; adorá-Lo e recebê-Lo intimamente por meio dos elementos mediadores dos sacramentos – Seu próprio corpo e sangue – esses atos de devoção, por efeito cumulativo no adorador, não deixam o menor espaço para a separação ser contemplada, seja por implicação, seja por inferência, na união única e absoluta da humanidade e divindade na pessoa de Cristo. A linguagem do culto e da adoração nas liturgias da Igreja do Oriente não leva o fiel a conceituar uma pessoa humana existindo por si mesma em relação com

o *Logos*. A identidade pessoal da masculinidade completa e inalterada assumida pelo *Logos* é a do eterno Filho de Deus, "gerado sem princípio além dos tempos e das origens", que é o único objeto de petição e louvor. Como a adoração de seus irmãos e irmãs cristãos que foram ensinados a confessar a união em termos filosóficos estranhos ou suspeitos para ele (ou a seus ancestrais), sua própria adoração é do único Filho de Deus encarnado, ambos, Sofredor e Rei da Glória.

3. Conclusão: Confrontando os diálogos:

Com base na análise dos diálogos selecionados desta síntese, pode-se perceber que a **Liturgia** nas igrejas siríacas e nas igrejas católicas romanas tem semelhanças e diferenças notáveis, o que pode proporcionar um terreno fértil para o diálogo intercultural e interconfessional. Aqui estão algumas das semelhanças e diferenças entre essas tradições litúrgicas e como elas poderiam dialogar entre si:

Semelhanças

– *Eucaristia*: tanto nas igrejas siríacas quanto nas católicas romanas, a Eucaristia é o centro da liturgia. Ambas as tradições celebram a presença de Cristo no pão e no vinho consagrados.

– *Ritos sacramentais*: ambas as tradições compartilham muitos dos mesmos sacramentos, como o Batismo e a Confirmação, embora possam diferir nas liturgias específicas associadas a esses sacramentos.

– *Ciclo litúrgico anual*: ambas seguem um ciclo litúrgico anual que inclui as principais festas cristãs, como o Natal e a Páscoa, bem como a celebração de santos e mártires.

– *Uso de vestes litúrgicas*: tanto as igrejas siríacas quanto as católicas romanas têm uma tradição de clérigos usando vestes litúrgicas específicas durante as celebrações.

Diferenças

Língua litúrgica: uma das diferenças mais marcantes é a língua usada nas liturgias. As igrejas siríacas frequentemente usam o siríaco, enquanto as católicas romanas usam o latim (embora a liturgia em latim tenha sido traduzida para várias línguas locais após o Concílio Vaticano II).

– *Liturgia e ritos específicos*: ambas as tradições têm liturgias e ritos específicos distintos entre si – por exemplo, a liturgia siríaca inclui elementos como o uso de incenso e a *Anáfora de Mar Addai e Mar Mari*, enquanto a liturgia católica romana tem sua própria estrutura, incluindo a Missa Tridentina e a Missa Nova. A liturgia siríaca omite declarações consideradas indispensáveis nos ritos para

os católicos romanos, mas que estão presentes no subtexto de vários de seus trechos conforme foi amplamente defendido dos diálogos aqui estudados.

Como elas poderiam dialogar entre si

– *Compreensão mútua*: um diálogo entre as tradições litúrgicas pode envolver aprofundar a compreensão mútua dos ritos, simbolismo e significado das ações litúrgicas.

– *Tradução e adaptação*: as igrejas podem considerar a tradução de partes de suas liturgias para uma língua comum ou compartilhar recursos litúrgicos adaptados para promover uma maior compreensão entre os fiéis.

– *Celebrações conjuntas*: a realização de celebrações litúrgicas conjuntas, quando apropriado, pode ser uma maneira de unir as tradições e promover o entendimento mútuo.

– *Diálogo teológico*: além dos aspectos práticos da liturgia, o diálogo entre as tradições pode se estender à teologia subjacente, discutindo temas como a Eucaristia, a mariologia, a eclesiologia e a hermenêutica bíblica.

– *Cooperação em assuntos sociais*: além da esfera litúrgica, as igrejas podem colaborar em questões sociais e éticas, buscando soluções comuns para desafios contemporâneos.

Quanto à **Cristologia**, o estudo da natureza e da pessoa de Jesus Cristo, é um ponto central na teologia cristã e pode variar entre diferentes tradições. A seguir algumas semelhanças, diferenças e maneiras de diálogo entre a cristologia das igrejas siríacas e das igrejas católicas romanas que detectadas nas liturgias e também nas aulas da disciplina:

Semelhanças – *Crença na divindade de Jesus*: tanto as igrejas siríacas quanto as católicas romanas acreditam na divindade de Jesus Cristo. Ambas as tradições afirmam que Jesus é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem.

– *Concílio de Nicéia*: ambas as tradições aceitam o Credo Niceno, que foi formulado no Primeiro Concílio de Nicéia em 325 d.C. Esse credo afirma a divindade de Jesus Cristo e sua relação com o Pai.

Diferenças – *Terminologia e linguagem*: as tradições siríacas frequentemente usam terminologia e linguagem específicas para descrever a cristologia, que pode diferir daquelas usadas nas tradições católicas romanas – por exemplo, as igrejas siríacas têm uma tradição de usar termos como "hypostasis" e "physis" para discutir a natureza de Cristo.

– *Divergências históricas*: no passado, houve divergências entre as tradições orientais e ocidentais sobre questões cristológicas, como a controvérsia monofisita. As igrejas siríacas, em particular, têm uma tradição cristológica oriental distintiva que enfatiza a unidade da pessoa de Cristo. Essas diferenças, no entanto, foram objeto de diálogo e reconciliação ao longo dos anos.

Como elas poderiam dialogar entre si

– *Diálogo teológico*: as igrejas siríacas e as católicas romanas podem realizar diálogos teológicos para aprofundar a compreensão mútua de suas respectivas tradições cristológicas. Isso pode envolver a discussão de termos, conceitos e formulações teológicas.

– *Estudo conjunto das Escrituras e dos Padres da Igreja*: as duas tradições podem estudar juntas as Escrituras e os escritos dos Padres da Igreja que tratam da cristologia, para encontrar áreas de convergência e divergência e promover uma compreensão mais profunda.

– *Respeito pela diversidade teológica*: é importante que o diálogo seja conduzido com respeito pela diversidade teológica. Isso significa reconhecer que diferentes tradições podem usar terminologia diferente para expressar verdades semelhantes.

– *Cooperação em questões práticas*: além das discussões teológicas, as igrejas podem cooperar em questões práticas, como as sociais, éticas e de justiça, buscando soluções conjuntas para desafios contemporâneos.

– *Celebrações e eventos conjuntos*: a realização de celebrações ecumênicas e de eventos conjuntos pode promover a unidade e o entendimento entre as tradições cristológicas.

O diálogo entre as igrejas siríacas e as católicas romanas pode ser enriquecedor, promovendo a compreensão mútua, a unidade cristã e a cooperação em questões religiosas e sociais. É importante lembrar que o diálogo inter-religioso deve ser conduzido com respeito mútuo e abertura para construir pontes de compreensão e cooperação, mesmo em face de diferenças litúrgicas e teológicas.

Referências

BERGER, Ferdinad; GES, Sohne. *Syriac dialogue*: *first non-official consultantion on dialogue within the Syriac tradition*. Vienna, 1994, p. 167-193.

BERGER, Ferdinad, GES, Sohne. *Syriac dialogue*: second non-official consultantion on dialogue within the Syriac tradition. Vienna,1997, p. 153-190.

BROCK, S. P. The Syriac Orient*:* a third "lung" for the church? *Orientalia Christiana Periodica*..Roma: Pontificium Insittuitum oreintalium studiorum. 2005. v. 71, p. 5-20.

LANNE, Emmanuel*. As três Romas.* Revista Concilium/268: História da Igreja: A Santa Igreja Russa e a Cristandade Ocidental. Holanda,1996. p. 18 [864]-136[979].