

coletânea

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 23, n. 46, jul./dez. 2024, p. 141-412

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



Editores

Dom Basílio da Silva, OSB
d.basilio@corporativo.msbrj.org.br

Gilcemar Hohemberger
gilcemar.hohemberger@professor.fsbrj.edu.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 (21) 2206-8200

Revisores

Dom Tomás Peres, OSB
Dom Mauro Maia Fragoso, OSB
Pe. Alessandro Tavares Alves
Ir. Elaine Cecília Fortini Navarro, FCPPS
Ir. Marcevínia Procópio de Souza, OSB
Ir. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB

Diagramação

Editora Duarte

Secretários

Simon Gama Pinheiro
Valéria Maria Araújo Fontes
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>
REDIB | <https://redib.org>

ASSINATURA DA REVISTA

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 23, n. 46, jul./dez.
2024, 272p.; 16x23 cm.

Semestral

ISSN 1677-7883 (impresso)

ISSN 2763-6992 (online)

1. Filosofia – Periódicos. 2. Teologia – Periódicos. I. Faculdade de São Bento
do Rio de Janeiro



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. Basílio da Silva, OSB

coletânea ■■■

EDITORES

Dom Basílio da Silva, OSB
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro
Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

Basílio da Silva, OSB – Teologia Bíblica
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB RJ e Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Bento de Aviz, OSB – Teologia Sistemático-Pastoral
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB RJ

Deborah Danowski – Filosofia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Gilcemar Hohemberger – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria Elizabete Neves Ramos – Educação e Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

SUMÁRIO

EDITORIAL.....149

ARTIGOS

Análise exegética do Salmo 146 e a ação messiânica de Jesus de Nazaré
Exegetical Analysis of Psalm 146 and the Messianic Action of Jesus of Nazareth
Leonardo Agostini Fernandes.....153

Céus, terra e Israel (Sl 148)
Heavens, Earth and Israel (Ps 148)
Matthias Grenzer, Fernando Gross e Jonas de Souza Netto.....175

Aspectos Pneumatológicos do Sacramento da Crisma
Pneumatological Aspects of the Sacrament of Confirmation
Rafael Cerqueira Fornasier e Jorge Ricardo da Silva Valois.....187

O Sacramento da Confissão como sacramento da misericórdia
The Sacrament of Confession as a Sacrament of Mercy
Douglas Alves Fontes.....207

“Spes Non Fallit”. A ontologia da esperança como virtude cristã.
“Spes Non Fallit”. L’Ontologie de l’Espérance comme Vertu Chrétienne.
José Rafael Solano Durán.....219

Sonhos e visões na hagiografia monástica e os painéis da Igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro
Dreams and Visions in Monastic Hagiography and the Panels of Church of the Monastery of São Bento in Rio de Janeiro
D. Mauro Maia Fragoso, OSB.....237

Pareidolia nas supostas imagens de moedas no Sudário
Pareidolia on Alleged Images of Coins in Shroud
Claudia de Almeida Neto e Luiz Cláudio Moraes Correia.....271

A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiae*
The Theory of Truth According to Saint Thomas Aquinas: a Careful Reading based on De Veritate and Summa Theologiae
Lúcio Souza Lobo e Marco Antônio Pensak.....291

A verdade nos tempos da insolidiez
Truth in Times of Non-solidity
Rodrigo Portella.....309

Foucault e Esposito – Sobre os paradoxos do Biopoder
Foucault and Esposito – About the Paradoxes of Biopower
Marcos Paulo Galvão da Silva.....347

Deficiência, tecnologia e sociedade. Um ensaio inconcluso
Disability, Technology and Society. An Ongoing Essay
João Vicente Ganzarolli de Oliveira e José Antonio dos Santos Borges.....365

Teopoética: O que a literatura ensina à teologia e dela aprende?
Theopoetics: What does Literature Teach and Learn from Theology?
Eliana Yunes.....379

RESENHAS

PAIVA, Anselmo Chagas de. *A celebração da Santa Missa*. Rio Bonito: Benedictus, 2023.
Vanderlei de Lima.....395

DAVIS, Robert C. *Escravos Cristãos, Senhores Muçulmanos – Escravidão Branca no Mediterrâneo, na Costa da Barbéria e na Itália, de 1500 a 1800*. Tradução de Leonardo Castilhone. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.
Mozart Carvalho.....399

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA.....403

DIRETRIZES PARA AUTORES.....407

ASSINATURA.....411

O ano de 2024 ficará marcado pela reflexão sobre o “caminho sinodal” como estilo de vida e de atuação na Igreja, que valoriza a participação de todos os fiéis, o diálogo e a tomada de decisões em conjunto. A “XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos”, realizada em Roma, confirmou o princípio lapidar do cristianismo, insistentemente recordado pelo Papa Francisco: a necessidade de “caminhar juntos”, na comunhão. O resultado do Sínodo foi colocado à disposição de todos pelo Sumo Pontífice, o qual optou por não escrever uma Exortação Pós-Sinodal como de costume. O Documento Final da Assembleia, composto por cinco partes, com 155 parágrafos, enfoca a conversão dos corações e das estruturas eclesiais, fomentando as “relações” (que é uma maneira de ser Igreja) e os “vínculos” (no sentido de um “intercâmbio de dons” entre as Igrejas).

O mundo acadêmico também é chamado a viver esse “caminho sinodal”, isto é, promover o encontro que permite troca de ideias, partilha e conhecimento maior do outro. A Universidade deve ser um espaço de “caminho conjunto”, de “diálogo” e de “afirmação de esperança”. Não basta acumular saberes, recolher informações, promover inovações, mudar paradigmas. Os centros acadêmicos, como espaço privilegiado do saber, são chamados a fazer da escuta um encontro de liberdades, a promoverem o diálogo, na constante disponibilidade para compreender juntos o melhor caminho, no esforço por elaborar de maneira nova as respostas para as questões mais complexas. A sinodalidade precisa acontecer nos processos, na investigação, de sua natureza especializada, de modo que não impeça o diálogo com outros saberes. As estruturas devem ser democráticas, sinodais, colaborativas. Isso significa discussão, trabalho, geração de consensos. Isso está na gênese da Universidade.

Outro fato marcante, acontecido também no mês de outubro de 2024, foi a publicação da quarta encíclica do Papa Francisco, a Carta *Dilexit nos*, sobre o amor humano e divino do Coração de Jesus Cristo; um texto inteiramente dedicado ao culto do Sagrado Coração de Jesus, para “um mundo que parece ter perdido o coração”. A publicação acontece no ano das celebrações do 350º aniversário da primeira manifestação do Sagrado Coração de Jesus, ocorrida em

1673. A temática da presente encíclica segue a linha de pensamento do Pontífice argentino, pois o coração de Cristo é o centro da misericórdia (conceito-chave do magistério de Francisco). A Encíclica é um convite a repensar as estruturas de poder, sobretudo o poder do dinheiro, o império do efêmero e do consumismo, pois “O amor de Cristo está fora desta engrenagem perversa e só Ele pode libertar-nos desta febre onde já não há lugar para o amor gratuito” (n. 238).

É nesse contexto sinodal, de clamor pela conversão das estruturas eclesiais e sociais e de fortalecimento da fraternidade (“caminhar juntos”), em tempos marcados pela discórdia e guerra, que nasce mais uma edição da Revista Coletânea, dedicada aos diversos temas da filosofia e teologia cristã.

Recolhendo artigos de diferentes pesquisadores e linhas de pesquisas, a Coletânea abre sua edição de número 46, com duas abordagens bíblicas: a análise dos Salmos 146 e 148, de Leonardo Agostini Fernandes e, respectivamente, dos pesquisadores Matthias Grenzer, Fernando Gross e Jonas de Souza Netto. Uma segunda linha temática, de caráter sacramental, apresenta os aspectos pneumatológicos do Sacramento da Crisma, texto de autoria de Rafael Cerqueira Fornasier e Jorge Ricardo da Silva Valois, e do Sacramento da Confissão como sacramento da misericórdia, de Douglas Alves Fontes.

A seguir, José Rafael Solano Durán realiza uma abordagem ontológica da esperança como virtude cristã; D. Mauro Maia Fragoso, OSB reflete sobre os sonhos e visões na hagiografia monástica e nos painéis da Igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro; e, Claudia de Almeida Neto e Luiz Cláudio Moraes Correia, perscrutam os mistérios em torno das imagens de moedas no Sudário.

À luz da filosofia cristã, o tema da verdade aparece em “A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino” de Lúcio Souza Lobo e Marco Antônio Pensak e, numa perspectiva mais contemporânea e pastoral, em “A verdade nos tempos da insolidiez”, de Rodrigo Portella.

Três artigos, de temáticas variadas, completam a edição da Coletânea: Marcos Paulo Galvão da Silva trata dos paradoxos do Biopoder em Foucault e Esposito; os pesquisadores João Vicente Ganzarolli de Oliveira e José Antonio dos Santos Borges abordam a relação entre deficiência, tecnologia e sociedade; e a professora Eliana Yunes encerra com uma reflexão sobre a relação entre teologia e literatura (teopoética).

O leitor poderá, ainda, conhecer duas obras a partir das resenhas oferecidas por Vanderlei de Lima, sobre a obra de Dom Anselmo Chagas de Paiva, *A celebração da Santa Missa* e, Mozart Carvalho, sobre a obra de Robert C. Davis, *Escravos Cristãos, Senhores Muçulmanos – Escravidão Branca no Mediterrâneo, na Costa da Barbéria e na Itália, de 1500 a 1800*.

Gilcemar Hohemberger
Editor

ARTIGOS

Análise exegética do Salmo 146 e a ação messiânica de Jesus de Nazaré

*Exegetical Analysis of Psalm 146
and the Messianic Action of Jesus of Nazareth*

LEONARDO AGOSTINI FERNANDES*

Resumo: O orante do Sl 146 mostra-se convencido de que o Senhor, Deus de Jacó, é o verdadeiro condutor da história humana. Tempo, espaço e o que acontece no mundo lhe estão submetidos. Por isso, o Senhor frustra os planos dos perversos e cuida dos menos favorecidos. Subjaz a seus feitos salvíficos a eliminação do caos, intervenção que cria e devolve harmonia nas relações humanas. É a passagem das injustiças para um horizonte de paz pela justiça restabelecida. É demonstração da presença e da ação do Senhor no mundo. É seu reinado estabelecido, frustrando os projetos de sucesso, de poder e de vida fácil que tomam conta da mente e do coração dos prepotentes. A certeza de fé, proposta pelo orante, aponta para o fato de que a força do ímpio é aparente, mas a potência do Senhor é eterna. Assim, o Reino de Deus se traduz em reinado pela obediência incondicional da fé dos *ḥasidim*, que alcança a sua máxima expressão e concretização em Jesus de Nazaré, em quem Deus reina total e livremente, e por quem atesta a sua divina providência, socorrendo os mais necessitados e ensinando a fazer de igual modo. O artigo está estruturado em introdução, quatro tópicos, considerações finais e referências bibliográficas. Do ponto de vista metodológico, abordagens diacrônicas e sincrônicas foram conjugadas, a fim de se obter uma compreensão mais abrangente do texto em si e com outros *corpora* da Bíblia.

Palavras-chave: Louvor. Esperança. Fidelidade. Obediência. Salvação.

* Leonardo Agostini Fernandes possui Pós-Doutorado e Doutorado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma. Docente de Sagrada Escritura nos programas de graduação e pós-graduação do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Contato: laf2007@puc-rio.br.

Abstract: The prayerful in Psalm 146 is convinced that the Lord, the God of Jacob, is the true conductor of human history. Time, space and what happens in the world are subject to Him. For this reason, the Lord frustrates the plans of the evil and takes care of the less fortunate. Underlying His saving acts is the elimination of chaos, an intervention that creates and restores harmony in human relations. It is the passage of injustice to a horizon of peace through the reestablishment of justice. It is a demonstration of the presence and action of the Lord in the world. It is His reign that is established, frustrating the plans for success, power and an easy life that take over the minds and hearts of the arrogant. The certainty of faith proposed by the person praying points to the fact that the strength of the cruel is apparent, but the power of the Lord is eternal. Thus, the Kingdom of God translates into reign through the unconditional obedience of the faith of the *hasidim*, which reaches its maximum expression and realization in Jesus of Nazareth, in whom God reigns totally and freely, and through whom he attests to his divine providence, helping those most in need and teaching them to do the same. The article is structured in an introduction, four topics, final considerations and bibliographical references. From a methodological point of view, diachronic and synchronic approaches were combined in order to obtain a more comprehensive understanding of the text itself and with other *corpora* of the Bible.

Keywords: Praise. Hope. Faithfulness. Obedience. Salvation.

Introdução

Com a ordem, “Louvai o Senhor” (Sl 146,1a), inaugura-se a última série dos Salmos aleluiáticos, chamada de “*halel* final” (Salmos 146–150).¹ São assim chamados por seu objetivo: O louvor ao Senhor em tom e apelo litúrgico (Schaefer, 2001, p. 339; Gerstenberger 2001, p. 437), feito de palavras e gestos, acompanhados de música (Bortolini, 2000, p. 600).

Esse louvor é ascendente. Inicia com o orante (Sl 146) e segue com Jerusalém (Sl 147), com o cosmos (Sl 148), e com a assembleia dos fiéis (Sl 149), para ser concluído com o louvor no templo ao som de vários instrumentos por todos os seres que vivem e respiram (Sl 150). Nesse sentido, a última série dos Salmos aleluiáticos se distingue do “*halel* pascal” (Salmos 113–118) e do “*halel* litânico” (Salmos 135–136) que proclamam os feitos salvíficos do Senhor.

¹ Os Salmos 146–150 são hinos imperativos e possuem uma moldura formada pelo uso da conclamação ‘*halelu-yah*’ (louvai o Senhor). No v. 1, de cada um desses Salmos, ocorre a raiz *hll*, cujo sentido é o louvor. Esses elementos fazem dos Salmos 146–150 o ‘*hallel* final’, ou doxologia final do Saltério” (Silveira, 2022, p. 155).

O Sl 146 abre, provavelmente, a coleção matinal do louvor entoado na sinagoga. Isto, porém, não anula, mas serve para retomar os pontos em comum com o Sl 145 (Ravasi, 1984, p. 931). Por exemplo: confiança em Deus (Sl 146,3-5; Sl 145,18-19), criador e providente auxílio dos necessitados (Sl 146,6-9; Sl 145,15-16), atento aos malvados (Sl 146,9; Sl 145,20), pois ama os justos (Sl 146,8; Sl 145,20) e reina eternamente (Sl 146,10; Sl 145,13).² Uma certeza de fé que fundamenta, anima e sustenta a vida cotidiana de quem ora e salmodia.

O espaço (Sl 146,6a) e o tempo (Sl 146,6b.10a) são a base da história (Sl 146,3-9), na qual o ser humano experimenta a sua distância ou a sua proximidade do Senhor, pelas quais são vencidas ou não as dúvidas e os pessimismos, tanto do ponto de vista antropológico (horizontal), como do ponto de vista teológico (vertical).

A proposta do presente artigo, subdividido em quatro partes, é fazer uma análise exegética do Sl 146 e verificar seus ecos na pregação e ação messiânica de Jesus de Nazaré. Do ponto de vista metodológico, as abordagens diacrônicas e sincrônicas foram combinadas, a fim de se alcançar o objetivo proposto.

1 Texto³

Louvai o Senhor!	1a	הללו־יה
Louva minha alma o Senhor!	1b	הללי נפשי אֶת־יהוָה:
Quero louvar o Senhor com minha vida,	2a	אֶסְלֶלֶה יְהוָה בְּחַיִּי
quero salmodiar ao meu Deus no meu existir.	2b	אֶזְמְרָה לֵאלֹהֵי בְעוֹדֵי:
Não confieis nos nobres,	3a	אַל־תִּבְטְחוּ בַנְדִיבִים
no filho do ser humano,	3b	בְּבָרְאֵדָם
pois não há para ele salvação.		לֹא־יֵשׂוּעַ לּוֹ תְּשׁוּעָה:
Expira seu espírito, volta ao seu solo.	4a	תִּצָא רוּחוֹ יָשָׁב לְאֶדְמָתּוֹ
Naquele dia, perecerão os seus planos.	4b	בַּיּוֹם הַהוּא אָבְדוּ עֲשָׂתָנָתָיו:

² Tiziano Lorenzin (2001, p. 536) propõe uma lista bem mais abrangente de contatos do Sl 146 com o Sl 145: elevar o louvor ao Senhor (Sl 146,1.2.10; Sl 145,2.3); os fiéis são convidados a não confiar no ser humano (Sl 146,3), que deve conhecer os feitos de Deus (Sl 145,12); enquanto o orante bendiz o Senhor diariamente (Sl 145,2), para os poderosos virá o dia em que seus planos irão perecer (Sl 146,4); o Senhor, que realiza o desejo dos que o temem (Sl 145,19), é quem fez o céu e a terra (Sl 146,6), e é quem faz justiça aos oprimidos (Sl 146,7); o Senhor mantém a sua fidelidade para sempre (Sl 146,6), para todos os que o invocam com fidelidade (Sl 145,18); endireita o encurvado (Sl 146,8; 145,14); ama os justos (Sl 146,8) que o amam (Sl 145,20); o Senhor é justo em todas os seus caminhos (Sl 145,17), mas frustra o caminho dos ímpios (Sl 146,9).

³ Tradução feita a partir do Texto Massorético Leningradense, reproduzido na Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 1977, p. 1223-1224.

Feliz quem tem o Deus de Jacó por seu auxílio;	5a	אֲשֶׁרִי שָׁאֵל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ
sua esperança está sobre o Senhor, seu Deus:	5b	שָׁבְרוֹ עַל־יְהוָה אֱלֹהָיו:
O que fez céus e terra,	6a	עָשָׂהוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ
o mar e tudo o que (está) neles.		אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם
O que guarda fidelidade para sempre.	6b	הַשֹּׁמֵר אֱמֻת לְעוֹלָם:
O que faz justiça aos explorados.	7a	עָשָׂה מִשְׁפָּט לְעֲשׂוּקִים
O que dá alimento aos famintos.	7b	נָתַן לֶחֶם לְרַעֲבִים
O Senhor é quem liberta presos.	7c	יְהוָה מַתִּיר אֲסוּרִים:
O Senhor é quem abre (olhos d)os cegos.	8a	יְהוָה! פָּקַח עֵינַיִם
O Senhor é quem ergue abatidos.	8b	יְהוָה זָקַף כְּפוּיִם
O Senhor é quem ama justos.	8c	יְהוָה אָהַב צְדִיקִים:
O Senhor é quem protege imigrantes.	9a	יְהוָה שֹׁמֵר אֶת־גֵּרִים
Órfão e viúva sustenta.	9b	יְתוֹם וְאַלְמָנָה יַעֲזֹרֵךְ
Mas o caminho dos perversos transtorna.	9c	וְנִדְרָךְ רָשָׁעִים יַעֲוֹת:
Reinará o Senhor para sempre!	10a	יִמְלֹךְ יְהוָה לְעוֹלָם
Teu Deus, Sião, de geração em geração.	10b	אֱלֹהֶיךָ צִיּוֹן לְדֹר וָדֹר
Louvai o Senhor!	10c	הַלְלוּ־יְהוָה:

2 Estrutura e gênero literário

O Sl 146 é aberto e fechado pela mesma exclamação no imperativo plural: “Louvai o Senhor!”, em geral traduzida por “Aleluia!” (vv. 1a.10c). Em forma de um solilóquio, o orante, inicialmente, dá a si mesmo a motivação para louvar o Senhor (vv. 1b-2). A base da opção do orante está na constatação diferenciada, endereçada a um sujeito na 2ª pessoal do plural: “Louvai” (vv. 1a.10c), e “não confieis” (v. 3a). O motivo é claro: os nobres não podem salvar, pois voltam ao pó de onde vieram e seus planos perecem (vv. 3-4). Isto é uma razão suficiente para chamar bem-aventurado quem busca auxílio no Senhor (v. 5a).

A referência ao “Deus de Jacó” evoca os feitos salvíficos realizados tanto em favor do patriarca como para todo o Israel. A esse Deus, o bem-aventurado deve seguir e cultuar (v. 5). Os fundamentos para a opção pelo “Deus de Jacó” estão nos feitos reconhecidos: criador que, nas dificuldades, socorre os diferentes tipos de pessoas necessitadas (vv. 6-9). Todas as ações do Senhor indicam a sua divina e eterna realza (v. 10a). Sião, monte santo sobre o qual está edificado o templo de Jerusalém, é evocado numa perspectiva perene (v. 10b).

Nota-se uma transição do invitatório para a reflexão do tipo sapiencial. A admoestação sobre a condição humana (v. 4a) contrasta com a ação do Senhor que livra das situações de adversidades e que podem levar à morte (Schaefer, 2001, p. 340). Sobressai ainda a contraposição entre os justos e os perversos (v. 8c.9c).⁴

É inegável a preferência pelo Tetragrama Sagrado, YHWH, associado aos epítetos 'El (v. 5a) e 'Elôhîm no construto (vv. 5b.10b), concedendo fluidez ao Sl 146 e evidenciando o motivo do louvor. Aos nomes estão associadas as formas abreviadas do Tetragrama, objeto do verbo louvar (vv. 1a.10c), bem como as evocações no uso dos participípios (vv. 6-9).⁵

Em síntese: um invitatório abre o Salmo (vv. 1-2); segue-se uma exortação sobre o que se deve evitar (vv. 3-4) e o que torna uma pessoa beata (v. 5), fundamentada no Senhor que é criador (v. 6a), libertador dos diversos tipos de males (vv. 6b-9), e é rei eterno de Sião (v. 10). O louvor dado ao Senhor está ancorado nas suas ações salvíficas, pelas quais revela o seu Ser providente e providente (*agere sequitur esse*).⁶

O Sl 146 pode ser classificado como hino de louvor de cunho didático-sapiencial no qual predomina a confiança no Senhor, Deus de Jacó e rei eterno, dentro de um contexto político-religioso, representado por Sião. Assim, não deixa de ter um tom exortativo (Weiser, 1994, p. 651). É por isso que o orante fala a si mesmo (v. 1b-2), antes de entoar o seu louvor talvez diante da comunidade litúrgica (vv. 1a.3a.10c), momento oportuno que ajuda a diferenciar e a qualificar o beato (v. 5), dando as razões que o levam a não

⁴ A contraposição lembra a sábia reflexão presente em Sb 1,1-6,21 (Grenzer; Fernandes, 2018, p. 13-14).

⁵ A opção pela forma verbal no participípio concede às ações um valor de presente perene (Joüon; Muraoka, 2007, § 121a) e que, de certa forma, endossam a afirmação do v. 10a: "Reinará o Senhor para sempre", dando a entender que o Senhor nunca deixará de agir em favor dos mais necessitados (vv. 6-9).

⁶ A subdivisão dos dez versículos em quatro partes é interessante (vv. 1-2: introdução; vv. 3-4: admoestação; vv. 5-9: celebração da paterna providência de Deus; v. 10: conclusão (Piacentini, 2012, p. 732). Contudo, o v. 5 merece destaque pois está em clara oposição aos vv. 3-4 e ao que é dito sobre os perversos no v. 9c. Para o orante, o Senhor não seria digno de confiança se não amasse os justos e não frustrasse os perversos (Schaefer, 2001, p. 340). Já a estrutura em sete partes, proposta por Erhard S. Gerstenberger (2001, p. 437), é bem mais pertinente, pois permite seguir a lógica interna: a) Alegria inicial (v. 1a); b) Convocação ao louvor (vv. 1b-2); c) Admoestação (vv. 3-4); d) Beatitude (v. 5); e) Hino ao Senhor (vv. 6-9); f) Desejo (v. 10ab); g) Alegria final (v. 10c). Gianfranco Ravasi propõe (1984, p. 934): abertura pelo *halleluyah* (v. 1); invitatório hallelujático (vv. 1-2); corpo do hino (vv. 3-10), subdividido em confiança no ser humano (vv. 3-4) e beatitude da confiança no Senhor (vv. 5-10), pautada nos doze atributos do Senhor, nove participípios (vv. 6-9a) e três imperfeitos (vv. 9b-10), e fechado pelo *halleluyah* (v. 10).

confiar nos nobres (vv. 3-4), mas unicamente no Senhor (vv. 6-9). Sião, como uma mãe personificada, sede do trono do Senhor, pode se ver representada em todas as gerações (v. 10b).

3 Comentário

vv. 1-2

O Senhor é o objeto do louvor e da salmodia do orante que conclama a comunidade de fé: “Louvai o Senhor” (vv. 1a.10c). O louvor do orante se torna a voz eloquente da comunidade que, diariamente, se orienta para o louvor do Senhor (Lorenzin, 2001, p. 536), talvez em um local público como a sinagoga ou o templo de Jerusalém (Bortolini, 2000, p. 600-601).

A ordem que o orante dirige a si mesmo, “Louva minha alma o Senhor”, está enraizada na livre vontade, expressa pelos verbos correlatos no coortativo: “quero louvar” e “quero salmodiar”. A vontade, iluminada pela inteligência, se orienta ao bem que deve fazer. Louvar o Senhor é o bem a ser realizado. Subjaz a essa ação uma forma concreta de praticar o amor incondicional a Deus e que tem na oração cotidiana do *shemá* a sua máxima expressão (Dt 6,4).

Dar glória a Deus é o objetivo da criação e de modo singular deve ser feito pelo ser humano, a sublime criatura de Deus, feita à sua imagem e semelhança (Gn 1,26), que aprende a colocar somente em Deus a sua confiança (Kraus, 2014, p. 813). Assim, do despertar do sono ao se deitar para dormir, os piedosos (*hasidim*)⁷ elevam ao Senhor a sua oração, que os acompanha ao longo de todas as vicissitudes do dia a dia. Desse modo, o orante não realiza um louvor pautado em formulários ou “livro de orações”, mas na própria vida e existência, onde encontra a matéria para o seu louvor. Vida que é oração. Oração que é vida.

Por certo, o orante sabe que louvar o Senhor é privilégio dos vivos, pois quem já morreu e foi para o *sheol* não poderia mais louvar (Is 38,18-19; Sl 6,6; Br 2,17; Eclo 17,27).⁸ Esse privilégio aumenta e se enriquece ainda mais na ação litúrgica e, singularmente, em quem se encontra diante do Senhor em seu templo ou compartilha a fé na comunidade sinagoga.

⁷ Gianfranco Ravasi (1984, p. 931) acredita que o Sl 146 é um canto dos “pobres do Senhor” e dos *hasidim* pós-exílicos que no Senhor encontraram a sua fortaleza diante das adversidades.

⁸ A experiência do profeta Jonas no ventre do grande peixe poderia ser uma forma literária de contradizer ou de redimensionar essa concepção, já que os que foram para o *sheol* ainda podiam ser invocados (1Sm 28,3-25). “Nota-se a mudança: das *visceras do peixe* para o *ventre do sheol*, onde, particularmente, indica o “ventre materno” (יִטְּ) (cf. Is 44,24/ 49,1/ Sl 71,6). *Sheol* é o lugar dos mortos, e só nessa passagem aparece unido ao termo *ventre* em todo o Antigo Testamento” (Fernandes, 2010, p. 15).

vv. 3-4

Depois do que o orante disse a si mesmo, se dirige à comunidade com uma forte e perspicaz exortação de cunho sapiencial que faz lembrar as duras palavras do profeta Jeremias: “Maldito o ser humano que confia no ser humano, que coloca na carne a sua força, mas do Senhor afasta o seu coração” (Jr 17,5). Máxima que se aprende com a experiência, mas nem sempre se assume como critério de vida, em particular diante das dificuldades existenciais. Ao invés de glorificar Deus nos infortúnios, muitos preferem buscar solução nos bem-sucedidos.

O afirmado vai na contramão das tentações do sucesso, poder e vida fácil, diante das quais Israel constantemente sucumbiu pelas alianças que procurou fazer com as potências circunvizinhas; por exemplo, com o Egito (2Rs 18,21; Is 30,1-17; 31,1-3; Jr 2,3; 42,1-44,30). Assim, a própria história demonstra que o conselho do orante é sábio e está repleto de sensatez.

Apesar de os nobres serem vistos como bem sucedidos por suas posses ou posição social (política, religiosa ou econômica), ou pelas instituições que criam e arvoram para si direitos divinos (Silveira, 2023, p. 156), mesmo assim continuam humanos e condicionados ao seu máximo limite: a morte (Ravasi, 1984, p. 933).

Se *status* e bens não podem salvar a própria vida (Ez 4,19; Sf 1,18), tampouco salvarão a vida dos outros. A sorte dos nobres é igual a de todos os mortais, pois não deram existência a si mesmos e quando expiram o sopro vital, *rúah*, dado por Deus, voltam ao solo do qual os seres vivos foram feitos (Gn 2,7.19; 3,19; Jó 7,7; Ecl 12,7), comparáveis à erva do campo (Sl 90,5-6; 103,15-16; Is 40,7).⁹ “A advertência contra a falsa confiança nos homens justifica-se com o conhecimento de sua transitoriedade e impotência. Ao pensar em Deus e considerar a morte, o homem toma consciência do caráter limitado de sua importância” (Weiser, 1994, p. 652).

Nada impede de se cogitar que o orante fosse um justo sofredor (Sl 73), ou uma pessoa abastada e influente, mas bem consciente de suas limitações e que buscava ilustrar a verdade existencial da condição humana. Nesse sentido, era um justo na contramão dos ímpios, a exemplo de Jó que tinha plena ciência da transitoriedade da vida, razão pela qual não apenas procurou manter uma reta conduta, mas se colocou a favor dos mais necessitados e quando

⁹ A profecia de Ezequiel, sobre os ossos ressequidos (Ez 37,1-14), permite perceber “o quanto ‘a Palavra de YHWH’ (v. 4) consegue inverter situações que, para o ser humano, normalmente significam o fim da história por ele vivida” (Grenzer, 2024, p. 264).

se encontrou na desgraça, afirmou a sua fé no seu redentor (Jó 19,25). No testamento de Matatias, pai dos filhos Macabeus, encontra-se uma referência ao Sl 146,4.

v. 5

A interjeição *'ashrê* interpela o ser humano a crer no Deus de Jacó pautado no seu agir. A tradução de *'ashrê* por feliz ou beato não indica uma qualidade do fiel, mas é uma exclamação que resulta da opção certa: crer e confiar em Deus e não em um ser humano. Nesse sentido, a interjeição desse versículo reevoca a abertura do Saltério: “Feliz (*'ashrê*) o ser humano que não anda¹⁰ no conselho dos ímpios e não se senta na companhia dos escarnecedores” (Sl 1,1).

A locução “Deus de Jacó” pode ser um apelativo arcaizante (Sl 33,12; 46,8; 144,15)¹¹, e denota a divindade assumida pelo patriarca que deu origem às doze tribos de Israel. Essa locução denota a fé do povo eleito e, ao mesmo tempo, anuncia a fidelidade de Deus às suas promessas. Por isso, o Senhor é *'emet*, base de toda a Torá, fundamento e constituição de Israel.

O ciclo narrativo sobre Jacó mostra como as vicissitudes e dificuldades sofridas foram muitas, impactantes e decisivas para forjar o caráter desse patriarca. Desde o ventre materno foi alvo de hostilidade (Gn 25,22.25-26), e essa o acompanhou ao longo de toda a sua existência (Gn 27,1-45; 29,15-30; 37,31-35). Diante das soluções humanas fracassadas, Jacó, apesar de toda a sua astúcia, aprendeu a confiar a sua vida no Deus de seus antepassados (Gn 46,2-4).

A vida de Jacó foi uma luta contínua com Deus, razão pela qual teve o seu nome mudado para Israel (Gn 33,29). Subjaz à mudança do nome tudo o que o povo eleito experimentaria ao longo da sua existência. A luta continua com Deus reflete não só os altos e baixos da história do povo eleito, mas as opções de colocar ou não a confiança em Deus e nos seus desígnios, por mais que pudessem parecer insatisfatórios. Gn 22,1-19 e 46,1-7 são bons exemplos.

¹⁰ A interjeição אֲשֶׁרֵי deriva do verbo אָשַׁר que indica o ato de seguir o caminho do reto entendimento (Pr 9,6), razão pela qual está associada à felicidade e à bênção (Gn 30,13; Ml 3,12; Sl 72,17). Nesse sentido, ser feliz ou beato tem a ver com o que o ser humano é capaz de realizar não só em seu próprio benefício, mas em particular a favor dos demais. Crer, confiar em Deus e seguir a sua Torá, sem dúvida, são as ações que tornam o ser humano feliz e abençoado, pois fundamentam a prática da justiça e do direito (Hamilton, 1998, p. 134-137).

¹¹ A designação “Deus de Jacó” evocaria o santuário central de Betel, onde estavam e se cultivavam as raízes da tradição que designava a divindade pela relação com o patriarca (Kraus, 2014, p. 812).

Com os patriarcas, aprende-se que o Deus das promessas parece ser contradito pelas crises da história, mas, na verdade, são essas crises que educaram e formaram os patriarcas a não colocar a sua esperança em seres humanos. Eis a lição vital para os filhos de Israel que, segundo a carne, descendem do patriarca Jacó. Assim, a beatitude proposta no v. 5 rege as ações que se seguem no particípio, marcando a sua assonância rítmica.¹²

vv. 6-9

A lista dos feitos do Senhor é ampla e oferece os motivos do louvor frente às situações.¹³ Sobre esses feitos, o orante baseia a sua opção pelo Senhor e a sua sábia rejeição de confiar nos poderosos. A criação é o primeiro feito evocado pelo orante, como no início da Sagrada Escritura, que denota a eficácia da sua palavra (Gn 1,1-2,4a) e do seu agir (Gn 2,4b-25). É o ponto de partida que evidencia porque o Deus da criação é o Deus da história de Israel e dos povos (Gn 14,19; 32,8). A construção do v. 6 se encontra em Dt 10,14. Céus, terra e mar evoca a cosmologia tripartida e bem testemunhada no Antigo Testamento (Gn 1,2-4a; Ex 20,11; Sl 24,1; Sb 13,1).

Além de ser um pressuposto explícito da história do Senhor com o seu povo, o v. 6 é uma confissão de fé que justifica porque o Senhor, para os filhos de Israel, é Deus salvador e libertador de tudo o que pode comprometer e eliminar a vida humana da face da terra.

Nesse sentido, o v. 6 expressa o fato originador que ajuda a perceber e a compreender todos os feitos do Senhor, isto é, a sua divina obra histórico-salvífica. Essa pode ser percebida na ordenação de todas as coisas. É cosmos e não caos. A característica pertinente e fundamental dessa história é a fidelidade imutável do Senhor às suas promessas e à sua divina palavra. Assim, o orante exalta o primeiro ato salvífico do Senhor, não só porque cria todas as coisas, mas porque as conserva em sua divina providência (Ravasi, 1984, p. 938).

Nos vv. 7-9, a lista¹⁴ dos feitos do Senhor, Deus de Jacó, prossegue e desdobra a sua ação criadora e evidencia a sua ação salvífico-libertadora.

¹² Os nove particípios mais os três verbos no *yiqtol* permitem que a litania dos atributos do Senhor chegue a doze. A última ação, “reinará”, mesmo sendo o vértice do Sl 146 compõe essa litania (Ravasi, 1984, p. 934).

¹³ De acordo com Luis Alonso Schökel e Cecilia Carniti (1998, p. 1642), é possível identificar quatro tipos de situações: “físicas: cegos e encurvados; socioeconômicas: oprimidos, famintos, prisioneiros, emigrantes; sociofamiliares: viúvas e órfãos; éticas: inocentes/honrados e culpados”.

¹⁴ Essa lista apresenta o Senhor por seu agir favorável aos necessitados e se contrapõe aos líderes humanos que governam não apenas com incompetência, mas, na maioria das vezes, buscando o próprio benefício, abandonando a justiça, se tornando perversos e pervertedores das pessoas (Schaefer, 2001, p. 340).

Ao dizer que o Senhor faz justiça aos explorados (v. 7a)¹⁵, o orante, por um lado, poderia estar evocando o sofrimento que o patriarca Jacó experimentou nas mãos do seu tio Labão por causa do seu amor por Raquel (Gn 29), ou seu medo ao encontrar seu irmão Esaú (Gn 32,4–33,17); por outro lado, teria em mente a opressão dos filhos de Israel no Egito. A astúcia, que Jacó usou para se livrar das mãos de seu tio e ao se encontrar com Esaú, antecipa a astúcia do Senhor para retirar o seu povo das mãos do faraó. É inadmissível para o Senhor a opressão do ser humano seja nas mãos de um parente seja nas mãos de um déspota detentor de poder.

É importante perceber que a justiça do Senhor não é meramente retribuidora das ações. Ao Senhor não interessa punir por punir, mas quer recriar, renovar, restaurar, reparar e reconciliar. São ações concomitantes às de criar, libertar e salvar. Sobre essas ações está pautada a “ética” do Senhor na Torá e o que espera dos filhos de Israel. Nesse sentido, a felicidade para o ser humano não se diferencia da sua busca por autorrealização pautada no bem, na justiça e na verdade que concretizam a vontade expressa em Lv 19,2 (“Sede santos porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou Santo”), como integridade na busca e realização do bem supremo: o amor.

Ao dizer que o Senhor dá alimento aos famintos (v. 7b)¹⁶, o orante poderia ter em mente todas as situações de escassez que se abateram sobre Canaã e que poderiam comprometer a vida dos patriarcas (Abraão: Gn 12,10-20; Isaac: Gn 26,1-11; José-Jacó: Gn 41,1–47,31) e de seus descendentes. Em todas essas ocasiões, o Egito, novamente, fica em evidência como recurso para se livrar da escassez. A maior prova, porém, de que o Senhor dá alimento aos famintos ocorreu, segundo a narrativa exodal, durante o tempo de permanência

¹⁵ O substantivo plural עֲשֻׂקִים, derivado da raiz עֲשַׁק, evoca o uso do poder de forma déspota e autoritária, com o intuito de oprimir, sobrecarregar e explorar, violando a dignidade do ser humano, em particular dos empobrecidos ou dos que foram reduzidos ao estado de pobreza. Pr 14,31 afirma que quem oprime um pobre insulta o Criador, mas o honra quem usa de compaixão para com o necessitado. Lv 19,13 proíbe Israel de praticar a opressão contra o próximo, roubar ou reter o salário do trabalhador. Dt 24,14 proíbe que um pobre assalariado do povo seja oprimido, inclusive o migrante estrangeiro. É perverso quando um pobre oprime outro pobre (Pr 28,3). O Sl 103,6 afirma que o Senhor faz justiça aos oprimidos e o Sl 105,14 diz que o Senhor não permitiu que seu povo fosse oprimido (Allen, 1998, p. 1186-1187).

¹⁶ O adjetivo masculino plural רָעִיבִים, derivado da raiz רָעַב, diz respeito à fome que, junto à sede, vestes e moradia, pode ser considerada uma necessidade básica do ser humano. A fome podia surgir como consequência da seca (1Rs 17,1–18,46), de guerras (Jz 6,11), e da preguiça (Pr 19,15). Dt 8,3 lembra que o Senhor fez com que os filhos de Israel tivessem fome no deserto, a fim de aprender que o ser humano não vive apenas de alimento, mas de tudo o que procede da boca do Senhor (Mt 4,4; Lc 4,4). Nessa mesma direção, Am 8,11 afirma que a maior fome que o povo sentirá será a de ouvir a Palavra do Senhor (William, 1998, p. 1436-1437).

no deserto. Os filhos de Israel não apenas sobreviveram à escassez de água (Ex 17,1-7; Nm 20,1-11) e de alimento (Nm 11,4-23.31-35), mas continuaram fecundos e se multiplicaram (Gn 1,28; 9,1), como indicam os recenseamentos (Nm 1,20-47; 3,14-38; 26). Só o Senhor pode garantir a vida, onde a vida, humanamente dizendo, não tem como existir: o deserto da existência.

Ao dizer que o Senhor é quem liberta presos (v. 7c)¹⁷, o orante poderia ter em mente inúmeras pessoas do seu povo: Ló, sobrinho de Abraão, feito prisioneiro com sua família (Gn 14,12-16); José, retido, despido e vendido por seus irmãos (Gn 37,12-36), preso por não cometer adultério (Gn 39), mas exaltado pela graça de Deus aos olhos do faraó (Gn 40,1-41,57); Sansão, após ter sido traído por Dalila (Jz 16,4-31); os filhos de Israel, reduzidos a trabalhos forçados no Egito (Ex 1,8-22; 5,6-18); o profeta Miqueias, preso por predizer o fracasso da campanha bélica de Acab (1Rs 22,24-28); Jeremias que também foi colocado diversas vezes em confinamento (Jr 32,2; 37,21; 38,28). Talvez, a prisão mais longa tenha sido a do rei Jeconias (Joaquin) que, após trinta e sete anos, foi libertado e exaltado acima dos demais reis detidos em Babilônia (2Rs 24,8-17; 25,8-12; 26-30; Jr 40,1-44,30). Ao lado desse rei, todos os que foram levados para o cativeiro nas três deportações para Babilônia (597; 587; 582 a.C.). A história, portanto, testemunha que o Senhor salva libertando e liberta salvando, ações que fundamentam e alimentaram fortemente a expectativa messiânica (Ravasi, 1984, p. 939).

Ao dizer que Senhor é quem abre os olhos dos cegos¹⁸, o orante evocava um mal que acometia as pessoas tanto de forma física como figurada. Isaac (Gn 27,1), o sacerdote Eli (1Sm 3,2) e o vidente Aías de Siló (1Rs 14,4)

¹⁷ O participio passivo plural אֶסְרִים, derivado da raiz אָסַר, indica quem está amarrado, preso, armado para uma batalha ou ligado a um voto ou juramento. No geral, o sentido é o de restringir a liberdade de indivíduos ou povos. “O ato de aprisionar é muitas vezes mencionado no AT, o que mostra que esta era uma forma de punição comum entre os israelitas e as nações estrangeiras (Gn 40,3; 42,19; Nm 15,34; 1Rs 22,27; Jr 37,15.21). Entre os hebreus não havia prisões propriamente ditas até provavelmente o período pós-exílico. Na Assíria e no Egito essas construções existiam. Em Israel, certos quartos ou fossos ligados ao palácio real ou à casa de oficiais da corte serviam para tal finalidade” (Feinberg, 1998, p. 102-103).

¹⁸ A palavra עֵוְרִים, masculino plural de עֵוֵר, pode ser usada como adjetivo ou substantivo. O verbo denominativo עֵוַר significa cegar e ocorre tanto para indicar a cegueira física (2Rs 25,7; Jr 39,7; 52,11), como metafórica (Ex 23,8; Dt 16,19). Uma pessoa, na condição de cego, tornava-se vulnerável. Por isso, quem extraviasse um cego era considerado maldito (Dt 27,18), e quem violasse a aliança podia ser punido com a cegueira (Dt 28,28-29). Israel, suas sentinelas e os falsos profetas, de forma metafórica, foram declarados cegos (Is 42,19; 43,8; 56,10; 59,10; Lm 4,14). Contudo, o Senhor prometeu retirar a cegueira de seu povo (Is 29,18; 35,5; 42,7.16), o que impedia de ver a verdade. Segundo Jr 31,8, cegos estariam dentre os repatriados de Babilônia (Shultz, 1998, p. 1094-1095).

experimentaram a “cegueira” senil. Segundo Lv 21,18, a cegueira impedia o exercício do sacerdócio e um animal cego não podia ser oferecido ao Senhor (Dt 15,21). Nabucodonosor mandou vaziar os olhos de Sedecias (2Rs 25,7).

A cura de uma cegueira é rara no Antigo Testamento.¹⁹ O caso de Tobit é o mais contundente (Tb 2,9-10). O fel de um peixe foi usado sobre os olhos de Tobit por seu filho Tobias e assim recuperou a visão (Tb 11,1-8). A Torá prescreve a benevolência a ser praticada ao cego e condena quem colocasse obstáculos diante dele (Lv 19,14; Dt 27,18). Jó lembra que procurava ser os “olhos para o cego” (Jó 29,15). O Senhor, que fez brilhar a luz no meio das trevas (Gn 1,2-5), é quem não apenas devolve aos cegos a visão, mas é quem ilumina o ser humano para que veja a realidade com clareza, reconhecendo a sua presença e ação no mundo.

Ao dizer que o Senhor ergue os abatidos²⁰, o orante poderia ter em mente os aflitos que não têm em quem se apoiar para se endireitar, a não ser no Senhor (Sl 145,14). Alguns estão curvados de forma física, devido à dureza da vida, de uma existência sofrida por trabalhos forçados (Ex 1,11; 2Rs 5,27); outros estão abatidos sob o peso das injustiças familiares, sociais e religiosas, ou ainda porque são vítimas de inimigos (Sl 57,7). Há quem se deixa abater para reparar erros cometidos (Mq 6,6), e quem se curva para chamar a atenção de Deus, mas não abandona suas injustiças (Is 58,5).

O orante, ao dizer que o Senhor ama justos²¹, foca em quem conhece e põe em prática a Torá, por meio da qual demonstra o amor pela justiça. Não está falando de uma classe específica de pessoas, como reis, governantes, sacerdotes, profetas, escribas etc. Os justos são revelados diante das adversidades e das provações (Eclo 2,5). Seu comportamento é o que mais agrada ao Senhor. Para os justos, importa viver próximo do Senhor e distantes da impiedade e das injustiças. Os justos são amados e protegidos pelo Senhor, porque ele ama a justiça e detesta a maldade (Sl 11,7; 33,5; 99,4; 145,17-20).

¹⁹ Ao lado da restituição da audição aos surdos, esperava-se o dom da visão aos cegos (Is 29,18; 35,5; 42,7.18).

²⁰ O verbo geminado כָּפַף (no particípio masculino plural, deriva da raiz כָּפַף, e significa “dobrar”, “curvar”, razão pela qual poderia explicar a posição das mãos abertas e voltadas para cima, como para a oração, para receber, pegar ou pedir algo (Archer, 1998, p. 743).

²¹ Do substantivo יָדָשׁ (“justiça”, “retidão”) deriva יָדָשׁ (“justo”, “legal”, “reto”) e o verbo denominativo יָדָשׁ (“ser justo”, “ser reto”). O Senhor, justo e reto no seu agir (Sl 145,17), é o modelo a ser seguido. Quem serve ao Senhor com retidão é justo (Ml 3,18). Nesse sentido, Jó figura como exemplo (Jó 29,12-16; 31,32) e concretiza o que faz o justo (Sl 37,21b). A justiça do Senhor se revela nas suas ações libertadoras e salvíficas (Is 45,21; 51,5-6; 56,1; 62,1). A Torá tornou-se o fundamento da conduta ética dos filhos de Israel (Stigers, 1998, p. 1261-1266).

Quando, nos Salmos, o orante fala de “minha justiça” (Sl 7,9; 17,1; 18,21; 26,1-6), não o faz como uma pretensão, mas porque tem a certeza de pertencer ao povo ao qual o Senhor concedeu a graça de participar da sua própria justiça.

A certeza de que o Senhor é quem protege imigrantes²² permite ao orante não esquecer a origem do seu povo, como declarada em Dt 26,5: “Meu pai era um arameu que estava para morrer, desceu ao Egito e foi imigrante ali com poucos, mas ali se tornou um povo grande, forte e numeroso”. A história dos filhos de Israel atesta que, em nenhuma de suas fases – dentro ou fora de Canaã –, eles foram um povo isolado, mas estavam em constante contato ou contraste com reinos e povos circunvizinhos. A hospitalidade dada ao imigrante era sinal dessa proteção (Jz 19,15-21), pois podia ser sinal da acolhida do próprio Deus (Gn 18,1-16).

O patriarca Abraão e o líder Moisés atestam, em suas vidas, o sentido e o valor que recaem sobre a condição de imigrante. Na ordem de Deus a Abraão, a imigração tem a ver com uma terra à qual não se estava ligado por nascimento (Gn 12,1). A fé de Abraão, como obediência a Deus, tornou-se, pela narrativa, a base para o chamado e missão de Moisés, que nasceu e cresceu no Egito (Ex 2,1-15a), mas migrou como fugitivo para Madiã (Ex 2,15b-22), até ser envolvido no projeto libertador para os filhos de Israel oprimidos no Egito (Ex 3,1-4,18).

Nesse sentido, o êxodo do Egito é uma via de retorno para a terra de Canaã, prometida aos patriarcas. Assim, os filhos de Israel, diante e em relação aos estrangeiros e imigrantes, não poderiam esquecer tanto a sua origem como as condições nas quais se encontravam quando foram libertos. O orante, então, sabe que o Senhor está sempre disposto a proteger o imigrante que, distante da sua terra e da sua parentela, estava exposto a diferentes formas de adversidades (basta pensar nas diásporas). Disto deriva a proibição legal de afligir ou de oprimir os imigrantes, mas deve-se cuidar deles (Ex 22,20; Dt 10,18; 14,29; 24,14-18), pois estão em uma situação de vulnerabilidade frente a quem é nativo do território (Grenzer, 2022, p. 145).

Essa vulnerabilidade continua enfatizada na ação do Senhor que sustenta o órfão e a viúva. Estes, com os imigrantes, são as três categorias de

²² O verbo *gûr* significa “ser forasteiro”, “ser peregrino”, “morar como imigrante”, “viver como estrangeiro”. De *gûr* deriva o substantivo *gêr*: “forasteiro”, “peregrino”, “imigrante”, “estrangeiro” (Konkel, 2011, p. 811-813). A figura do *gêr*, além do Sl 146,9, também é citada nos Salmos 39,13 (apelo a favor da acolhida e hospitalidade); 94,6 (denúncia da indiferença, maus tratos e homicídios); 119,19 (apelo para o direito dado imigrante), nos quais o Senhor é invocado como auxílio, proteção e salvação (Silveira, 2022, p. 159-160).

dependentes de Deus (Ml 3,5). A falta do pai/esposo podia ser ocasionada por vários fatores, em particular os trabalhos forçados e as guerras. Sem ter quem sustentasse a casa, segundo o modelo bíblico, o órfão e a viúva podiam se encontrar em uma condição deplorável. Apesar da legislação prever a proteção contra as injustiças aos órfãos e as viúvas (Ex 22,21-23; Dt 10,18; 24,14-18; Sl 10,14.18), na prática eram negligenciadas. O livro de Rute atesta uma exceção. Por causa disso, os profetas foram seus defensores (Is 1,17; Jr 7,6; 22,3; Zc 7,10). Não à toa, entre as falas de Jó, um não hebreu (Jó 1,1), encontra-se, em sua defesa, a caridade feita aos órfãos e às viúvas (Jó 29,12-13; 31,16-17).²³

Para fechar a lista dos participípios, o orante afirma que o Senhor transtorna o caminho dos perversos²⁴, isto é, de quem não põe em prática a Torá e, portanto, não age, como o Senhor, a favor dos necessitados. Os perversos são a antítese dos justos (v. 8c).²⁵ As ações de ambos são consideradas mais em sentido salvífico que moral (Schaefer, 2001, p. 340). Se o Senhor não salvasse os justos e não frustrasse os planos dos perversos, não estaria mantendo, como no Sl 1,6, a própria palavra e o conhecimento que tem do caminho dos justos e dos perversos (Lorenzin, 2001, p. 537). O Senhor não se compraz com a morte do ímpio, mas quer que se converta e viva (Ez 18,23.32). Por isso, desde a vocação, responsabilizou Ezequiel sobre os efeitos positivos ou negativos no exercício do seu ministério profético (Ez 3,16-21).

A perversão das ações tem início na mente e no coração do ser humano que não vive de acordo com a justiça e o direito. O orante sabe que as leis, estatutos e mandamentos, dados pelo Senhor, seu Deus, tinham a função de instruir e de formar os filhos de Israel, a fim de que a sua conduta fosse íntegra e reta. Por isso, quem segue um caminho contrário à vontade do Senhor, expressa em sua Torá, se torna perverso (1Rs 8,32; Pr 17,15; Dn 11,32; 12,10).

²³ Os livros de Rute, Judite e Ester chamam a atenção. Rute ficou viúva na terra de Moab, foi residir como imigrante em Belém e se tornou a bisavó do rei Davi. Judite era uma rica viúva que, em meio ao desespero do seu povo, se dispôs a enfrentar o ímpio Holofernes. Ester era órfã e imigrante, mas se tornou a rainha do império Persa. Nos três casos sobressai a astúcia feminina, pela qual Deus usou quem era dependente dele para salvar o seu povo.

²⁴ O verbo *שָׁרָה* (“ser perverso”, “agir perversamente”) é denominativo do substantivo *שָׁרָה* (“erro”, “perversidade”). “Em contraste com *tsdq*, a raiz denota o comportamento negativo de pensamentos, palavras e ações más, um comportamento contrário não somente ao caráter de Deus, mas também hostil à comunidade e que, ao mesmo tempo, revela a falta de harmonia e a agitação existentes no interior do homem” (Livingston, 1998, p. 1457).

²⁵ Não é difícil de se perceber que, segundo a narrativa bíblica em Gn 3, a desobediência dos progenitores da humanidade redundou em desequilíbrio notório na perversidade de Caim contra o seu irmão Abel (Gn 4,1-16) e que se alastrou, redundando não só no dilúvio, mas na recriação da humanidade e dos animais sobre a terra (Gn 6-9). Desse momento em diante, tem início o projeto salvífico de Deus para restabelecer a justiça pela obediência.

Salomão, na sua oração pela inauguração do templo (1Rs 8,47), falou do pecado contra o Senhor e das consequências (entrega aos inimigos e o exílio de Canaã), mas pediu que, se houvesse conversão e confissão sincera das perversidades, o Senhor agisse com compaixão.

O profeta Jeremias, diante das grandes calamidades, elevou um lamento ao Senhor, pelo qual descreveu a desgraça que se abateu sobre os profetas e sacerdotes. Ao se incluir no reconhecimento das faltas, fez uma profissão de fé fundamentada na própria aliança que estava sendo violada (Jr 14,17-22). Algo semelhante se encontra na oração penitencial de Dn 9,3-19.

Subjaz a esses exemplos a consciência do orante de que sem a intervenção do Senhor, frustrando os planos dos perversos, até os que buscam ser justos, em particular os necessitados, poderiam vacilar na fé e se deixarem levar pela impiedade (Stadelmann, 2015, p. 664). Em si, a frustração causada aos perversos pelo Senhor é uma atitude paterna que visa a correção e não a eliminação deles (Piacentini, 2012, p. 732), pois, como afirmado acima, o Senhor não tem prazer na morte do ímpio, mas quer que se converta e viva.

v. 10

A ação de reinar funciona como coroa das ações que foram descritas (Bortolini, 2000, p. 601). A noção de que o Senhor é rei e reina é fortemente presente no Saltério.²⁶ Subjaz à noção da realeza divina a experiência que os filhos de Israel fizeram da realeza humana entre os povos circunvizinhos. Existe, porém, um diferencial: A realeza humana frustra, a divina não.

Dt 17,14-20 prevê a possibilidade de os filhos de Israel constituírem sobre si um rei. Jz 8,22-23 apresenta a recusa de Gedeão em ser eleito rei e deixa claro que o Senhor é quem governa. Na sequência, Abimelec, filho de Gedeão, se impôs pela violência como rei, mas fracassou (Jz 9). Enquanto um rei não foi constituído, o povo viveu uma espécie de “anarquia” (Jz 17,6; 18,1; 19,1; 21,25), e sob a condução de juízes, até que o pedido por um rei fosse feito pelos líderes tribais a Samuel. O critério usado foi: “institui para nós um rei que seja nosso juiz, como todos os povos” (1Sm 8,5). Tal pedido não foi bem aceito por Samuel e, ao invocar o Senhor, ouviu: “Escuta a voz do povo, a tudo quanto te digam, porque não é a ti que rejeitam, mas a mim, para que eu não reine sobre eles” (1Sm 8,7).

A história da monarquia em Israel está “documentada” a partir de 1Sm 10 e prossegue até 2Rs 25,30. Se, em um primeiro momento, o rei foi aceito

²⁶ Sl 10,16; 29,10; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1.

pelo Senhor, no caso de Saul (1Sm 10,24), e, no caso de Davi, foi escolhida sua (1Sm 16,12-13); de Salomão, em diante, a realeza se tornou dinástica para o Reino do Sul, baseada nas promessas contidas em 2Sm 7,1-17. Sob o aspecto da escolha, porém, o Reino do Norte oferece exceções, pois o Senhor escolheu Jeroboão por intermédio de Aías (1Rs 11,29-30), escolheu Jeú, filho de Namsi, por intermédio de Elias (1Rs 19,16), e escolheu Jeú, filho de Josafá, por intermédio de um jovem profeta do grupo de Eliseu (2Rs 9,1-10). Essas escolhas, porém, tem a ver com a eleição da casa de Davi.

Se a soberania do Senhor, no Antigo Testamento, é atestada, como ocorria no Antigo Oriente Próximo, onde os deuses são reis e os escolhidos como reis são seus representantes; em Israel, tal perspectiva já aparece em 2Sm 7,14; nos Salmos 2,7; 78,65-72; 132,11-18 como adoção filial, mas segundo Jr 8,19 e o Sl 48,3, o Senhor é o rei sobre Israel. Após a queda da monarquia, o tema da realeza do Senhor manteve toda a sua importância (Is 52,7; Zc 14,9; Sl 93; 96-99), e ganhará maiores proporções na relação entre reino e reinado, isto é, não tanto como lugar, mas como conduta de vida pela obediência incondicional ao Senhor.

A perspectiva da obediência, subjacente ao v. 10, está associada ao tema da sublimidade de Sião, muito presente nos Salmos.²⁷ O Senhor ungiu o seu eleito em Sião (Sl 2,6; 110,2), monte onde se elevam louvores ao Senhor (Sl 9,12.15; 65,2; 147,12), pois nele habita e colocou o seu Nome (Sl 74,2; 76,2; 78,68; 102,22; 135,21), e de onde emana a sua providência (Sl 14,7; 20,3; 53,6; 69,35), motivo de sua glória (Sl 48,3.12-13; 50,2; 99,2; 102,16), de seus benefícios (Sl 51,20), de seu amor (Sl 87,2.5), de sua justiça (Sl 97,8), de sua compaixão (Sl 102,14), da saudade dos exilados (Sl 137,1.3). Razões pelas quais se peregrina ao monte Sião (Sl 84,8), pois há neste: confiança (Sl 125,1); regresso dos exilados (Sl 126,1); bênção (Sl 128,5; 133,3; 134,3); confusão para os que odeiam (Sl 129,5); eleição da divina habitação (Sl 132,13), onde Israel se alegra e seus filhos se rejubilam no seu Rei (Sl 149,2).

Com base nessas acepções, pode-se dizer que o orante professa a sua fé na presença do Senhor em Sião. Neste e deste lugar, o Senhor reina onipotente sobre toda a terra como grande e soberano rei, cercado pelo seu divino conselho

²⁷ Os profetas atestaram as tradições de Sião, enfatizando a presença do Senhor (Is 8,18; 24,23; Mq 4,7; Zc 2,14; 8,3; 9,9), e o chamado à conversão (Is 64,9; Jr 3,14; 50,5), a fim de que Sião não fosse alvo de maldições (Jr 26,18). Contudo, os profetas sempre manifestaram a esperança de restauração (Is 1,27; 35,10; 51,3; 52,1.8; 62,11; Jr 31,12; Jl 2,23; 3,5; Ab 1,17.21; Mq 4,8; Zc 1,17). Ezequias, mesmo tendo contemplado a glória do Senhor que deixou o templo de Jerusalém (Ez 10,18-22), entreviu que seu trono seria restaurado (Ez 43,7).

(Sl 89,6-9). O rei terreno, como vassalo do Senhor, exemplificava com sua vida e conduta a justiça do Senhor, razão pela qual esse rei tinha que confiar no Senhor (Is 7-8; 36-37; 2Rs 18-19; Jr 26,18-19) e ser justo (Sl 89,15.29-34). A proteção aos menos favorecidos ocorria, em particular, pelo enfrentamento dos poderosos. É o que se encontra nos vv. 6-9 atribuído ao Senhor, mas que devia ter sido o projeto de vida dos reis em Israel. É uma responsabilidade moral que o rei tinha na administração da justiça. Por isso, os profetas insistiram na obediência incondicional ao Senhor (Is 33,13-16; Mq 3,8-12).

A ação providente de Deus a favor do seu povo, em particular aos mais necessitados, é prova da sua fidelidade às promessas patriarcais e à aliança estabelecida no Horeb/Sinai, pela qual fez do povo liberto do Egito um reino de sacerdotes e uma nação santa (Ex 19,5-6).

A entrada, conquista e vida na terra de Canaã eram, por um lado, o cumprimento dessas promessas, mas, por outro lado, exigiam do povo obediência e fidelidade à aliança.²⁸ É o que se depreende de vários textos (Dt 4,9-14; 5,32-6,13), base da renovação da aliança nas estepes de Moab (Dt 28,69-30,20) e em Siquém (Js 24,1-28). A instituição da monarquia, que sucedeu o período de instabilidade dos juizes, deveria ter sido, de modo particular, um elemento promotor da obediência e da fidelidade, mas, apesar da eleição da casa de Davi e da concepção messiânica derivante, essa instituição também fracassou tanto na vertical como na horizontal. Por não obedecer fielmente ao Senhor, não promoveu a justiça e o direito, em particular aos mais necessitados que viviam na miséria por causa dos que buscavam o sucesso, poder e vida fácil, acreditando que esses seriam sinas da bênção e da retribuição divina.

Esta perspectiva ruiu e foi acentuada na experiência do exílio em Babilônia e na conseqüente destruição de Jerusalém, capital do Reino do Sul, e do seu templo. Foi a perda de tudo o que se acreditava ser bênção. Os males continuaram acentuados nas dominações que se seguiram após o repatriamento sob persas, gregos e romanos. Assim, o clamor por libertação sempre foi uma constante entre os *ḥasîdîm* que buscavam guardar a aliança (Dt 7,9; Sl 25,10) e esperavam a intervenção do Senhor Deus através do envio do seu messias.

²⁸ Obediência e fidelidade são o antídoto para o que fizeram os progenitores em Gn 3 e que resultou na perda da graça original que deveria ser transmitida aos descendentes. Por meio dessas duas virtudes, o Senhor buscava resgatar, em cada ser humano, a liberdade perdida. Esta é uma “chave de leitura do Antigo Testamento” aplicada aos personagens bíblicos. Contudo, a liberdade, antes de ser novamente doada por Cristo, com Cristo e em Cristo em sua vida e ação derradeira na cruz, foi plenamente vivida por Ele que, livremente, fez da vontade de Deus Pai o seu alimento para consumir a obra que lhe foi confiada (Jo 4,34; 6,38-40; 17,4; 19,30; Hb 5,7-10).

4 Ecos na ação messiânica de Jesus Nazaré

Jesus é o *hasíd* e o orante por excelência; fez da sua vida e ministério um perene louvor a Deus. A busca constante por momentos íntimos e longos de oração atestam que a sua vida e ministério estavam pautados na sua íntima e profunda comunhão de vida com Deus Pai na unção do Espírito Santo.²⁹ Essa comunhão ininterrupta com Deus se expressava no seu modo pessoal de se relacionar com o ser humano, em particular a favor dos mais necessitados.

As categorias de pessoas oprimidas, apresentadas no Sl 146, estão na condição passiva, resultando quer como objeto da falta de atenção de quem poderia socorrer, quer da providência do Senhor, com a qual só podiam contar. Nesse sentido, a fé do orante é conhecimento empírico aurido dos feitos do Senhor que derruba os poderosos e eleva os humildes que nele esperam e confiam (1Sm 2,1-10; Lc 1,45-55). É o contraste entre quem põe a sua confiança em si mesmo e nos seus bens, com quem, plenamente, coloca a sua total confiança no Senhor. Jr 17,5b.7 exemplifica o contraste entre o maldito e o bendito. Jesus, na parábola do rico, que entesourou para si mesmo (Lc 12,16-20), evidenciou como os projetos humanos perecem diante de Deus.

Subjaz às situações dos mais necessitados a presença e ação do Senhor que assume o cuidado que deveria ser a prioridade dos que receberam o encargo de governar. Nesse sentido, a justiça feita aos oprimidos aparece clara no projeto messiânico que Jesus apresentou na sinagoga de Nazaré (Lc 4,18-19 citando a profecia de Is 61,1-2a), após ter recebido o batismo de João, porque veio para cumprir toda a justiça (Mt 3,15). Esse projeto foi deixado como legado aos discípulos e como critério de reconhecimento do autêntico discipulado (Mt 25,31-46).

Jesus, antes de iniciar o seu ministério público, venceu as tentações do sucesso, do poder e da vida fácil (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), e que sintetizam todas as formas de seduções que o Maligno coloca diante do ser humano para o desviar do projeto original de Deus. A ação messiânica de Jesus foi pautada na confiança filial a Deus. Por isso, não recuou diante de escribas, fariseus, saduceus, mestres e doutores da lei que questionaram o seu ensinamento ou o seu comportamento (Mc 2,1-3,6.22-30; 7,1-23).

Jesus endossou o ensinamento do orante (Sl 146,3-4) quando afirmou: “O espírito é que vivifica, a carne nada alcança. As palavras que eu vos disse

²⁹ Mt 14,22; 11,25; 15,36; 26,37-39; 27,46; Mc 1,35; 6,45-48; 8,6; 14,33-36; 15,34; Lc 5,16; 6,12-14; 9,18; 10,21; 21,37; 22,17.19.41-42; 23,34.46; Jo 6,11; 11,41-42; Hb 5,7.

são espírito e vida” (Jo 6,63). A fé não se baseia em obras humanas (potências políticas, militares, econômicas e religiosas), mas no Espírito de Deus que comunica vida a todo o que nele crê.

Jesus acompanhou o seu ministério público com sinais taumatúrgicos³⁰ que, como Bom Pastor (Jo 10), favoreceram: famintos (Mt 14,13-21; 15,29-39; Mc 6,30-44; 8,1-10; Lc 9,10-17; Jo 6,1-15), leprosos (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16; 17,11-19), surdos (Mt 9,32-34; Mc 7,31-37; Lc 11,14-15), cegos (Mt 9,27-31; 12,22; 20,29-34; Mc 8,22-26; 10,46-52; Lc 18,35-43; Jo 9,1-41), paráliticos e encurvados (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; 13,10-17; Jo 5,1-16), órfão e viúvas (Mc 12,41-44; Lc 7,11-17; 21,1-4).

Tais ações favoráveis permitem perceber como Deus ergue os abatidos (Sl 146,8), e ajudam a penetrar no sentido que se encontra no convite feito por Jesus: “Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos darei descanso! Tomai meu jugo e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e encontrareis repouso para vossas vidas, pois meu jugo é suave e meu fardo, leve!” (Mt 11,28-29).

Ao lado dessas ações, os exorcismos (Mt 5,1-20; 8,28-34; 9,32-34; 17,14-20; Mc 1,21-28; 5,1-20; 9,14-29; Lc 4,31-37; 8,26-39; 9,37-43) atestavam que a autoridade exercida por Jesus não só ia além da superação dos males visíveis, mas agia na “causa” das opressões físicas, espirituais e morais: o aprisionamento na desobediência a Deus e à sua vontade. Nesse sentido, Jesus concretizou a vitória anunciada em Gn 3,15. O perdão dado aos pecadores é, sem dúvida, ação que levanta quem caiu (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; 15,11-32).

Enfim, a realeza eterna do Senhor, Deus de Sião (v. 10) foi atribuída a Jesus de Nazaré, em perspectiva davídica, por Natanael (Jo 1,49), pelos que o procuraram para fazê-lo rei após a multiplicação dos pães e dos peixes (Jo 6,15), pelos que o aclamaram ao entrar em Jerusalém (Jo 12,13), no diálogo com Pilatos (Jo 18,36-38), pela inscrição que mandou colocar sobre a cruz (Jo 19,19-22) e pelos discípulos que o indagaram após a ressurreição (At 1,6).

Ecoss da realeza de Jesus Cristo se encontram em 1Cor 15,25 e Ap 19,6. Como o Senhor reina em Sião, Jesus Cristo reina em sua Igreja e, por esta, alcança o mundo inteiro pela fé, esperança e caridade. Sob essa perspectiva, “Sião pode simbolizar a Igreja terrestre e celeste” (Alonso Schökel; Carniti, 1998, p. 1644).

³⁰ As ações taumatúrgicas realizadas a favor dos mais necessitados aparecem sintetizadas nos sumários (Mt 4,23-25; 11,4-6; Mc 1,32-34; 3,7-12; Lc 4,14-15).

Considerações finais

O projeto de Deus confrontado com os projetos do ser humano podem estar tanto na linha da oposição como da realização. Segundo a narrativa bíblica, é um confronto que foi aberto a partir do momento em que o ser humano decidiu não ouvir e obedecer a voz do Senhor Deus. Pelo prosseguimento da divina revelação, esse confronto, atenuado em certos personagens do Antigo Testamento, alcançou plenitude em Jesus de Nazaré por sua obediência incondicional a Deus Pai e à sua vontade, pois Jesus, Cristo e Filho de Deus, é o fim/finalidade da Torá para a justificação de todo aquele que crê (Rm 10,4).

Contudo, enquanto Jesus Cristo não for tudo em todos, isto é, superação de todas as formas de divisão (Cl 3,11), a humanidade ainda continuará sofrendo com esse confronto, pois reluta a pensar como Deus pensa (Is 55,8), a querer como Deus quer (Os 6,6; Ez 18,23.32; 1 Tm 2,4) e a agir como Deus age (Is 58,6), isto é, reluta em aceitar ser o que foi criado para ser: imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), reconfigurada no Mistério Pascal de Jesus Cristo.

Na adesão a Deus e ao seu projeto salvífico, o ser humano experimenta a vida renovada que gera a realidade socioeclesial mais justa e fraterna, pois busca eliminar a opressão, a fome, a prisão, a ignorância (“cegueira”), os fardos insuportáveis sobre os abatidos, e a exploração dos mais frágeis (imigrantes, órfãos e viúvas). Em outras palavras, a prática da justiça e do direito não deve existir, simplesmente, para prender, julgar, condenar e punir o culpado, mas para recriar, restaurar, reerguer, renovar e restaurar a vida sobre a face da terra e as relações humano-divinas, promovendo a verdade que liberta de todas as formas de injustiças.

Quem não se coloca do lado de Deus e do seu amor salvífico promove o caos socioeclesial, mas quem o ouve e obedece, promove a harmonia que gera vida socioeclesial. Se para o orante, a origem dos males está nas injustiças praticadas pelos poderosos, que arrogam para si direitos inalienáveis que pertencem a todos, a reversão está na confiança filial a Deus que é justo e em seu Unigênito Filho, Jesus de Nazaré, que reorientou a humanidade para o reinado do amor que promove a vida onde parece só haver situações que levam à morte.

Tudo o que o amor é capaz de gerar no mundo encontra-se na oração do Pai Nosso, ensinada por Jesus aos seus discípulos. Atesta que a união filial com Deus é a fonte da libertação do Maligno. A única hostilidade, que deve ser gerada e mantida nos fiéis, é a aversão a todas as formas de injustiças que corrompem o bem, eliminam a liberdade e causam dor, sofrimento e morte no mundo. Nisto se experimenta a soberania de Deus por sua fidelidade ao

seu projeto de amor salvífico para além da remissão dos pecados, pois quer a plenitude da sua sublime criatura pela divina filiação no seu Unigênito Filho.

A certeza do amor de Deus, universal e infalível, promove o constante contato do fiel com o Sl 146, pois, neste, encontra imediata aplicação para as diversas circunstâncias às quais está continuamente exposto. Ancorar-se no amor de Deus é alimentar a esperança de que o mal nunca levará a melhor sobre o bem, de que a mentira não se sobrepujará a verdade e que os ímpios não prevalecerão sobre os justos, pois o Senhor reina eternamente.

Referências

ALLEN, Ronald B., “אֶשְׂקָ” (*‘āshaq*), n. 1713. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1186-1187.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecilia. *Salmos II* (Salmos 73-150). São Paulo: Paulus, 1998.

ARCHER, Jr, Gleason L. “כִּפֵּי” (*kpp*), n. 1022. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 743.

BORTOLINI, José. *Conhecer e rezar os Salmos – comentário popular para nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2000.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

FEINBERG, Charles L. “אָסַר” (*āsar*), n. 141. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 102-104.

FERNANDES, Leonardo Agostini. *Jonas*. São Paulo: Paulinas, 2010.

GRENZER, Matthias. Imigrante com Deus. Uma autocompreensão de quem reza nos Salmos. In: DIAS, Elizangela Chaves; FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). *Bíblia e Migração. Experiência Humana e Salvífica*. Brasília: CSEM/CLAR, 2022, p. 137-150.

GRENZER, Matthias. Profetiza! (Ez 37,1-14). In: SILVANA, Zuleica Aparecida. *Livro de Ezequiel*. São Paulo: Paulinas, 2024, p. 257-275.

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. *Mês da Bíblia 2018. Para que n’Ele nossos povos tenham vida – Sabedoria 1,1-6,21*. Brasília: Edições CNBB, 2018.

HAMILTON, Victor P. אָשַׁר (*‘āshar*), n. 183. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 134-137.

JOÛON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. *Gramática del Hebreo Bíblico*. Villatuerta (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2007.

KONKEL, August H. גִּוֵּר (vol. 1), n. 1591. In: VanGEMEREN, Willem A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 811-813.

KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos 60-150*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

LIVINGSTON, G Herbert, רָשָׁה (rāsha) n. 2222. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1456-1460.

LORENZIN, Tiziano. *I Salmi*. Milano: Paoline, 2001.

PIACENTINI, Benedetto. *I Salmi. Preghiera e poesia*. Milano: Paoline, 2012.

RAVASI, Gianfranco. *Il Libro dei Salmi* (volume III° 101–150): Commento e Attualizzazione. Bologna: EDB, 1984.

SCHAEFER, Konrad. *Psalms*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001.

SHULTZ, Carl, “עָוָר” (‘āwar), n. 1586. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1094-1095.

SILVEIRA, Goldoni Rogério. O Senhor guarda os estrangeiros (Sl 146,9). In: DIAS, Elizangela Chaves; FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). *Bíblia e Migração. Experiência Humana e Salvífica*. Brasília: CSEM/CLAR, 2022, p. 151-166.

STADELMANN, Luís I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2015.

STIGERS, Harold G. תְּסַדֵּק (tsādēq), n. 1879. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1261-1266.

WEISER, Artur. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.

WILLIAM, White. “רָעַב” (rā’ēb), n. 2183. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr, Gleasson L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1436-1437.

Artigo recebido em 06/09/2024 e aprovado para publicação em 20/09/2024

Como citar:

FERNANDES, Leonardo Agostini. Análise exegética do Salmo 146 e a ação messiânica de Jesus de Nazaré. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 153-174, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-1>

Céus, terra e Israel (Sl 148)

Heavens, Earth and Israel (Ps 148)

MATTHIAS GRENZER*

FERNANDO GROSS**

JONAS DE SOUZA NETTO***

Resumo: A Bíblia Hebraica reflete, amplamente, sobre Israel. Nesse sentido, também o Salmo 148, como poema lírico artisticamente composto, culmina num olhar para esse “povo” (v. 14a.c). Descreve-o como “próximo” ao Senhor, Deus de Israel (v. 14c), justamente por este último “ter exaltado o chifre/poderio” (v. 14a) dos “seus fiéis” (v. 14b). No entanto, o versículo final do Salmo 148 ganha seu sentido pleno apenas dentro do contexto formado por todo o poema. Com isso, observa-se que o “louvor por parte dos filhos de Israel” (v. 14b-c), em princípio, é antecedido e/ou ocorre em sintonia com o “louvor” a ser entoado pelos “céus” (vv. 1b-6b) e pela “terra” (vv. 7-13). Assim, o presente estudo se propõe a reler o Salmo 148 em vista dos diversos espaços nele mencionados, prevalecendo a pergunta sobre as interconectividades e/ou interdependências entre céus, terra e Israel, assim como entre os diversos seres que lhes pertencem, humanos e não humanos.

Palavras-chave: Céu. Terra. Israel. Salmos.

Abstract: The Hebrew Bible largely reflects on Israel. In this sense, Psalm 148 too, as an artistically composed lyrical poem, culminates in a look at this “people” (v. 14a). It describes them as “close” to the Lord, the God of

* Matthias Grenzer é Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI em Mogi das Cruzes, SP. Contato: mgrenzer62@gmail.com

** Fernando Gross é Doutor em Teologia pela PUC-SP. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e no Centro Cristão de Estudos Judaicos em São Paulo. Contato: grossfernando@gmail.com

*** Jonas de Souza Netto é Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista e mestrando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP. Contato: jonas@datahouse.com.br

Israel (v. 14c), precisely because the latter “has exalted the horn/power” (v. 14a) of “his faithful ones” (v. 14b). However, the final verse of Psalm 148 only takes on its full meaning within the context of the whole poem. This means that the “praise of the children of Israel” (vv. 14b-c), in principle, is preceded by and/or occurs in harmony with the “praise” to be sung by the “heavens” (vv. 1b-6b) and by the “earth” (vv. 7a-13c). Thus, this study sets out to re-read Psalm 148 in view of the various spaces mentioned in it, with the question prevailing about interconnectedness and/or interdependence between the heavens, the earth and Israel, as well as between the various beings that belong to them, human and non-human.

Keywords: Heaven. Earth. Israel. Psalms.

Introdução

A *Bíblia Hebraica*, lida por cristãos e cristãs como *Antigo Testamento*, menciona o nome próprio “Israel (יִשְׂרָאֵל)” quase duas mil e quinhentas vezes. Somente no livro dos Salmos, observam-se sessenta e duas menções do nome. Com isso, facilmente se vislumbra que diversos aspectos e/ou múltiplas conotações acompanham a reflexão sobre o povo assim chamado. E é de fundamental importância, sobretudo para judeus e cristãos, as duas comunidades religiosas que encontram suas origens religiosas no Israel bíblico, ter uma compreensão autêntica daquilo que, em princípio, deve caracterizar a identidade desse povo. Portanto, qual é a vocação original de Israel? Aliás, ter maior clareza sobre isso, inclusive, é importante para quem precisa conviver com Israel, embora não se proponha a fazer parte dele.

À procura de uma das compreensões bíblicas da identidade de Israel, o presente estudo visa à leitura do Salmo 148. No entanto, logo se percebe que o poema lírico em questão, antes de pensar nos “filhos de Israel (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)” (v. 14c), olha de forma bem mais extensa para os “céus (שָׁמַיִם)” (vv. 1b.4a2x.b.13c) e para a “terra (אֶרֶץ)” inteira (vv. 7a.11a.b13c). Esse fato talvez seja fundamental para a compreensão do que seria a identidade de Israel.

A leitura do Salmo 148 aqui proposta segue as partes ou subunidades maiores que formam o poema lírico. Olha-se para os céus (vv. 1b-6b), para a terra (vv. 7a-13c) e para Israel (v. 14a-c). No caso, os três espaços e os seres a eles pertencentes são convocados a entoarem o louvor ao Senhor, Deus de Israel. Tal ordem já é expressa pelo “aleluia (הַלְלוּ) inicial (v. 1a), ao qual, para formar uma moldura ou inclusão, corresponde o “aleluia (הַלְלוּ) final

(v. 14d). A expressão, formada, em hebraico, por duas palavras, significa literalmente “Louvai o SENHOR!”¹

1 Céus

Após a ordem inicial contida no “aleluia (יְהִי הַלְלוּ)” (v. 1a), a primeira parte do Salmo 148 começa com a ordem “Louvai (יְהִי הַלְלוּ) o SENHOR (אֱתֵי הַיְהוָה) dos céus (מְרוֹן הַשָּׁמַיִם)” (v. 1b). Eis a tradução do texto originalmente escrito em hebraico, visualizando-se as três estrofes (vv. 1b-2b.3-4.5-6) que compõem a unidade literária em questão:

- (1b) Dos céus, louvai o SENHOR,
- (1c) louvai-o nas alturas!
- (2a) Louvai-o, todos os seus mensageiros,
- (2b) louvai-o, todos os seus exércitos!

- (3a) Louvai-o, sol e lua,
- (3b) louvai-o, todas as estrelas luzentes!
- (4a) Louvai-o, ó céus dos céus
- (4b) e as águas que estão acima dos céus!

- (5a) Que louvem o nome do SENHOR,
- (5b) porque ele ordenou, e foram criados!
- (6a) Para sempre e eternamente os pôs de pé:
- (6b) deu uma prescrição que não passa.

O emprego de diversos elementos estilísticos confere beleza ao poema lírico. O tema é o louvor a ser entoado a partir “dos céus (מְרוֹן הַשָּׁמַיִם)” (v. 1b). Mais tarde, formulada paralelamente, a segunda parte do Salmo 148 começará com as palavras: “Da terra (הָאֲרֶזְרָחִים), louvai o SENHOR!” (v. 7a). Percebe-se, assim, um *merisma*, ou seja, a divisão de um assunto em duas partes distintas. Que “terra (אֲרֶזְרָחִים) e céus (שָׁמַיִם)” (v. 13c) louvem a Deus! Isto é, “os dois lados da criação, o espaço celeste e o terrestre”, devem entrar na mesma dinâmica, sendo que o numeral *dois*, “como número simbólico, descreve o todo”, lembrando aquilo “que se pode pegar com as duas mãos”, o “masculino e o feminino” (Gn 6,19) e/ou as “duas placas do decálogo” (Ex 31,18; 34,4; Dt 4,13; 5,22; 9,15; 10,1.3) (Brüning, 1996, p. 7).

¹ O estudo investiga o texto hebraico do Salmo 148. Todas as citações de textos pertencentes à *Bíblia Hebraica* são de tradução própria.

Sete elementos pertencentes ao espaço celeste devem “louvar o nome do SENHOR” (v. 5a): “mensageiros (מְלַאֲכִים)” (v. 2a) e “exércitos (צְבָאוֹת)” (v. 2b) do Senhor, “sol (שֶׁמֶשׁ)” (v. 3a), “lua (יָרֵחַ)” (v. 3a) e “estrelas luzentes (אֲוִר כּוֹכָבִי)” (v. 3b), “os céus dos céus (הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם)” (v. 4a) e “as águas que estão acima dos céus (הַשָּׁמַיִם מֵעַל אֲשֶׁר הַמַּיִם)” (v. 4b). O número *sete*, semelhante ao dois, traz consigo as conotações de inteireza, completude e/ou perfeição, lembrando os sete dias da semana (Gn 1,1-2,4a).

No mais, a primeira parte do Salmo 148 é formada por *três* estrofes (vv. 1b-2b.3-4.5-6), “número simbólico para o que é santo – cf. a visita de Deus em forma de três homens a Abraão (Gn 18,1ss), o triplo dito da bênção aaronita (Nm 6,24ss), o trisagion (Is 6,3; Ap 4,8)” e/ou o terceiro dia como momento de salvação (Am 6,2) – (Brüning, 1996, p. 7).

Tematicamente, a primeira estrofe (vv. 1b-2b) do Salmo 148, ao contemplar “céus (שָׁמַיִם)” (v. 1b) e “alturas (מְרוֹמִים)” (v. 1c), visa aos “mensageiros (מְלַאֲכִים)” (v. 2a) e aos “exércitos (צְבָאוֹת)” (v. 2b) celestes como seres vivos que pertencem ao “SENHOR (יהוה)” (v. 1b). “Somente” este último “é o SENHOR”, isto é, o detentor exclusivo da divindade, e, nessa qualidade, ele “fez os céus (הַשָּׁמַיִם), os céus dos céus (הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם) e todo o exército deles (וְכָל-צְבָאָם)” (Ne 9,6). Por tê-los criado, eles são “seus mensageiros (מְלַאֲכָיו)” (v. 2a) e “seus exércitos (צְבָאָיו)” (v. 2b), também no sentido de estarem a serviço dele. Com isso, “todos (כָּל)” eles (v. 2a.b), “a partir dos céus (מִן-הַשָּׁמַיִם)” e “nas alturas (בְּמְרוֹמִים)”, também são intimados a “louvá-lo” (vv. 1b.c.2a.b).

Na segunda estrofe (vv. 3-4), “corpos e espaços celestes”, isto é, os “seres e poderes não vivos” (Zenger, 2008, p. 846) existentes “nas alturas” (v. 1c), devem juntar-se ao coro que louva o Senhor. Ora quem reza no Salmo 148 pensa nos diversos luzeiros “fixados no firmamento”, com as tarefas de “iluminarem a terra, governarem o dia e a noite e fazerem a separação entre a luz e as trevas” (Gn 1,17-18): o “sol (שֶׁמֶשׁ)” (v. 3a), a “lua (יָרֵחַ)” (v. 3a) e as “estrelas luzentes (אֲוִר כּוֹכָבִי)” (v. 3b); parece que “a natureza de cada elemento revele a glória de Deus”, no sentido de “a criação narrar o poder soberano do criador” (Ross, 2016, p. 946). Ora o orante no Salmo 148 pensa nas “águas (מַיִם) que estão acima dos céus (הַשָּׁמַיִם מֵעַל אֲשֶׁר)” (v. 4b). Trata-se das correntezas do “oceano primitivo” e/ou dos “abismos (תְּהוֹמוֹת)” (v. 7b), os quais, mesmo após a divisão das águas (Gn 1,6-8), “continuam a existir em torno de céu e terra” (Berlejung, 2016, p. 268). A expressão “céus dos céus (הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם)” (v. 4a) “deve ser tratada como superlativo e tomada como os céus mais altos”, permanecendo “duvidosa” a hipótese de se tratar de uma “referência a uma pluralidade de céus sucessivos, como ocorre na literatura judaica posterior” (Prinsloo, 1992, p. 57).

A terceira estrofe (vv. 5-6) traz a justificativa para a ordem sete vezes dada aos elementos celestes: “Louvai (לְהַלֵּל!)” (vv. 1b.c.2a.b.3a.b.4a). “Que louvem (לְהַלֵּל!) o nome do SENHOR, porque (כִּי) ele ordenou, e foram criados” (v. 5a-b). Isto é, “para sempre e eternamente os pôs de pé; deu uma prescrição que não passa” (v. 6a-b). Destaca-se, com essas afirmações, a “imutabilidade” da “esfera celeste” e sua “conformidade” com “a lei para ela colocada por Deus” (Hirsch, 1978, p. 490). Ou seja, “o louvor e a forma dele” consistem no fato de os céus e os elementos a eles pertencentes “serem criação divina e encontrarem-se subjugados à lei divina” (Brüning, 1996, p. 8).

2 Terra

De forma correspondente à ordem dada no início da primeira parte do Salmo 148 – “Dos céus, louvai o SENHOR!” (v. 1b) –, o orante agora muda a direção de seu olhar para a “terra (אֶרֶץ)” (v. 7a). Desta vez, quatro estrofes compõem a seção (vv. 7-8.9-10.11-12.13).

- (7a) Da terra, louvai o SENHOR,
- (7b) ó monstros marinhos e todos os abismos,
- (8a) fogo e granizo, neve e neblina,
- (8b) vento tempestuoso que executa sua palavra,
- (9a) os montes e todas as colinas,
- (9b) árvore frutífera e cedros todos,
- (10a) o animal selvagem e todo gado,
- (10b) répteis e pássaro alado,
- (11a) reis da terra e todos os gentios,
- (11b) príncipes e todos os juízes da terra,
- (12a) moços e, também, donzelas,
- (12b) velhos com jovens!
- (13a) Que louvem o nome do SENHOR,
- (13b) porque somente o nome dele é eminente!
- (13c) Sua majestade está acima de terra e céus.

As quatro estrofes indicam, simbolicamente, o que é terreno. Existem, pois, quatro pontos cardeais e/ou quatro estações. Juntando as quatro estrofes (vv. 7-13) da segunda parte do Salmo 148 às três estrofes da primeira parte (vv. 1b-6b), o merisma, contemplando “terra e céus” (v. 13b), de forma poética, se estende a um conjunto formado por sete estrofes. Novamente, prevalece a noção de inteireza, completude e/ou perfeição.

Além disso, na segunda parte (vv. 7-13) do Salmo 148, ocorrem justamente sete menções de espaços geográficos e/ou paisagens: “terra (אֶרֶץ)” (vv. 7a.11a.b.13c) – outra vez, o número quatro se faz presente! –, “abismos (תְּהוֹמוֹת)” (v. 7b), “montes (הַרִים)” (v. 9a) e “colinas (גְּבְעוֹת)” (v. 9a). Juntando ainda a menção dos “céus (שָׁמַיִם)” (v. 13c) no final da segunda parte do poema em questão, recordando-se, assim, o âmbito contemplado na primeira parte (vv. 1b-6b), alcança-se o número de oito elementos visando a lugares e/ou âmbitos.

No mais, ao olhar para a terra, quem reza no Salmo 148 contempla vinte seres: seis fenômenos ligados às profundezas do mar ou ao clima – “monstros marinhos (תַּנִּינִים)” (v. 7b), “fogo (אֵשׁ)” (v. 8a), “granizo (בְּרֵד)” (v. 8a), “neve (שֶׁלֶג)” (v. 8a), “neblina (קִיטוֹר)” (v. 8a) e “vento tempestuoso (סְעֻרָה רִוּחַ)” (v. 8b) –, seis seres não humanos da flora e fauna – “árvore frutífera (פְּרִי עֵץ)” (v. 9b), “cedros (אַרְזִים)” (v. 9b), “animal selvagem (חַיָּה)” (v. 10a), “gado (בְּהֵמָה)” (v. 10a), “répteis (רֶמֶשׂ)” (v. 10b) e “pássaro alado (כַּנָּף צִפּוֹר)” (v. 10b) – e oito representantes do ser humano – “reis (מְלָכִים)” (v. 11a), “gentios (לְאֻמִּים)” (v. 11a), “príncipes (שָׂרִים)” (v. 11b), “juizes (שֹׁפְטִים)” (v. 11b), “moços (בְּחֹרִים)” (v. 12a), “donzelas (בְּתוּלוֹת)” (v. 12a), “velhos (זְקֵנִים)” (v. 12b) e “jovens (נְעֻרִים)” (v. 12b). O vinte é um múltiplo de dez, números novamente acompanhados de significantes conotações simbólicas. No caso, trazem à memória os dez sinais enviados ao faraó (Ex 7,14–11,10), as “dez palavras” ou mandamentos (Dt 4,13; 10,4), o menor grupo comunitário a ser administrado (Ex 18,21.25), as “dez lonas” (Ex 26,1; 36,8), as “vinte tábuas” (Ex 26,18.20; 36,23.25), as “dez colunas” (Ex 27,12; 38,12) e o “reposteiro de vinte côvados” (Ex 27,16; 38,18) pertencentes ao santuário móvel do êxodo. Além disso, todo “recenseado de vinte anos para cima deve dar a sua oferta ao SENHOR” (Ex 30,14; 38,26). Todavia, com essas impressões em relação à composição poética da segunda parte (vv. 7-13) do Salmo 148, vale a pena verificar como cada estrofe convoca os diversos seres terrestres a “louvarem o SENHOR” (v. 7a) e/ou “o nome do SENHOR” (v. 13a).

Surpreende que, na primeira estrofe (vv. 7-8), ao pensar na “terra (אֶרֶץ)” (vv. 7a), o orante, inicialmente, menciona “monstros marinhos (תַּנִּינִים)” e “abismos (תְּהוֹמוֹת)” (v. 7b). Ambos “pertencem aos oceanos” (Brown, 2015, p. 162). No caso, entram em cena as profundezas dos mares (Sl 33,7; 104,6; 106,9; 107,26; 135,6), sendo que as águas deles, inclusive, trazem à memória as águas subterrâneas e as “águas acima dos céus” (v. 4b), igualmente pensadas como abismais. Nos “abismos” marítimos (v. 7b), por sua vez, vislumbra-se a existência de “monstros marinhos” (v. 7b). Embora o vocábulo hebraico em questão também possa indicar um “réptil (תַּנִּין)” no sentido de uma “serpente

(תַּנִּין) terrestre” (Ex 7,9.10.12; Dt 32,33), quem reza no Salmo 148 imagina um “monstro (תַּנִּין) serpentina” (Riede, 2002, p. 129) no “mar” (יָם) (Gn 1,21; Is 27,1; Sl 74,13; 91,13; Jó 7,12), com forças semelhantes a um “crocodilo (תַּנִּין) no rio Nilo (יַאֲרֵ) (Ez 29,3; 32,2). No mais, a primeira estrofe (vv. 7-8) da segunda parte do Salmo 148, ao olhar para a “terra”(v. 7a), visa ao “fogo (אֵשׁ)” (v. 8a) e a uma série de “fenômenos atmosféricos” (Brown, 2015, p. 163) e/ou climáticos: “granizo (בָּרָד)” (v. 8a; Sl 18,13.14; 78,47.48; 105,32), “neve (שָׁלֵג)” (v. 8a; Sl 51,9; 147,16), “neblina (קִיטּוֹר)” (v. 8a; Sl 119,83) e “vento tempestuoso (הַסְעָרָה רוּחַ)” (v. 8b; Sl 107,25.29). Inclusive, o “fogo (אֵשׁ)” (v. 8a) – além de ser uma “entidade (Gn 22,7; Pr 6,27)”, um “estado de conflagração (Dt 5,5; Is 43,2)” e/ou de “combustão (Is 37,19)”, ora com toda a sua utilidade, ora com o seu “poder devastador e insaciável” (Sl 83,15) (Naudé, 2011, p. 519) – é representante dos “relâmpagos (בְּרָקִים)” (Sl 18,15; 77,19; 97,4; 135,7; 144,6), outro fenômeno climático, contemplado como “brasas de fogo (אֵשׁ לִי-אֵשׁ) ou אֵשׁ פְּחַיִּים)” (Sl 11,6; 18,13.14; 140,11) e/ou “chamas de fogo (אֵשׁ לְהַבּוֹת)” (Sl 29,7; 104,4; 105,32). Vale ainda observar que, no final da estrofe nos vv. 7-8, o “vento tempestuoso (הַסְעָרָה רוּחַ)” (v. 8b) é descrito como “quem executa (עֹשֶׂה) a palavra dele (דְּבָרוֹ)” (v. 8b), isto é, daquilo que diz o “SENHOR” (v. 7a), sendo que “o sufixo pronominal da terceira pessoa”, traduzido como pronome possessivo, “reforça a ligação” entre o início e o final da unidade literária em questão (Prinsloo, 1992, p. 50).

A segunda estrofe (vv. 9-10) da segunda parte do Salmo 148 (vv. 7-13) dá continuidade à lista dos seres terrestres convocados a “louvarem o SENHOR” (v. 7a). Como representantes dos espaços geográficos e/ou paisagens, são mencionados “os montes (הָרִים)” (v. 9a) – há outras cinquenta e duas menções desse tipo de elevação no livro dos Salmos, inclusive do “monte da santidade” do Senhor, Deus de Israel, que é o “Sião” (Sl 2,6) – e “todas as colinas (גְּבֻעוֹת)” (v. 9a; Sl 65,13; 72,3; 114,4.6). Das paisagens, chega-se aos vegetais lenhosos. “Árvore frutífera (עֵץ פְּרִי)” (v. 9b; Sl 1,3;) e “todos os cedros (אֲרָזִים)” (v. 9b; Sl 29,5; 80,11; 92,13; 104,16). Ao total, a Bíblia Hebraica menciona onze árvores frutíferas diferentes e/ou os frutos por elas produzidas, tão importantes para a alimentação de seres humanos e animais: videira, figueira, oliveira, romãzeira, tamareira, sicômoro, macieira, noqueira, amendoeira, terebinto e amoreira. O cedro, por sua vez, destaca-se, como árvore florestal, por causa de seu tamanho, sua idade e sua madeira tão útil para construção de edifícios maiores e navios (Grenzer; Agostinho, 2021, p. 442.444-447). No final da estrofe em questão, o orante visa à fauna, acolhendo, por duas vezes, grupos contrastantes. De um lado, olha para o “animal selvagem (חַיָּה)” (v. 10a; Sl 68,11; 74,19; 79,2) – que está no “bosque (יַעַר)” (Sl 50,10; 104,20), no “campo (שָׂדֶה)” (Sl 104,11), entre

o “caniço (קָנֶה)” (Sl 68,31) ou no “mar (יָם)” (Sl 104,25) – e o “gado (בְּהֵמָה)” (v. 10a; Sl 36,7; 49,13.21; 73,22; 104,14; 107,38; 135,8; 147,9), isto é, o animal domesticado que, como “gado pequeno (צֹנֶה)” ou “gado grande (בְּהֵמָה אוּמִיִּלְפִיִּים)”, está no “campo (שָׂדֵה)”, (Sl 8,8) e/ou nas “montanhas” (Sl 50,10). Do outro, há o “réptil (שָׂרָף)” (v. 10b; Sl 104,25), animal que se arrasta no solo da terra firme ou no mar, e o “pássaro alado (כַּנְפֹּרִי)” presente nos “céus” (v. 10b; Sl 8,9; 11,1; 78,27; 84,4; 102,8; 104,17; 124,7). No caso, além de trabalhar, sete vezes, com o vocábulo “pássaro (צֹפִיר)” (v. 10b) e, quatro vezes, com o vocábulo “ave (עוֹף)”, os Salmos “contemplam nove espécies de pássaros: pomba, rola, cegonha, andorinha ou pardal, águia e/ou abutre, codorniz, corvo, gralha e coruja” (Grenzer; Barros; Dantas, 2022, p. 117-118). Enfim, paisagens, flora e fauna, “louvai o Senhor” (v. 7a).

Por fim (!), ao imaginar o louvor que deve vir “da terra” (v. 7a), o ser humano entra em cena. A terceira estrofe (vv. 11-12) da segunda parte do Salmo 148 (vv. 7-13) investe em quatro pares como representantes de toda a humanidade. A primeira dupla é formada pelos “reis da terra (מַלְכֵי-אֶרֶץ)” (v. 11a; Sl 2,2.10; 45,10; 48,5; 68,13.15.30; 72,10-11; 76,13; 89,28; 102,16; 105,14.20.30; 110,5; 119,46; 135,10-11; 136,17-20; 138,4; 149,8) – isto é, aqueles que governam as nações existentes como estados/monarquias – e por “todos os gentios (לְאֻמִּים)” (v. 11a; Sl 2,1; 7,8; 9,9; 44,3; 47,4; 65,8; 67,5; 105,44), ou seja, os grupos que se formam a partir de ascendência, língua e/ou religião em comum. Segue-se o par formado pelos “príncipes (שָׂרִים)” (v. 11b; Sl 45,17; 68,28; 82,7; 105,22; 119,23.161), líderes pertencentes aos palácios, e pelos “juízes (שֹׁפְטִים)” (v. 11b; Sl 2,10; 58,12; 109,31; 141,6), responsáveis por promover a justiça. As últimas duas duplas, visando agora aos dois gêneros – “moços (בְּחוּרִים)” (v. 12a; Sl 78,31.63) e “donzelas (בְּתוּלוֹת)” (v. 12a; Sl 45,15; 78,63) – e às idades diferentes – “velhos (זְקֵנִים)” (v. 12b; Sl 105,22; 107,32; 119,100) e “jovens (נְעֻרִים)” (v. 12b; Sl 37,25; 119,9) –, focam, por sua vez, na humanidade inteira.

Como a estrofe final (vv. 5-6) da primeira parte (vv. 1b-6b), também a quarta e, portanto, última estrofe (v. 13) da segunda parte (vv. 7-13) do Salmo 148 traz uma justificativa para o “louvor (הלל)” (v. 7a) a ser entoado pelos espaços e seres pertencentes à “terra (אֶרֶץ)” (vv. 7a.11a.b.13c): “Que louvem o nome do SENHOR, porque (כִּי) somente o nome dele é eminente” (v. 13a-b). Afinal, “o nome (שֵׁם) do SENHOR (יהוה)”, contido no tetragrama, indica, a partir de sua semelhança à raiz verbal “ser (היה)” (Ex 3,14), a presença, o companheirismo e/ou a relação de Deus em favor de quem, por conta própria, não tem como existir. Ou, com outras palavras, além de encontrarem sua origem na atividade criadora de Deus, todos os seres na terra, em vista de sua sobrevivência, dependem também da constante ação salvadora e da justiça

divina do Senhor. Nesse sentido, trata-se, inclusive, de um “conhecimento alto (נִשְׁבָּהָה)” (Sl 139,6), quando o ser humano descobre o quanto o Deus do “nome eminente (נִשְׁבָּהָה)” (v. 13b) “enaltece (שָׁגַב)” os seus (Sl 20,2; 59,2; 69,30; 91,14; 107,41). Assim, quem reza no Salmo 148 afirma e resume no final da segunda parte do poema a respeito do “SENHOR” e/ou do “nome do SENHOR” (v. 13a): “Sua majestade (הִדָּו) está acima de terra e céus” (v. 13c; Sl 8,2; 96,6; 104,1; 111,3; 145,5). Com isso, os dois espaços até agora focados são ultrapassados. Por mais que “se louve o SENHOR da terra” (v. 7a) e “dos céus” (v. 1b), Deus transcende esses dois âmbitos.

3 Israel

De forma surpreendente, na terceira parte (v. 14) do Salmo 148, isto é, no final do poema lírico, visa-se ainda aos “filhos de Israel” (v. 14c). Tendo o Senhor Deus como referência, aqueles são descritos como “povo dele” (v. 14a) ou “povo próximo a ele” (v. 14c), no sentido de tratar-se dos “fiéis dele” (v. 14b). Eis uma proposta de tradução:

- (14) Exaltou o poderio de seu povo,
o louvor de todos os seus fiéis,
dos filhos de Israel, o povo próximo a ele!

Na primeira linha, a oitava estrofe (v. 14) do Salmo 148 traz uma imagem metafórica. Compreendida de forma literal, entende-se que o Senhor “exaltou (וַיְרַם) o chifre (קַרְנֵי) de seu povo (לְעַמּוֹ)” (v. 14a). Ao pensar no gado, “chifres elevados indicam não somente a força de combate e a superioridade, mas, observando o andar dos animais, também a dignidade e a beleza deles (cf. Dt 33,17; Sl 92,11)” (Zenger, 2008, p. 850).

No livro dos Salmos, o Senhor, Deus de Israel, é descrito como “chifre/ frente/poderio (קַרְנֵי) de salvação” (Sl 18,3) daquele que lhe é fiel, no sentido de “despedaçar os chifres dos “perversos (רָשָׁעִים קַרְנֵי)” e favorecer “a elevação das frentes (קַרְנוֹת) do justo (צַדִּיק)” (Sl 75,11; 89,18.25; 92,11; 112,9; 132,17). Os “perversos”, por sua vez, procuram “elevar a sua frente (קַרְנֵי)” (Sl 75,5-6). Quer dizer, de um lado, nutre-se a esperança de que a força pertença a Deus, algo que, inclusive, ganha visibilidade nos “chifres do altar (הַמִּזְבֵּחַ קַרְנוֹת)” (Sl 118,27). Do outro, experimenta-se “a comunidade dos malfeitores” (Sl 22,17), com “chifres dos búfalos (רָמִיִּם)” (Sl 22,22), esmagando o fiel.

Diante desses paralelismos, por sua vez, surge a seguinte questão em relação ao Salmo 148: quais são as conotações simbólicas e, com isso, o sentido da afirmação de que o Senhor “exaltou o chifre/poderio (קַרְנֵי) de seu povo”

(v. 14a)? No primeiro momento, é possível imaginar que a oração poética vise à “significância militar” (cf. 1Sm 2,10; Lm 2,17), no sentido de Deus se propor a “restaurar a reputação de Israel e a proteção deste diante das nações beligerantes” (Schmutzer; Gauthier, 2009, p. 162). No entanto, a continuação da sentença no v. 14 e a observação do contexto literário em todo o Salmo 148 levam a outro entendimento.

O verbo “e exaltou (וַיִּרְם)” (v. 14a), na primeira posição, conduz toda a frase. Quer dizer, tudo o que se segue, isto é, “cada palavra subsequente, é uma forma não verbal, salientando o ‘exaltar (רום)’ como verbo governante do tricólon inteiro” (Schmutzer; Gauthier, 2009, p. 173). Portanto, em relação ao que se lê no v. 14b-c, trata-se de aposições. Subentende-se que, por “exaltar o chifre/poderio de seu povo” (v. 14a), o Senhor, de fato, exalta “o louvor de todos os seus fiéis” (v. 14b), sendo que estes compõem “os filhos de Israel” (v. 14c). Ou, com outras palavras, o “poderio (קָרָן)” (v. 14a) ou a força de “Israel (יִשְׂרָאֵל)” (v. 14c) consiste justamente no “louvor (תְּהִלָּה)” (v. 14b) a ser verbalizado e musicado por esse “povo (עַם)” (v. 14a.c). Somente assim, ele será “o povo dele (עַמּוֹ)” (v. 14a), isto é, de seu Deus, e/ou “o povo próximo a ele (עַם-קָרְבוֹ)” (v. 14c). Enfim, a pertença e a proximidade de Israel ao Senhor nascem junto ao louvor.

Considerações finais

Considerando as suas três partes (vv. 1b-6b.7-13.14a-c) e os dois elementos formadores da moldura (vv. 1a.14d), a temática que percorre todo o Salmo 148 é o louvor ao Senhor. A raiz verbal “louvar (הלל)” é empregada de forma planejada. Há duas presenças do elemento lexical “Aleluia (הַלְלוּ יְהוָה וְהַלְלוּ-יְהוָה)” (vv. 1a.14d), sete presenças do verbo “louvai (הַלְלוּ)”, flexionado como imperativo plural masculino (vv. 1c.2a.b.3a.b.4a.7a), duas vezes o verbo “que louvem (יְהַלְלוּ)”, flexionado na conjugação dos prefixos com significado de jussivo, terceira pessoa plural masculino (vv. 5a.13a), e uma vez o substantivo “louvor (תְּהִלָּה)” (v. 14b). Ao total, são doze presenças da raiz verbal em questão, outro número representativo, sobretudo em vista de Israel e/ou das doze tribos que deram origem a esse povo.

No entanto, Israel não louva Deus de forma isolada (v. 14a-c). Pelo contrário, os céus, com os espaços e seres a eles pertencentes (vv. 1b-6b), e a terra, incluindo paisagens, vegetais, animais e seres humanos (vv. 7-13), entram na dinâmica do louvor a Deus, ora por terem sido “criados” pelo Senhor (v. 5b), ora por todos os seres, em sua sobrevivência, dependerem da divina presença e lealdade indicadas pelo “nome do SENHOR” (v. 13a-b). Com isso, o

Salmo 148, inclusive, “ênfatiza o valor intrínseco da natureza”, no sentido de os seres a ela pertencentes religiosamente serem reconhecidos como “sagrados”, “sublinhando a noção de pertença” e de “relações interdependentes” entre céus, “terra e todos os seus habitantes” (Ferreira; Sutton, 2024, p. 318).

Enfim, o louvor de céus e terra parece antecipar o louvor de Israel a Deus. Sobretudo, porém, o louvor ao Senhor por parte dos “filhos de Israel”, “o povo próximo a” esse Deus (v. 14c), deve estar em sintonia com o louvor universal e/ou cósmico.

Referências

- BROWN, A. Psalm 148, Pinnacle of the Psalms. In: *Paradosis. A Journal of Bible and Theology*, v. 2, p. 148-169, 2015.
- BRÜNING, C. Psalm 148 und das Psalmenbeten. In: *Münchener Theologische Zeitschrift*, v. 47, n. 1, p. 1-12, 1996.
- FERREIRA, H.; SUTTON, L. Ecological Hermeneutics as a current trend in Old Testament research in the Book of Psalms. In: *Acta Theologica*, v. 44, n. 1, p. 306-321, 2024.
- GRENZER, M.; AGOSTINHO, L. H. S. Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. In: *Encontros Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 439-456, 2021.
- GRENZER, M.; BARROS, P. F.; DANTAS, J. A. S. Pássaros nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022.
- HIRSCH, S. R. *The Psalms*. Jerusalem; New York: Feldheim, 1978.
- NAUDÉ, J. A. שִׁשׁ. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. V. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 518-523.
- PRINSLOO, W. S. Structure and cohesion of Psalm 148. In: *Old Testament Essays*, v. 5, n. 1, p. 46-63, 1992.
- RIEDE, P. *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- SCHMUTZER, A. J.; GAUTHIER, R. X. The Identity of “Horn” in Psalm 114:14a: An Exegetical Investigation of MT and LXX Versions. In: *Bulletin for Biblical Research*, v. 19, n. 2, p. 161-183, 2009.
- ZENGER, E. Psalm 148. In: HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E. *Psalmen 101-150*. Freiburg: Herder, 2008, p. 838-853.

Artigo recebido em 03/10/2024 e aprovado para publicação em 17/10/2024

Como citar:

GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando; SOUZA NETTO, Jonas de. Céus, terra e Israel (Sl 148). *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 175-186, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-2>

Aspectos Pneumatológicos do Sacramento da Crisma

Pneumatological Aspects of the Sacrament of Confirmation

RAFAEL CERQUEIRA FORNASIER*
JORGE RICARDO DA SILVA VALOIS**

Resumo: O presente trabalho possui como temática a dimensão pneumatológica existente na teologia do sacramento da Crisma. Dessa forma, apresenta alguns dados histórico-teológicos na economia da salvação que fundamentam a sacramentalidade da Confirmação. Além disso, apresenta uma reflexão sobre os efeitos, sempre a partir da dimensão pneumatológica, que o referido sacramento manifesta na vida do crismado, especialmente o seu caráter de consagração. Como metodologia, foi utilizado o método de pesquisa qualitativa, com emprego de revisão bibliográfica. Portanto, pode-se afirmar que a Crisma possui, na economia da salvação, seus alicerces na missão do Espírito, desde a Criação, batismo no Jordão e Pentecostes, atualizando no fiel a mesma graça infusa nesses momentos histórico-salvíficos. Ademais, a unção crismal promove uma maior configuração a Jesus, o Cristo de Deus, e sua missão de anúncio e testemunho.

Palavras-chave: Pneumatologia. Economia Sacramental. Crisma.

Abstract: The theme of this present article is the pneumatological dimension in the sacrament of Chrism. In this way, it presents some historical and theological data, in the salvation economy which underlie the sacramentality of Confirmation. Besides, it reflects on sacramental

* Pe. Rafael Cerqueira Fornasier é Doutor em Teologia. Professor na Universidade Católica do Salvador-BA, Diretor do Pontifício Instituto Teológico João Paulo II para as Ciências do Matrimônio e da Família - seção brasileira e do Instituto de Filosofia e Teologia do Seminário São José da Arquidiocese de Niterói-RJ. Contato: perafaelornasier@gmail.com

** Jorge Ricardo da Silva Valois é graduado em Teologia pela Universidade Católica do Salvador. Contato: jorge.valois@ucsal.edu.br

effects, from pneumatological dimension, that the sacrament manifests in life of the confirmed, specially the consecration. For that, it adopted qualitative research as a methodology by means of literature review. Thus, it can be affirmed that the Chrism has, in the economy of salvation, its bases in the mission of the Holy Spirit, since the Creation, baptism in Jordan and Pentecoste, which updates in the confirmed the same grace infused in those moments. Beyond that, the chrismal unction promotes a greater configuration to Jesus, the son of living God, and his mission of announcement and witness.

Keywords: Pneumatology. Sacramental Economy. Chrism.

Introdução

A ação do Espírito Santo na história da salvação continua a necessitar de constantes estudos e reflexões no campo da Teologia. De fato, talvez a Terceira Pessoa da Trindade seja a menos estudada, seja porque sua presença nas Escrituras esteja de forma mais discreta do que a do Pai e a do Filho, seja porque a sua própria identidade pode encontrar dificuldades de compreensão, já que a relação pai-filho é natural e facilmente entendida pelo ser humano, pois está presente em todas as culturas.

Em vista disso, o presente estudo quer ser uma colaboração no âmbito da pneumatologia sacramental, especialmente, sobre os fundamentos pneumatológicos do sacramento da Crisma. Com efeito, tal sacramento, dentre os da iniciação cristã, apresenta consideravelmente menos estudos, quer pelo seu ofuscamento com relação ao Batismo, pois era tido apenas como uma confirmação deste e, portanto, opcional, quer por sua forte vinculação com o Espírito Santo, chamado de “o grande desconhecido” por Josemaría Escrivá (2018).

No entanto, a Igreja considerou sempre a Confirmação como um sacramento da iniciação cristã. E, como tal, não é constituída por elementos autônomos e independentes, mas como uma totalidade integrante com os outros sacramentos da iniciação cristã. Apesar de, no Ocidente, ter havido uma separação celebrativa entre o Batismo e a Confirmação, nunca se entendeu que eles estivessem desconectados um do outro.

Porém, a sacramentalidade da Crisma é própria e específica, diferente da sacramentalidade do Batismo. Dessa forma, a proposta desse artigo é justamente entender e aprofundar quais os elementos de sacramentalidade originária possui a Confirmação e como situá-la no panorama teológico da economia da salvação. E, em vista disso, o que a Crisma aporta de novo e

original, não devendo ser considerada apenas um complemento ou uma ratificação do Batismo. Para tanto, a metodologia utilizada foi a pesquisa qualitativa, por meio de revisão bibliográfica.

1 A Confirmação na Economia do Espírito

No itinerário da iniciação cristã acontece, na ordem da graça, algo novo, que não ocorreu no batismo e que é marcado por uma nova comunicação sacramental da graça da salvação. Assim, não se pode sustentar, de acordo com Oñatibia (2000), que o essencial do sacramento da Confirmação é ser apenas uma nova expressão litúrgica que destaca alguns dos aspectos recebidos no batismo, à guisa dos ritos explicativos na celebração dos sacramentos, ou ainda, apenas uma ratificação pessoal do batismo, recebido sem possibilidade de adesão pessoal, quando criança.

Dessa forma, a Crisma, tido pela Igreja como um sacramento¹, não pode ser entendida apenas como um apêndice do batismo, mas possui sua sacramentalidade própria, na condição de fortalecimento, aperfeiçoamento, robustecimento e complemento da graça batismal. Dessa maneira, possui uma dinâmica própria e autônoma na economia da salvação, para além do batismo, apesar de ambos os sacramentos estarem profundamente interligados (SC, n.71). Com efeito, nas liturgias orientais, a Confirmação é conferida sempre logo após o batismo.

ela [a Tradição] falará das duas intervenções complementares do Espírito e, daí, procurará identificar a especificidade de cada uma delas: isso que lhe fará pensar que, na Confirmação, o cristão recebe um dom mais especial do Espírito. Mais concretamente, a Tradição afirmará que o batismo apenas começa aquilo que a Confirmação aperfeiçoa e conclui.² (Roberge, 1971, p. 221, tradução nossa).

Antes de tudo, é preciso reconhecer que, assim como o Batismo, a Confirmação é, antes de tudo, sacramento da Páscoa, possuindo, portanto, uma profunda dimensão cristológica. De fato, dois dos símbolos tradicionais da Crisma são a unção e a sinalação, que possuem sua tipologia veterotestamentária

¹ Concílio de Trento, DS 1628.

² Elle [la Tradition] parlera de deux interventions complémentaires de l'Esprit et de là, cherchera à identifier la spécificité de chacune d'elles: ce qui l'amènera à penser qu'à la confirmation le chrétien reçoit un don plus spécial de l'Esprit. Plus concrètement, elle affirmera que le baptême ne fait que commencer ce que la confirmation perfectionne et achève.

na unção de sacerdotes, reis e profetas e, na nova economia, no reconhecimento de Cristo e da comunidade cristã primitiva de ser Ele o Ungido de Deus (Mt 3,16 e Lc 4,18).

Assim, deve-se reconhecer que também o sacramento da Confirmação, como todo sacramento, é celebração memorial do mistério de Cristo em sua totalidade. Na vida de Jesus, os escritos do Novo Testamento e a Tradição assinalam diversas unções do Espírito: na Encarnação, depois no Batismo no Jordão e na Ressurreição (Oñatibia, 2000). E, em cada um desses momentos, a unção recebida por Jesus vem do Espírito Santo, demonstrando a profunda relação entre as Pessoas da Trindade econômica.

Por isso, como sacramentos que possuem a função de realizar na vida de cada cristão a plenitude da salvação, Batismo e Crisma possuem sua raiz e fundamento nas missões do Filho e do Espírito. Porém, com matizes diferentes, cada um acentuando um aspecto da economia salvífica neotestamentária, para que se complete na vida do cristão a mesma plenitude da salvação trazida por Cristo e operada por meio do Espírito.

Pois, se o Batismo nos torna participantes da graça pascal, a Confirmação nos torna participantes do dom culminante da Páscoa, se o Batismo é sinal do dom gratuito da vida de Deus, incorporando-os à vitória de Cristo sobre o pecado, a Confirmação é o sinal gratuito do dom pentecostal do Espírito, que nos integra à manifestação dessa vitória sobre o pecado na humanidade inteira; se o batismo abre a primeira iniciação a Cristo e à Igreja, a Confirmação a sublinha e “aperfeiçoa” a partir de uma experiência de Cristo na Igreja, ou da Igreja em Cristo.³ (Borobio, 1976, p. 120, tradução nossa).

Dessa maneira, há uma analogia dos sacramentos do Batismo e Crisma com o cerne da economia salvífica neotestamentária. Conforme Schillebeeckx (1965), o mistério do culto santificante da Igreja é o mistério sacramental de Páscoa e Pentecostes, que se dirige pessoalmente mediante a Igreja e, nela, até o indivíduo que o recebe. O Batismo assemelha o cristão à morte e ressurreição de Jesus (Rm 6, 3-11), enquanto que a Confirmação significa a vida pelo fruto

³ Pues, si el bautismo nos hace partícipes de la gracia pascual, la confirmación nos hace partícipes del don culminante de la Pascua; si el bautismo es signo del don gratuito de la vida de Dios, incorporándonos a la victoria de Cristo sobre el pecado, la confirmación es el signo gratuito del don pentecostal del Espíritu, que nos integra a la manifestación de esta victoria sobre el pecado en la humanidad entera; si el bautismo abre la primera iniciación a Cristo y a la Iglesia, la confirmación la subraya y “perfecciona” a partir de una experiencia de Cristo en la Iglesia, o de la Iglesia en Cristo.

da Páscoa, que é o envio do Espírito pelo Senhor. Por seu turno, Max Thurian (1963) entende que o Batismo de água não significa, em si, o dom do Espírito. Por isso, tal Batismo, para diferenciar os primeiros cristãos dos discípulos de João Batista, foi acompanhado pela imposição das mãos, que remonta à presença do Espírito em Pentecostes.

Pode-se, portanto, destacar alguns aspectos da economia própria do Espírito com a celebração do sacramento da Confirmação, a partir da Escritura e da Tradição, a fim de que se esclareça e aprofunde a realização sacramental como memorial e atualização eficaz da missão do Paráclito na economia da salvação. Conforme atesta Oñatibia (2000), nenhum outro sacramento, além da Ordem, apresentou tão explicitamente, no ritual-simbólico, uma epiclesse em sentido estrito. Dessa maneira, é necessário entender, consoante sublinhado por Congar (1972), a originalidade do selo do Espírito na Confirmação, que não pode ser reduzido apenas ao plano sacramental, mas deve envolver o plano teológico e da economia.

Com efeito, é uma ação da Trindade econômica, já que se trata de uma tradução, no interior do processo da iniciação cristã, daquilo que acontece no plano macro da história da salvação e que forma uma unidade: a Economia salutar que comporta, depois da missão do Verbo na encarnação, uma missão do Espírito. Dessa forma, é pertinente entender a Crisma no interior da história da salvação, como uma manifestação privilegiada da missão do Espírito. Por isso que a Tradição sempre identificou tal sacramento com momentos histórico-salvíficos vinculados à Terceira Pessoa da Trindade.

1.1 Na Criação, o Espírito Pairava sobre as Águas

Na narrativa da criação, o Espírito pairava sobre as águas (Gn 1,2), dando a entender que da massa informe e vazia, do caos, simbolizado pela água, o Espírito Santo fecunda toda a criação. De acordo com Francesco Bindella (2019), a melhor tradução seria o Espírito “chocava sobre as águas”, esclarecendo o seu sentido de agente transformador e vivificador de tudo o que foi criado pelo Pai. De fato, a criação possui participação de toda a Trindade, cada Pessoa Divina na sua especificidade e atuação específica. Cabe ao Espírito Santo, como um selo, completar a obra da criação, levando-a à perfeição e santidade originais.

Dessa forma, Cipriano de Cartago (2013), na Epístola a Pompeu, indica que, pelo batismo são dados o nascimento e a regeneração, para depois, o cristão, receber, pela imposição das mãos, o Espírito Santo. Porquanto, explica dizendo que, da mesma forma que Deus criou Adão e depois lhe insuflou um

hálito de vida, assim também na economia sacramental batismo-crisma, o cristão primeiro nasce nas águas do Batismo, para depois receber o dom do Espírito, sopro divino, Senhor que dá a vida, como ensina o Credo Niceno-constantinopolitano.

Por sua vez, a teologia de Tertuliano (1952) faz uma importante analogia do Batismo com o início da criação, com o episódio do dilúvio. Ensina o autor que, depois que as águas do dilúvio foram purificadas da antiga mancha, depois desse batismo do mundo, a pomba retorna com um ramo de oliveira, que, como mensageira, vem anunciar à Terra o apaziguamento da cólera do Céu. Assim, segundo uma disposição parecida, mas cujo efeito é todo espiritual, a pomba, que é o Espírito Santo, voa sobre a Terra, ou seja, sobre o cristão, logo depois do banho batismal, pelo qual o cristão foi lavado de seus antigos pecados. A pomba do Espírito aporta a paz de Deus, como mensageira do Céu, aonde se realiza a Igreja, cuja arca é figura.

Também Hilário de Poitiers⁴ (2012) entendia que Cristo chamou os cristãos para participarem da herança de Deus Pai e a viver à sua imitação, esperando a sua vinda gloriosa. Isso é dado sacramentalmente por meio do Batismo e da Crisma, assim como o sol e a chuva (Mt 5,45). O sol, assim, é comparado ao Batismo, porque ilumina aqueles que estavam nas trevas do pecado, para serem inundados pela água do Espírito na Confirmação, cujo gesto da imposição das mãos também revela um poder que desce do alto, assim como a chuva.

1.2 No Batismo do Jordão, o Espírito Vem em Forma de Pomba

Para os Padres, há uma dupla unção sacerdotal de Cristo: na Encarnação e no Jordão. O batismo seria entendido como uma participação na primeira dessas unções e, pela Confirmação, participa-se da unção de Cristo recebida no Jordão e difundida a partir de Pentecostes. Essa segunda unção de Jesus não possui um matiz propriamente ontológico, porque o Cristo já havia sido consagrado sacerdote da humanidade ao assumir a natureza humana, mas missiológico, ou seja, torna manifesta a missão do Filho, o seu ministério público, sua morte e ressurreição.

Ensina São Cirilo de Jerusalém, nas Catequeses:

[...] e tudo sucedeu em vós à guisa de imagem, porque sois imagem de Cristo. Também Ele, batizado no rio Jordão, e depois de transmitir às

⁴ Comentário ao capítulo 4 do Evangelho de Mateus, conforme indicado na bibliografia.

águas a fragrância da divindade, saiu delas, e lhe sobreveio uma irrupção substancial do Espírito Santo, repousando sobre Ele o que lhe é igual. Também a vós, que saístes da piscina das correntes sagradas, se lhes deu o crisma, o antítipo da unção de Cristo. (2006, p. 468-469, tradução nossa)⁵

A unção do Jordão foi como uma antecipação figurativa e profética da unção definitiva que Jesus receberia do Espírito, na sua morte e ressurreição. Essa unção, que foi recebida de maneira incoativa na Encarnação, de uma maneira figurativa no Jordão e de uma maneira plena na Páscoa. Em cada unção, Jesus é pleno do Espírito, a fim de que possa ser doador do Espírito (Oñatibia, 2000).

Com efeito, observa-se que, no Jordão, há a inauguração da vida pública de Jesus. É um envio para a sua missão messiânica. “É a inauguração de seu serviço ministerial aos outros, depois de trinta anos de exercício de um sacerdócio real, mas escondido.”⁶ (Roberge, 1971, p. 225 tradução nossa). Tal evento representa o início de uma nova maneira de Jesus viver o seu sacerdócio, pois, a partir daquele momento, Ele começa a exercê-lo na Igreja, que nasce do batismo, a partir do seu Fundador. Então, Cristo começa a formar este novo Corpo visível, que continuará depois da Ascensão e Pentecostes.

Além disso, a unção recebida depois do batismo de João é manifestamente o início de uma solidariedade dos homens em Cristo-Sacerdote. A escolha do Senhor foi de tal modo verdadeira e autêntica que Ele não subiu ao Calvário sem unir toda humanidade em seu sacrifício, sem fazer-se pecado (2 Cor 5,21) por toda a sociedade humana. No Jordão, Jesus é, assim, mais expressamente acreditado como profeta junto aos homens. Ele mesmo reconhece ter a unção do Espírito para anunciar a Boa Nova aos pobres e proclamar um ano da graça do Senhor (Lc 4, 16-21).

Orígenes também entendia a profunda vinculação da Crisma com o batismo de Jesus no Jordão. Ele mesmo ensina no Comentário à Carta aos Romanos (*apud* Thurian, 1963) que todos os cristãos foram batizados na água e no óleo, indicando assim que o rito de unção crismal também é um batismo. Ou seja, é um revestir-se de uma identidade nova, de uma unção messiânica,

⁵ [...] y todo ha sucedido en vosotros a manera de imagen, porque sois imagen de Cristo. También Él, bautizado en el río Jordán, y después de transmitir a las aguas la fragancia de la divinidad, salió de ellas, y le sobrevino una irrupción sustancial del Espíritu Santo, reposando sobre él igual el que es igual. También a vosotros que salíais de la piscina de las corrientes sagradas se os dio el crisma, el antitipo de la unción de Cristo.

⁶ C'est l'inauguration de son service des autres après trente ans d'un sacerdoce réel, mais caché

para ser mais plenamente configurado a Cristo e em vista da missão de anunciar o Evangelho.

No mesmo sentido, Rábano Mauro, na Alta Idade Média, entendeu que o Espírito Santo é comunicado por meio da unção crismal. Assim, o Batismo no Espírito (a Crisma) possui seu fundamento no batismo de Cristo no Jordão:

Oportuna e certamente, o Batismo é continuado com a unção crismal, porque o Espírito Santo santifica os crentes com o crisma de suas virtudes. Batizado Jesus, de repente sobre ele desce [o Espírito], em forma de pomba: cujo tipo prefigurava certamente aquela pomba, que, no dilúvio, reconduziu o ramo de oliveira com folhas verdejantes, significa, sobretudo, que o Espírito Santo, pelo óleo verde do crisma, no batismo, confere a graça celestial aos fiéis. (Rábano Mauro, 1851, p. 313, tradução nossa)⁷

1.3 No Cenáculo, no Dia de Pentecostes

A Confirmação se insere precisamente em um dos momentos do mistério pascal de Cristo, na sucessão estrutural desse mistério, no momento da efusão do Espírito, como dom escatológico do Senhor ressuscitado, no dia de Pentecostes. Assim, o que significou o acontecimento de Pentecostes para os apóstolos e para a Igreja nascente, é o mesmo que significa para os confirmados de hoje. Para Borobio (1976, p. 92, tradução nossa), “a originalidade da Confirmação não está no dom do Espírito, mas no acontecimento a que este dom faz referência, com tudo o que traz consigo.”⁸

No mesmo sentido está Max Thurian (1963), o qual entende que a água do batismo é, na linha da teologia paulina, por meio da imersão e emersão, símbolo da morte e ressurreição de Cristo, predominando a ideia de purificação. Por sua vez, o dom do Espírito recobra um novo sinal, o acontecimento de Pentecostes, as línguas de fogo e a imposição das mãos na Igreja primitiva. Assim, a distinção entre o batismo de água e o batismo no Espírito [a Crisma] está baseada na separação do tempo entre a morte e ressurreição de Cristo e Pentecostes, em que há um derramamento do Espírito sobre a Igreja. Portanto,

⁷ Bene quidem baptismo continuatur chrismatis unctio, quia Spiritus sanctus qui per illud chrisma suae virtutis admistione sanctificat credentes, baptizato Jesu statim super illum in columbae specie descendit: cujus videlicet typum praeferebat columba illa, quae in diluvio ad arcam reportavit ramum olivae virentibus foliis, significans utique quod Spiritus sanctus per chrismatis unctionem in baptizate virorem confert fidelibus coelestis gratiae.

⁸ la originalidad de la confirmación no está en el don del Espíritu, sino en el acontecimiento al que este don hace referencia directa, con todo lo que lleva consigo.

no evento pentecostal, os apóstolos recebem o dom do Espírito que lhes traz a plenitude da redenção, fazendo com que eles perseverem até o fim na obra de Deus.

E como acontecimento pentecostal, insere-se em um dos momentos estruturais da Igreja, no qual ela foi constituída como comunidade messiânica e enviada ao mundo. Dessa forma, a Confirmação supõe uma reincorporação da Igreja no mundo, nas tarefas de expansão e edificação. Por isso, é um sacramento constitutivo da mesma Igreja.

Na Tradição da Igreja, Agostinho⁹ (1864) associa o sacramento da Crisma com o evento de Pentecostes, afirmando que, aqueles que, pela imposição das mãos, recebem o Espírito Santo passam, como os apóstolos, a falar em outras línguas, não apenas indicando que o anúncio do Evangelho se espalharia por toda a Terra, assumindo as línguas dos povos, mas também uma linguagem espiritual, o amor à paz, à unidade e à Igreja.

Ademais, Tomás de Aquino¹⁰ (2016) ensina que, pelo sacramento da Crisma, é conferido o Espírito Santo, como aos apóstolos, no dia de Pentecostes. E, como fruto da missão do Espírito Santo, é derramada a graça santificante. Assim, aqueles que recebem a Crisma recebem a plenitude do Espírito, para a vivência da idade espiritual perfeita.

Por sua vez, a Constituição Apostólica *Divinae Consortium Naturae* (1971), importante texto recente do magistério da Igreja sobre o Sacramento da Confirmação, associa a instituição e fundamento originante do referido sacramento em Pentecostes e na imposição das mãos que os apóstolos passaram a realizar sobre os neófitos, a partir de então. O sacramento crismal é colocado como um complemento à graça batismal, da mesma maneira que o Pentecostes foi para a Páscoa. Evocando esse argumento, foi realizada a mudança na fórmula de colação do sacramento, realçando, assim, a sua profunda ligação com o evento pentecostal.

De fato, se, no uso antigo, se dizia: “Eu te assinalo com o sinal a cruz e com o crisma da salvação”, agora, nos ritos reformados pelo Vaticano II, se diz: “Recebe, por este sinal, o Espírito Santo, dom de Deus”. Em vista disso, nota-se que a fórmula atual realça a ideia de que o crismando receberá o Espírito, como os apóstolos, no dia de Pentecostes, e que o Espírito Santo é um dom, dado pelo próprio Senhor Ressuscitado, indicando, assim, a relação entre Páscoa e Pentecostes, transportada para o plano sacramental, ao Batismo e à Crisma.

⁹ In Joannis Evangelium. Tratado VI, cap. III, conforme indicação bibliográfica.

¹⁰ Suma Teológica, Parte III, questão 72, conforme indicação bibliográfica.

1.4 Na Plenitude Escatológica

A dimensão escatológica constitui também um capítulo importante da teologia da Confirmação. A unção crismal vem reforçar a orientação escatológica que a vida do cristão recebeu no batismo. A própria Escritura faz essa ligação entre a plenitude do Espírito e a dimensão escatológica. Por exemplo, em At 2, 17-21, relaciona-se diretamente o dom do Espírito com os últimos dias (Is 32,15; Ez 36,26-27 e Jl 3 ,1-2). Por outra parte, numerosas passagens do Novo Testamento falam do Espírito Santo dado à Igreja como arras, primícia, promessa, penhor de vida eterna e selo, que é impresso na alma como proteção para o último dia (Rm 8, 11-23; 2Cor 5,2-5 e Ef 1,13-14; 4,30).

Para Borobio (1976), o caráter da Crisma é a maneira decisiva e escatológica com que o Espírito manifesta sua presença ativa em um membro da Igreja. É uma manifestação de que o dom escatológico de Cristo assume forma histórica nos cristãos confirmados, selando-os com uma pertença definitiva e orientando-os até à plena manifestação na vida eterna. Dessa forma, o selo espiritual é primícia e penhor da consumação escatológica, mas também de esperança para o hoje do cristão, em vigília pela manifestação gloriosa do Senhor, na parusia.

Também, na bênção do óleo do crisma, a dimensão escatológica está presente, sobretudo na parte epiclética: pede-se que, em virtude do sacramento da Confirmação, permaneçam os bens recebidos no batismo até à sua frutificação plena na outra vida. O dom do Espírito, assim, é penhor da consumação final. Conforme oração do rito antes da consagração do óleo, no rito sírio ortodoxo (*apud* Varghese, 1989), pede-se que todos aqueles que são consagrados com o óleo, estejam ante o Senhor, no dia do juízo, como as estrelas do Céu, na glória dos santos e recebam as tendas eternas dos santos, segundo as promessas divinas e sejam contados entre os primogênitos que estão inscritos no Céu.

Ambrósio de Milão (2019, p. 47) ensina que a unção crismal é uma unção para a vida eterna: “se, por exemplo, aparecer algum inimigo, se pretende tirarte a fé [...] vê o que escolhes. Não queiras escolher aquilo em que não foste ungido, de forma a preferires a vida eterna à vida temporal”. Aparece aqui a “personalidade” própria da unção, como constitutiva, em si, de uma graça nova e original, independente do Batismo, apesar de estar correlacionada com ele.

Por seu turno, Tomás de Aquino¹¹ (2016) ensina que a presença do perfume na confecção do crisma se deve ao fato de que este se presta à

¹¹ Suma Teológica, Parte III, questão 72, conforme indicação bibliográfica.

incorrupção. O sinal, estampado com a unção crismal, é sinal de reconhecimento e de proteção durante a vida, mas também na hora do cristão apresentar-se perante o Supremo Juiz.

2 A Crisma: a “Ordenação” Laical

A Crisma é um sacramento essencialmente pneumatológico, apesar de não o ser exclusivamente, já que é do Pai que o Espírito procede por meio do Filho. E, como pneumatológico, é profundamente eclesiológico, já que é o Espírito que atua na Igreja, fazendo com que ela seja fiel à mensagem e missão dada pelo Cristo. Conforme Hamman (1982), Pneumatologia e Eclesiologia devem estar coordenadas e não justapostas, pois, para a fé, a Igreja é a Igreja do Espírito, que lhe dá existência e se expressa nela.

Nesse contexto, convém destacar duas passagens dos Atos dos Apóstolos, que trazem o gesto apostólico da imposição das mãos: At 8, 14-17, na qual Pedro e João impõem as mãos sobre os samaritanos evangelizados e batizados por Felipe, e At 19, 1-6, quando Paulo batiza, em Éfeso, os discípulos de João e lhes impõe as mãos.

Apesar da exegese mais recente, conforme Hamman (1982), Congar (1991) e Oñatibia (2000), não encontrar nesses textos um embasamento bíblico para a instituição do sacramento da Confirmação, eles possuem uma dimensão eclesiológica importante, que é ínsita à índole da Crisma. Com efeito, os textos bíblicos tratam da inserção plena das pessoas batizadas na comunidade apostólica, a Igreja. Essas pessoas serão plenamente da Igreja, quando representantes qualificados de sua apostolicidade lhes tenham assumido publicamente, por meio do gesto da imposição das mãos. Daqui reside o fato de que a Confirmação se reserve, no Ocidente, ao bispo e, no Oriente, apesar de não ser o bispo quem ministre o sacramento, o óleo utilizado é abençoado por ele.

O dom recebido na Crisma, conforme Borobio:

se especifica não pelo que é em si, mas pela “qualificação” que adquire ao dar-se tanto em uma situação eclesial concreta, quanto em uma situação pessoal particular. E é o dom do Espírito no novo acontecimento pentecostal da confirmação, é um dom que discerne, edifica e constrói a Igreja na unidade [...].¹² (1976, p. 95, tradução nossa)

¹² Se especifica no por lo que es en sí, sino por la “cualificación” que adquire al darse tanto en una situación eclesial concreta, cuanto en una situación personal particular. Y es el don del Espíritu en el nuevo acontecimiento pentecostal de la confirmación, es un don que discierne, edifica y construye la Iglesia en la unidad

A palavra qualificação não deve ser entendida apenas como algo funcional, superficial ou adjetivo. Não é tampouco uma honraria espiritual, mas possui uma dimensão ontológico-espiritual, pois é um sacramento que confere caráter, selo indelével do Espírito, que não é apenas em vista de uma missão, mas é também constitutivo do ser cristão. Além disso, a unção com o óleo inspira o tema do perfume que o crismado deve exalar, na sua ação e missão (Hamman, 1982).

Por isso, pode-se falar que, por meio do sacramento da Crisma, da unção que imprime um selo espiritual pelas mãos do Bispo, que é ministro originário (LG, n. 26) e, no Ocidente, é também ministro ordinário desse sacramento. O batizado agora é revestido de uma segunda unção do Espírito (a primeira foi no batismo), que o torna mais configurado a Cristo. E, agora, como ungido do Senhor, torna-se, por antonomásia, seu ministro e servidor.

Porquanto, *mutatis mutandis*, a Confirmação pode ser entendida como uma “ordenação laical”, já que torna ainda mais pleno o exercício do sacerdócio comum dos fiéis e qualifica o crismado ao exercício público do anúncio e da colaboração nas tarefas da Igreja, seja no serviço litúrgico, pastoral, administrativo e missionário. Consoante a isso, Fausto de Riez¹³ (1997) assevera que no Batismo é obtida a remissão dos pecados e na Crisma, com a vinda do Espírito Santo, são conferidos carismas prodigiosos e sinais miraculosos, entendendo, assim, que essa unção do Espírito capacita para a missão e o anúncio.

Ressalte-se ainda que a participação mais plena no sacerdócio comum habilita o crismado, de forma ainda mais perfeita, para a vivência do *sensus fidei*, tornando-o mais sensível e aberto ao discernimento e inspirações do Espírito em sua vida e experiência de fé, além de salvaguarda e garantia da reta fé, frente aos erros. Assim, pode-se falar oportunamente que o sacramento da Crisma possui estreita vinculação com a dimensão sinodal da Igreja, tão em voga nos tempos atuais, pois se celebra atualmente um Sínodo na Igreja universal.

Com efeito, já que a sinodalidade está profundamente enraizada no sacerdócio comum dos fiéis, o qual tem seu fundamento e origem na unção do Espírito (PO, n. 2), a Confirmação é elemento de edificação da assembleia sinodal, seja local ou universal, e do reconhecimento da ação do Espírito em cada confirmado. Assim, o sacramento da Crisma se configura como uma legitimação do exercício sinodal na Igreja.

¹³ Cap. 4, conforme obra indicada na bibliografia.

Ademais, como toda ação litúrgico-sacramental, a confirmação é celebração da Igreja, pertencendo a todo o Corpo eclesial, influenciando nele e manifestando-o (SC, n. 26). A nível local, tal dimensão é manifesta, pois, no Ocidente, a celebração é presidida pelo bispo, estando ali presentes presbíteros, diáconos, os padrinhos dos crismandos e demais membros da comunidade. Mais ainda, a celebração do sacramento da Crisma é autorrealização da Igreja, como sacramento de salvação (LG, n. 1), que é animado pela presença e atividade do Espírito.

Dessa forma, a Igreja vai crescendo e estruturando-se, à medida que seus novos membros vão sendo integrados de forma mais plena, pelo sacramento da Confirmação. Como ensina o Ritual da Crisma, esse sacramento é um instrumento privilegiado nas mãos do Espírito para progredir todo o Corpo da Igreja na unidade e na santidade. Assim,

a celebração do sacramento da confirmação é, pois, epifania e autorrealização da Igreja em sua dimensão pneumatológica e pentecostal, como o fora para ela o acontecimento de Pentecostes e o havia sido para Jesus seu Batismo no Jordão.¹⁴ (Oñatibia, 2000, p. 243, tradução nossa).

Ademais, o sacramento da Crisma aumenta os vínculos de caridade entre os membros da comunidade de fé, unindo-os mais perfeitamente à Igreja (LG, n. 11). Tornam-se membros mais perfeitos do Povo de Deus (RC, n. 35 e 36). Por isso, os crismados passam a se comprometer e responsabilizar-se ainda mais no crescimento da comunidade eclesial, podendo ainda participar publicamente nas tarefas próprias da Igreja.

Da mesma forma, não pode ser consumado cristão sem que se expresse essa unção espiritual. São Cirilo de Jerusalém (2006) vê, na unção do cristão, o antítipo da unção de Cristo. A Confirmação dá uma participação nos ofícios de Cristo de rei, sacerdote e profeta. Ao descrever o exercício do sacerdócio comum dos fiéis nos sacramentos, a Constituição dogmática *Lumen Gentium* declara:

A índole sagrada e orgânica da comunidade sacerdotal efetiva-se pelos sacramentos e pelas virtudes. Os fiéis, incorporados na Igreja pelo Batismo, são destinados pelo caráter batismal ao culto da religião cristã e, regenerados para filhos de Deus, devem confessar diante dos homens a fé que de Deus

¹⁴ La celebración del sacramento de la confirmación es, pues, epifanía y autorrealización de la Iglesia en su dimensión pneumatológica y pentecostal, como lo fuera ya para ella el acontecimiento de Pentecostés y lo había sido para Jesús su Bautismo en el Jordán.

receberam por meio da Igreja. Pelo sacramento da Confirmação, são mais perfeitamente vinculados à Igreja, enriquecidos com uma força especial do Espírito Santo e deste modo ficam obrigados a difundir e defender a fé por palavras e obras como verdadeiras testemunhas de Cristo. (LG, n. 11)

Dessa maneira, pode-se entender a Igreja como comunidade daqueles que, crismados pelo Espírito Santo, são chamados a dar testemunho de Cristo, anunciando e confessando a fé, se preciso, até ao martírio¹⁵. A força do anúncio do testemunho vem do Espírito Santo e fortalece o chamado para não desanimar na missão. Sobre isso, assim expressa o Decreto *Apostolicam Actuositatem*:

O dever e o direito ao apostolado advêm aos leigos da sua mesma união com Cristo cabeça. Com efeito, inseridos pelo Batismo no Corpo místico de Cristo, e robustecidos pela Confirmação com a força do Espírito Santo, é pelo Senhor mesmo que são destinados ao apostolado. São consagrados em ordem a um sacerdócio real e um povo santo (cfr. 1 Ped. 2, 4-10) para que todas as suas atividades sejam oblações espirituais e por toda a terra deem testemunho de Cristo. E os sacramentos, sobretudo a sagrada Eucaristia, comunicam e alimentam neles aquele amor que é a alma de todo o apostolado. (AA, n. 3)

O dom batismal aponta para uma plenitude que, pela fé e unção do Espírito Santo, é comunhão no mistério de Cristo em vista da salvação escatológica. Essa plenitude tem que ser desenvolvida, atualizada conforme a vontade de Deus e segundo o desenvolvimento da consciência humana e na sua inserção na sociedade e na história (Congar, 1991).

Nesse sentido, Santo Tomás de Aquino¹⁶ (2016) apresenta a sua teologia sacramental, distribuindo os sacramentos segundo as etapas e as necessidades da vida do ser humano. Se o batismo corresponde ao nascimento, a Crisma corresponde à chegada da idade adulta da fé, em que se começa a relacionar-se com os outros como pessoa autônoma, sentindo-se solidário e responsável na comunidade em que está inserido, na Igreja. Tomás relaciona a novidade dessa etapa com Pentecostes, com a vida dos apóstolos. De fato, eles receberam o Espírito Santo como graça e apostolado, para realizar a missão de testemunho e evangelização.

¹⁵ Cf. Eusebio Gallicanus, 1970, p. 339: Ita que: ante descensionem spiritus sancti usque ad negationem apostoli deterrentur; post visitationem vero eius usque ad martyrium contemptu salutis armantur. (Homilia XXIX - Sobre Pentecostes)

¹⁶ Suma Teológica. Parte III. Questão 72, conforme indicação bibliográfica.

No mesmo sentido, comenta Roberge:

O confirmado é assim aquele que recebe o poder e a missão de exercer com os outros cristãos e mais que nunca pelos outros a tríplice função do sacerdócio batismal. Nesse sentido, sua ligação com a Igreja se torna mais perfeita. A sociedade eclesial pode contar com a sua colaboração porque o crismado se engajou para trabalhar ativamente em seus quadros e segundo seus projetos. (1971, p. 229, tradução nossa)¹⁷

Ainda continua Santo Tomás¹⁸ (2016), afirmando que o bispo confirma o batizado contra a pusilanimidade, entendida como oposta à magnanimidade, por meio da qual se assume um espírito empreendedor capaz de realizar ações pertinentes e cumprir compromissos que dão frutos. Assim, a pusilanimidade representa a atitude dos apóstolos, antes da vinda do Espírito, receosos e medrosos, mas, quando o Espírito é comunicado podem anunciar e testemunhar a Cristo até os confins da terra.

De acordo com Roberge (1971), enquanto que o batismo faz nascer para a vida cristã, a Confirmação faz viver como adulto em Cristo, não apenas como membro do Corpo Místico, mas como membro ativo da Igreja. Pelo caráter da Confirmação, portanto, há uma recepção nova do Espírito, uma participação mais plena nos seus dons, que levam a uma maior identificação com Jesus, que conduz a uma maior participação no seu ministério, pelo sacerdócio comum dos fiéis.

Com efeito, a Confirmação configura o cristão com o Cristo *Cultor Dei*, sacerdote e vítima, e *Sanctus Dei*, sendo um no amor, com o Pai, fazendo da sua vida um culto espiritual e uma participação na obra redentora de Jesus, em vista da salvação do mundo. Assim, o cristão permite uma continuação da obra da Encarnação, sendo sacramento de Cristo no mundo.

Ainda, esse sacerdócio comum é manifestado nas ações litúrgicas, sobretudo na celebração da Eucaristia, em que há uma autenticação do agir cristão, seja no interior da Igreja, como também para o mundo, já que, em cada celebração eucarística, renova-se o memorial da salvação pascal de Cristo, operada em favor de toda a humanidade. E esse culto só pode ser realizado por aqueles que foram mergulhados em Cristo no batismo e ungidos com Ele, pelo óleo crismal.

¹⁷ Le confirmé est donc celui qui reçoit pouvoir et mission d'exercer avec les autres chrétiens et plus que jamais pour les autres la triple fonction du sacerdoce baptismal. En ce sens, son "lien avec l'Église devient plus parfait". La société ecclésiale peut compter sur sa collaboration puisqu'il s'est engagé à travailler activement dans ses cadres et selon ses plans.

¹⁸ Suma Teológica. Parte II. Questão 129 e seguintes, conforme indicação bibliográfica.

Em vista disso, a liturgia primitiva da Tradição Apostólica exigia que aqueles que tomassem parte na Eucaristia já devessem ter recebido o selo do Espírito. A Igreja oriental tem mantido escrupulosamente tal prática, só concedendo a comunhão eucarística depois do cristão ter recebido a unção crismal. Com efeito, a Eucaristia é o sacrifício do Cristo total: “é a partir de sua Confirmação que o cristão pode se apresentar ali como responsável do Corpo de Cristo.¹⁹” (Roberge, 1971, p. 232, tradução nossa).

A unção da Confirmação, de fato, é *signaculum Domini*, conforme Cipriano de Cartago (2013)²⁰, uma acreditação oficial, conforme Tomás de Aquino²¹ (2016), um poder espiritual para praticar certas outras ações sagradas além das que o batismo torna possíveis. Essa unção é dada para viver, em comunhão com a Igreja, a tríplice função do sacerdócio de Cristo:

Da mesma maneira que a unção de Cristo no Jordão o direcionou muito menos para um ser sacerdotal especificamente novo do que para uma nova maneira de viver o sacerdócio já recebido na Encarnação, assim, a unção da segunda etapa da iniciação cristã não é uma direção para o cristão iniciar tarefas fundamentalmente novas, mas para viver de uma maneira mais oficial e mais engajada na Igreja a tríplice dimensão do seu sacerdócio batismal. (1971, p. 229, tradução nossa)²²

É importante sublinhar, porquanto, o caráter eclesial da unção da Confirmação. Como o Cristo no Jordão, o confirmado é aquele que começa a sua missão, a agir missionariamente, na Igreja e no mundo. Assim sendo, convém que essa unção seja ministrada pelo Bispo, chefe da Igreja local, e legítimo sucessor dos apóstolos, outrora presentes no dia de Pentecostes, como costuma acontecer na Igreja latina. Padres, como Santo Atanásio²³ (1857), Ambrósio de Milão²⁴ (2019) e Agostinho (1998), viam no Salmos 133 (132), a imagem dessa realidade: o óleo da unção que desce da cabeça de Aarão (o Cristo), chega até à sua barba (os apóstolos), até chegar à orla do manto (todos os cristãos).

¹⁹ Et c'est à partir de sa confirmation que le chrétien peut s'y présenter comme responsable du Corps du Christ

²⁰ Epístola a Demetriano. Obras Completas, conforme indicado na bibliografia.

²¹ Suma Teológica, Parte III, questão 72, conforme indicação bibliográfica.

²² De même que l'onction du Christ au Jourdain commandait chez lui beaucoup moins un être sacerdotal spécifiquement nouveau qu'une nouvelle façon de vivre le sacerdoce déjà reçu à l'Incarnation, ainsi l'onction de la seconde étape de l'initiation chrétienne n'est pas tant ordonnée à députer le chrétien à des tâches foncièrement nouvelles qu'à le charger de vivre de façon plus officielle et plus engagée dans l'Église la triple dimension de son sacerdoce baptismal.

²³ Comentário ao Canticum Graduum CXXXII 1,2, conforme indicação bibliográfica.

²⁴ Sobre os Mistérios (6,30), conforme indicação bibliográfica.

Dessa maneira, a Tradição largamente sublinhou o alcance social do sacerdócio da Confirmação, como a feliz analogia entre tal sacramento e a ordem militar: o soldado é aquele que está sempre pronto para lutar em combate, defendendo não seus próprios interesses, mas os da coletividade de que é parte. As Falsas Decretais (*apud* Thurian, 1963, p. 60, tradução nossa), por exemplo estabelecem que “a tarefa militar requer um soldado apropriado, após o recrutamento, não apenas alistá-lo, mas também colocá-lo no serviço de armas; no batismo [no rito de iniciação], a bênção [a unção crismal] constitui esse envio à missão.²⁵”. No mesmo sentido, também Ambrósio (2019), no Livro I Sobre os Sacramentos; Agostinho (1955), no Tratado sobre o Evangelho de João 33,4; na Homília XXIX, sobre Pentecostes, de Eusebius Gallicanus (1970) e em Tomás de Aquino²⁶ (2016). A Crisma é, assim, a força para o bom combate da fé (2Tm 4,7).

Além disso, a unção do Espírito na Crisma confere um revigoramento para manter-se no testemunho, com a força e a coragem, do mistério cristão, mesmo nos seus aspectos mais desafiantes, seja na vida pessoal ou na sociedade. Essa mesma unção confere, assim, a força para testemunhar até ao martírio, mas também no interior da comunidade eclesial. De fato, a Confirmação leva a uma maior compreensão do mistério da Cruz e da incorporação do cristão ao Cristo morto e ressuscitado. É uma investidura pública de sua missão no mundo e uma manifestação de que o dom escatológico do Ressuscitado continua presente na Igreja, dando uma força nova para o testemunho (Borobio, 1976).

Conclusão

Por tudo isso, o presente artigo não possui a pretensão de oferecer uma conclusão definitiva e acabada sobre os fundamentos pneumatológicos do Sacramento da Crisma, mas apontar um caminho de reflexão que permita o contínuo aprofundamento do tema. Com efeito, o seu intento principal era apresentar a sacramentalidade da Confirmação, a partir dos dados da economia da salvação vinculados ao Espírito Santo e tecer uma reflexão sobre, em que medida esses dados da economia possuem repercussão na vida do cristão crismado.

Tendo em vista as limitações próprias de um artigo, muitas questões referentes ao presente tema não puderam ser abordadas, tais como a dimensão

²⁵ [...]military procedure requires the appropriate officer, upon inducting a recruit, not only to enlist him but also to issue him service arms; in baptismal procedure, the blessing constitutes this issue.

²⁶ Suma Teológica, Parte III, questão 72, conforme indicação bibliográfica.

pneumatológica do caráter sacramental e a teologia do Espírito no rito do sacramento da Confirmação. Assim, a questão permanece aberta para posteriores estudos e aprofundamentos.

Dessa forma, como todo sacramento, a Crisma possui vinculações próprias com eventos da história da salvação. A Tradição identificou três momentos principais: no início da criação, quando o Espírito pairava sobre as águas e no dilúvio, chamado de batismo do mundo. A Confirmação, como complemento, e não como suplemento, do Batismo, retira o ser humano do caos de si mesmo, ordenando-o conforme o desígnio salvífico divino.

Ainda, no batismo de Jesus no rio Jordão, há manifestação do Espírito em forma de pomba e Jesus revela a sua identidade filial. Assim, o batismo do Senhor é protótipo do de todo cristão, já que, mergulhado com Ele, na sua morte, partilha-se de sua ressurreição, para, depois, já emerso da água, receber a plenitude do Espírito.

Enquanto que o batismo torna filhos no Filho, fazendo o cristão participar no mistério da morte e ressurreição do Senhor, a Confirmação torna o crismado participante da mesma unção do Cristo, no Jordão, onde se começou a agir na Igreja. A Confirmação é o Jordão do cristão atual como o foi o Pentecostes na Igreja primitiva, por isso, a vinda do Espírito Santo sobre os apóstolos é considerado principal evento salvífico que fundamenta o sacramento da Crisma, por seu caráter pneumatológico eloquente e manifesto, além dos frutos que produziu, no anúncio e na missão da Igreja primitiva.

O sacramento da Crisma, portanto, não deve ser entendido como uma mera ratificação do batismo, como ocorre quando do rito litúrgico de renovação das promessas batismais, na solene Vigília Pascal, por exemplo. Mas é uma graça autônoma e original, apesar de profundamente interligada à graça batismal (“batismo branco”).

De fato, pode ser chamado de “batismo no Espírito” ou “batismo vermelho”, porque faz alusão à unção crismal que o próprio Jesus recebeu do Espírito Santo, bem como à graça de Pentecostes, com o derramamento do Espírito sobre os apóstolos e a Igreja primitiva. Por isso, a Crisma é uma manifesta consagração do batizado no sacerdócio de Jesus Cristo, na dimensão do sacerdócio comum dos fiéis. Assim, assume publicamente a sua missão no interior da comunidade eclesial, mas também no âmbito *extra ecclesia*, por meio do anúncio do Evangelho e do testemunho.

Por fim, a Crisma, por meio da assinalação na fronte, imprime caráter, não apenas identificando e configurando o crismado na unção do Espírito para a missão, mas também é penhor e garantia da vida eterna. Dessa forma,

tal sacramento aponta para a eternidade, quando o Espírito consumará a sua obra de salvação e comunhão da pessoa humana entre si, com os irmãos e com Deus mesmo.

Referências

- AGOSTINHO. *Opera Omnia. In Joannis Evangelium*. Paris: J. P. Migne, 1864.
- AGOSTINHO. *Obras de San Agustín. Tratados sobre el Evangelio de Juan (1-35)*. Tomo XIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.
- AGOSTINHO. *Comentários aos Salmos (101-150)*. Vol. 3 São Paulo: Paulus, 1998.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. *Os Sacramentos e os Mistérios: Iniciação Cristã na Igreja Primitiva*. Petrópolis, Vozes, 2019.
- ATANÁSIO. *Opera Omnia. Expositiones in Psalmos*. Patrologiae Graecae. Tomus XXVII. Paris: J. P. Migne, 1857.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BINDELLA, Francesco. *Pneumatologia Fundamental Bíblica*. Apostila Curso de Extensão. Universidade Católica do Salvador. Salvador, 2019.
- BOROBIO, Dionisio. *Confirmar Hoy. De la Teología a la Praxis*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1976.
- CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas*. Tomo I. Ed. Juan Gil Antonio-Tamayo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequesis*. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva, 2006.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- CONGAR, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos Símbolos e Declaração de Fé e Moral*. São Paulo: Loyola, 2007.
- EUSEBIUS GALICANNUS. *Corpus Christianorum*. Series Latina CI. Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970.
- FAUSTO DE RIEZ. *Lo Spirito Santo*. Trad. Claudio Micaelli. Roma: Città Nuova, 1997.
- HAMMAN, Adalbert. *El Bautismo y la Confirmación*. Col. El Misterio Cristiano. Teología Sacramental. Barcelona: Herder, 1982.

HILÁRIO DE POITIERS. *Commentary on Matthew*. Trad. D. H Williams. Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

JOSEMARIA ESCRIVÁ. *É Cristo que Passa. Homilias*. São Paulo: Quadrante, 2018.

OÑATIBIA, Ignacio. *Bautismo y Confirmación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

PAULO VI, papa. *Carta Apostólica Divinae Consortium Naturae* (sobre o sacramento da Confirmação). Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19710815_divina-consortium.html. Acesso em: 18 jul. 2022.

RÁBANO MAURO. *Opera Omnia*. Paris: Migne, 1851.

ROBERGE, R-Michel. *La Confirmation, Sacrement de la Vie en l'Église*. Laval Théologique et Philosophique, Universidade de Laval, Montreal, 27 (3), 1971, p. 219-243.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Ritual da Confirmação*. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo, Sacramento del Encuentro con Dios*. San Sebastián: Ediciones Dinor, 1965.

TERTULIANO. *Traité du Baptême*. Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Parte II. Vol 3. Campinas: Ecclesiae, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Parte III. Vol 4. Campinas: Ecclesiae, 2016.

THURIAN, Max. *Consecration of the Layman. New Approaches to the Sacrament of Confirmation*. Baltimore: Helicon, 1963.

VARGHESE, Baby. *Les Onctions Baptismales dans la Tradition Syrienne*. Corpus Scriptorum Orientalium. Subs 82. Louvain: Peeters Publishers, 1989.

Artigo recebido em 25/06/2024 e aprovado para publicação em 30/08/2024

Como citar:

FORNASIER, Rafael Cerqueira; VALOIS, Jorge Ricardo da Silva. Aspectos Pneumatológicos do Sacramento da Crisma. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 187-206, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-3>

O Sacramento da Confissão como sacramento da misericórdia

*The Sacrament of Confession
as a Sacrament of Mercy*

DOUGLAS ALVES FONTES*

Resumo: O Sacramento da Confissão, hoje mais do que nunca, tem feito parte da vida da Igreja, tanto para os que o administram como para os que o recebem. Contudo, ainda precisa ser compreendido e celebrado com mais consciência por parte do ministro e do sujeito que o recebe. Atualmente, somos testemunhas de duas tendências opostas acerca desse sacramento: uma rigorista e outra laxista. O presente artigo busca retomar a doutrina sobre o sacramento da penitência, mas iluminando-a com a reflexão do Cardeal Walter Kasper e as indicações claras, precisas e profundas do Papa Francisco. Todo esse caminho será percorrido, fazendo memória do grande Ano Santo da Misericórdia.

Palavras-chave: Confissão. Misericórdia. Sacramento.

Abstract: The Sacrament of Confession, more than ever, has been part of Church's life, both for those who administer it and for those who receive it. However, it still needs to be understood and celebrated with more awareness on the parts of the minister and the person who receives it. Currently, we are witnesses of two opposing trends regarding this sacrament: one rigorous and the other lax. This article seeks to revisit the doctrine on the sacrament of penitence, but illuminating it with the reflection of Cardinal Walter Kasper and the clear, precise and profound indications of Pope Francis. In this path we will also be commemorating the great Holy Year of Mercy.

Keywords: Confession. Compassion. Sacrament.

* Pe. Douglas Alves Fontes é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: douglasafontes@yahoo.com.br

Introdução

Na Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, o Papa Francisco convidava, novamente, a por “no centro o sacramento da Reconciliação porque permite tocar sensivelmente a grandeza da misericórdia” (Francisco, 2015, n. 17).

O tema do sacramento da Confissão é delicado, desafiador, atual e, profundamente, espiritual. A partir disso, desejamos fazer um caminho de reflexão sobre esse sacramento tão importante e que não perdeu sua validade. Porém, nossa intenção é colher a espiritualidade que está no fundamento da teologia do sacramento, levando em consideração que toda “espiritualidade reflete a teologia que está por trás dela” (Pedrosa-Pádua, 2012, p. 223).

Ao mesmo tempo, faz-se necessário não só levantarmos questões pertinentes, principalmente, as relacionadas à concepção de Deus e do ser humano que podemos ter, mas também a mediação da Igreja como guardiã desse dom.

Faremos essa caminhada em três passos. Iniciaremos nossa reflexão com a doutrina tradicional da Igreja, contida no Catecismo, sobre o Sacramento da Confissão. Em seguida, visitaremos o pensamento atual do Cardeal Walter Kasper, no seu livro sobre a misericórdia. Terminaremos nossa jornada com o Papa Francisco, salientando o tema da misericórdia a partir do Ano Santo.

É preciso evitarmos os dois extremos: o rigorismo e o laxismo. Nem um nem outro fazem bem, porque, na realidade, não se ocupam da pessoa do penitente. Ao contrário, a misericórdia ouve deveras com o coração de Deus e quer acompanhar a alma no caminho da reconciliação. O Papa Francisco recorda que “a Confissão não é um tribunal de condenação, mas experiência de perdão e de misericórdia!”¹

Seguindo as palavras de Castillo, concordamos que todo ensinamento teológico não constitui uma série de meras especulações sobre coisas que não têm relação com a vida e com a realidade concreta que temos que enfrentar diariamente. Movidos por esse pensamento, principiamos nossa análise (Castillo, 2012, p. 99)!

¹ Discurso do Papa Francisco aos participantes de um Curso Organizado pela Penitenciaria Apostólica em 28/03/2014. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/march/documents/papafrancesco_20140328_corso-penitenzieria-apostolica.html. Acesso em: 24 mai. 2024. O grifo é nosso.

1 O Sacramento da Confissão no Catecismo da Igreja Católica

A doutrina tradicional da Igreja Católica sobre o Sacramento da Confissão é apresentada pelo Catecismo da Igreja Católica na parte intitulada: *A fé que eu celebro*, em que o Catecismo esboça a temática da liturgia, apresentando, especificamente, os sete sacramentos. Dedicaremos nossa atenção, nesse primeiro momento, à temática do sacramento da penitência a partir do Catecismo (2000).

O Catecismo da Igreja Católica define este sacramento como: Sacramento da Conversão; Sacramento da Penitência; Sacramento da Confissão; Sacramento do Perdão; Sacramento da Reconciliação (Catecismo..., 2000, n. 1423-1424). Cada uma das expressões visa enfocar uma realidade própria do Sacramento.

Não é de hoje a questão do porquê de um Sacramento de Reconciliação depois do Batismo. Para explicar tal questão, o Catecismo retoma uma ideia presente nos Padres da Igreja.

A vida nova recebida na iniciação cristã não suprimiu a fragilidade e a fraqueza da natureza humana, nem a inclinação para o pecado, a que a tradição chama de *concupiscência*, a qual persiste nos batizados, a fim de que prestem as suas provas no combate da vida cristã, ajudados pela graça de Cristo. Este combate é o da *conversão*, em vista da santidade e da vida eterna, a que o Senhor não se cansa de nos chamar (Catecismo..., 2000, n. 1426).

A conversão dos batizados surgiu como um desafio na igreja primitiva. Contudo, a fundamentação é facilmente constatada no Evangelho. Jesus chama à conversão e tal apelo é parte essencial do anúncio do Reino à conversão que continua a fazer-se ouvir na vida dos cristãos. Esta *segunda conversão*, nas palavras dos Padres da Igreja, é uma tarefa ininterrupta para toda a Igreja (Catecismo..., 2000, n. 1427-1428). “Santo Ambrósio diz, a respeito das duas conversões que, na Igreja, ‘existem a água e as lágrimas: a água do Batismo e as lágrimas da Penitência’” (Catecismo..., 2000, n. 1429).

Na continuidade da explanação, o Catecismo recorda a ideia da penitência interior. Como já acontecia com os profetas, o apelo de Jesus à conversão e à penitência não visa, primariamente, às obras exteriores, “o saco e a cinza”, aos jejuns e às mortificações, mas à conversão do coração, à penitência interior. A penitência interior é uma reorientação radical de toda a vida, um regresso, uma conversão a Deus de todo o nosso coração, uma ruptura com o pecado, uma aversão ao mal, com repugnância pelas más ações que cometemos (Catecismo..., 2000, n. 1430-1433).

Contudo, é necessário resgatarmos a consciência do pecado compreendendo-o mais profundamente do que estamos acostumados. Todo “pecado acontece em Deus e, no entanto, ele é a única coisa que não depende da vontade de Deus, mas de nós” (Pedrosa-Pádua, 2012, p. 238). O pecado nos coloca numa situação de oposição a Deus e nos torna escravos de nossos impulsos. Na verdade, “Deus é a grande vítima da tirania do pecado, silencioso e humilde, sem outra força senão o amor. E, no entanto, só ele sabe o que nos convém” (Pedrosa-Pádua, 2012, p. 238).

É preciso que esse processo de conversão seja contínuo e um dos critérios para confirmá-lo é o de sair de si mesmo rumo ao outro como uma capacidade sempre renovada. Essa autotranscendência rompe com nossa consciência isolada e autorreferencial e nos leva ao cuidado concreto dos outros e do meio ambiente (Francisco, 2015, n. 208). A verdadeira relação com Deus é uma nova vida no “ser para os outros”, nas palavras de Bonhoeffer, que é uma participação no ser de Jesus (Castillo, 2012, p. 97).

Ao longo da história, surgiram múltiplas formas da penitência na vida cristã. A Escritura e os Padres insistem, sobretudo, em três formas: *o jejum, a oração e a esmola*. Gestos de reconciliação, pelo cuidado dos pobres, pelo exercício e pela defesa da justiça e do direito, pela confissão das próprias faltas aos irmãos, pela correção fraterna, revisão de vida, exame de consciência, direção espiritual, aceitação dos sofrimentos, coragem de suportar a perseguição por amor da justiça. Tomar a sua cruz todos os dias e seguir Jesus é o caminho mais seguro da penitência (Catecismo..., 2000, n. 1434-1435).

A conversão e a penitência quotidianas têm a sua fonte e alimento na Eucaristia. A leitura da Sagrada Escritura, a oração da Liturgia das Horas e do Pai Nosso, todo o ato sincero de culto ou de piedade reavivam em nós o espírito de conversão e de penitência e contribuem para o perdão dos nossos pecados. *Os tempos e os dias de penitência* no decorrer do Ano Litúrgico (tempo da Quaresma, cada sexta-feira em memória da morte do Senhor) são momentos fortes da prática penitencial da Igreja (Catecismo..., 2000, n. 1436-1439).

O sacramento da Penitência e da Reconciliação tem algumas realidades essenciais mencionadas pelo Catecismo (2000, n. 1440-1449): Só Deus perdoa o pecado; Reconciliação com a Igreja; O sacramento do Perdão. A fundamentação usada pelo texto é o encontro de Jesus com os apóstolos: “*Depois dessas palavras, soprou sobre eles dizendo-lhes: Recebei o Espírito Santo. Àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos.*” (Jo 20, 22s)

Algo sempre desafiador, por conta da compreensão e da prática, são os chamados atos do penitente: A Contrição; A Confissão dos Pecados, a Satisfação. Para exemplificar esse processo, o Ritual da Penitência declara: “A penitência leva o pecador a tudo suportar de bom grado: no coração, a contrição; na boca, a confissão; nas obras, toda a humildade e frutuosa satisfação” (Catecismo..., 2000, n. 1450-1460).

É mister reconhecermos que até as consequências do pecado são providenciais, pois tudo está em Deus (Pedrosa-Pádua, 2012, p. 238) ou, nas palavras de Paulo: “tudo concorre para o bem dos que amam a Deus” (Rm 8, 28).

Em toda celebração sacramental, uma parte cabe ao chamado ministro deste sacramento. Cabe ao sacerdote exercer o papel de pai, médico e juiz. Por isso, a Igreja recorda que

Ao celebrar o sacramento da Penitência, o sacerdote exerce o ministério do bom Pastor que procura a ovelha perdida: do bom Samaritano que cura as feridas; do Pai que espera pelo filho pródigo e o acolhe no seu regresso; do justo juiz que não faz acepção de pessoas e cujo juízo é, ao mesmo tempo, justo e misericordioso. Em resumo, o sacerdote é sinal e instrumento do amor misericordioso de Deus para com o pecador (Catecismo..., 2000, n. 1465).

Como efeitos do sacramento, temos: *Reconciliação com Deus – Ressurreição Espiritual; Reconcilia-nos com a Igreja; Antecipa o julgamento.* Citando, S. João Paulo II, na sua encíclica, *Reconciliatio et Penitentiae*, sobre o sacramento da Penitência, o Catecismo recorda:

É de lembrar que a reconciliação com Deus tem como consequência, por assim dizer, outras reconciliações, que trarão remédio a outras rupturas produzidas pelo pecado: o penitente perdoado reconcilia-se consigo mesmo no mais profundo do seu ser, onde recupera a própria verdade interior: reconcilia-se com os irmãos, que de algum modo ofendeu e magoou: reconcilia-se com a Igreja; reconcilia-se com toda a criação (Catecismo..., 2000, n. 1469).

Não podemos alimentar uma visão equivocada de Deus que não nos permite chegar ao Deus de Jesus Cristo. Precisamos compreender que “Deus é paciência e possibilidades, não é rival” (Pedrosa-Pádua, 2012, p. 243). A verdadeira experiência de Deus, feita na recepção do sacramento, deve gerar vida, pois um critério para reconhecermos a verdadeira experiência de Deus é quando esta se torna uma “experiência propulsora de vida libertada e de esperança” (Pedrosa-Pádua, 2014, p. 65).

2 A Misericórdia como condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã

O Cardeal Walter Kasper, no seu famoso livro “A misericórdia” (Kasper, 2015), aborda o tema do Sacramento da Confissão, no sétimo capítulo, intitulado “A Igreja sujeita à medida da misericórdia”. Ele intitula o tópico como “A penitência – sacramento da misericórdia”.

A primeira ideia que o autor deseja salientar é que “todos os sacramentos são sacramentos da misericórdia de Deus” (Kasper, 2015, p. 200). Em seguida, evoca que a própria participação “na Eucaristia tem também a virtude de perdoar os nossos pecados quotidianos” (Kasper, 2015, p. 201). Contudo, relembra que a Igreja sempre reconheceu um sacramento específico para perdoar os pecados, que o Cardeal descreve como “o presente pascal do Senhor ressuscitado aos seus discípulos” (Kasper, 2015, p. 201). Essa certeza da presença do Espírito do Senhor Ressuscitado enche de esperança toda teologia e toda espiritualidade (Pedrosa-Pádua, 2014, p. 76).

Nesse sentido, é urgente a correção de uma compreensão da Eucaristia como prêmio dos bons ou, como diz Francisco, prêmio para os perfeitos, para compreendê-la como “remédio generoso e um alimento para os fracos.” Por isso, o Papa cita as palavras de Santo Ambrósio, no seu Tratado sobre os Sacramentos, quando alegava: “Devo recebê-lo sempre, para que sempre perdoe os meus pecados. Se peço continuamente, devo ter sempre um *remédio*” (Francisco, 2013, n. 47).

Ao recordar os Padres da Igreja, Kasper reforça a ideia do sacramento da penitência como “segunda tábua da salvação depois do naufrágio” (Kasper, 2015, p. 201), sendo o Batismo a primeira. Por isso,

o sacramento da Penitência é o verdadeiro sacramento da misericórdia de Deus, que reiteradamente nos perdoa e reiteradamente nos concede outra oportunidade, a possibilidade de um novo começo (Kasper, 2015, p. 201).

Ao mencionar um famoso artigo de Rahner sobre a prática penitencial e o sentido da confissão frequente por devoção, nos Escritos de Teologia, v. 3, Kasper reitera que “Qualquer confissão é também um voltar-se visivelmente para o corpo visível de Cristo, que é a Igreja” (Kasper, 2015, p. 202).

Diante da realidade na qual nos encontramos, o Cardeal constata uma grave crise do sacramento, caracterizada por: perda da prática; participação da Eucaristia dominical e não participação da Penitência. Segundo ele, “esta

situação é uma das feridas mais profundas da Igreja atual e tem de ser motivo para uma interpelação séria da nossa consciência pessoal e pastoral” (Kasper, 2015, p. 202). Sendo assim, “para o futuro da Igreja será essencial elaborar uma nova ordem penitencial e levar a cabo uma renovação do sacramento da Penitência” (Kasper, 2015, p. 202).

As razões da atual crise são múltiplas: muitos não vivem o sacramento como um presente pascal, nem como libertação; ele é, frequentemente, entendido como obrigação, meio de controle; experiência traumática de pessoas mais velhas; ilusão de inocência verdadeiramente patológica em muitos dos nossos contemporâneos (Kasper, 2015, p. 203).

Nesse caminho, Kasper propõe rever o Sacramento da Penitência como verdadeiro refúgio dos pecadores, pois em “nenhum outro momento experimentamos a compaixão de Deus de forma tão imediata, tão direta, tão concreta...” (Kasper, 2015, p. 203). Assim, aquele que confessa conhecerá a libertação interior, a paz espiritual e a alegria que este sacramento confere.

Contudo, isso só será possível se fizermos um caminho de redescoberta deste sacramento, o que vale, sobretudo, para

os sacerdotes, pois o encargo de perdoar pecados é aquele que o Senhor ressuscitado confere aos apóstolos. Daí que para todo sacerdote seja uma obrigação e uma obra de misericórdia estar disposto a administrar o sacramento do perdão (Kasper, 2015, p. 204).

Por último, Kasper esclarece que as várias formas de penitência possuem seu valor e sua importância, sendo que “sua razão de ser é preparar, acompanhar e prolongar o sacramento da Penitência, embora não pretendam nem possam substituí-lo” (Kasper, 2015, p. 204). Da mesma forma, “o diálogo espiritual e o aconselhamento psicológico também têm o seu valor, mas não podem ocupar o lugar do sacramento da Penitência... Nenhum psicólogo, nem nenhum conselheiro pode dizer ‘os teus pecados estão perdoados; vai em paz’” (Kasper, 2015, p. 204).

Portanto, o sacramento da reconciliação

é uma obra de misericórdia tanto para o indivíduo como para a comunidade eclesial. Poderia ser uma ajuda para superar agressividades e partidarismos na Igreja, para dar uma nova oportunidade à humildade, para encontrar uma forma mais misericordiosa de nos tratarmos uns aos outros na Igreja, para a transformarmos numa Igreja mais misericordiosa (Kasper, 2015, p. 204).

3 O nome de Deus é Misericórdia

Ao iniciarmos o Ano Santo da Misericórdia, o Papa Francisco nos ofereceu sua preciosa Bula “Misericordiae Vultus” (Francisco, 2015), propondo-nos como lema desse tempo e da nossa vida as palavras de Jesus: “Sede misericordiosos como o Pai”.

Reconhece o Pontífice que

há muitas pessoas – e, em grande número, jovens – que estão a aproximar-se do sacramento da Reconciliação e que frequentemente, nesta experiência, reencontram o caminho para voltar ao Senhor, viver um momento de intensa oração e redescobrir o sentido da sua vida. Com convicção, *ponhamos novamente no centro o sacramento da Reconciliação*, porque permite tocar sensivelmente a grandeza da misericórdia. Será, para cada penitente, fonte de verdadeira paz interior (Francisco, 2015, n. 17, grifos nossos).

Comentando o ministério dos sacerdotes, Francisco afirma que não se cansará

jamais de insistir com os confessores para que sejam um verdadeiro sinal da misericórdia do Pai. *Ser confessor não se improvisa. Tornamo-nos tal quando começamos, nós mesmos, por nos fazer penitentes em busca do perdão*. Nunca esqueçamos que ser confessor significa participar da mesma missão de Jesus e ser sinal concreto da continuidade de um amor divino que perdoa e salva. Cada um de nós recebeu o dom do Espírito Santo para o perdão dos pecados; disto somos responsáveis. Nenhum de nós é senhor do sacramento, mas apenas servo fiel do perdão de Deus. *Cada confessor deverá acolher os fiéis como o pai na parábola do filho pródigo: um pai que corre ao encontro do filho, apesar de lhe ter dissipado os bens*. Os confessores são chamados a estreitar a si aquele filho arrependido que volta a casa e a exprimir a alegria por o ter reencontrado. Não nos cansemos de ir também ao encontro do outro filho, que ficou fora incapaz de se alegrar... *Não hão-de fazer perguntas impertinentes, mas como o pai da parábola interromperão o discurso preparado pelo filho pródigo...* Em suma, os confessores são chamados a ser sempre e por todo o lado, em cada situação e apesar de tudo, o sinal do primado da misericórdia (Francisco, 2015, n. 17).

Já no seu livro-entrevista “O nome de Deus é misericórdia” (Francisco, 2016), o Papa apresenta o que ele chama de “apostolado do ouvido”. Dirigindo-se aos confessores, afirma:

falem, escutem com paciência e, antes de tudo, digam às pessoas que Deus quer o seu bem. E se o confessor não pode absolver, que explique por que, mas não deixe de dar uma bênção, mesmo sem absolvição sacramental. O amor de Deus existe também para aquele que não está em condições de receber o sacramento... (Francisco, 2016, p. 47)

Francisco reforça a ideia da confissão como uma graça, pois “confessar-se com um sacerdote é uma forma de colocar minha vida nas mãos e no coração de outra pessoa, que naquele momento age no lugar e no nome de Jesus” (Francisco, 2016, p. 52).

Ao falar do pecado, o Papa destaca que “o pecado é mais que uma mancha. O pecado é uma ferida, que deve ser curada, medicada” (Francisco, 2016, p. 57). Por esse motivo, o confessor não pode ser visto como uma lavanderia onde tiramos manchas, mas como uma medicina que trata nossas feridas.

Francisco constata o desafio que encontramos na sociedade em que percebemos um “verdadeiro enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo” (Francisco, 2013, n. 64). Esse fato gera uma desorientação generalizada. Nesse sentido, faz-se urgente rever a pregação da moral cristã que, para ser fiel ao Evangelho, não pode ser uma ética estoica, pois ela é mais do que

ascese, não é mera filosofia prática, nem catálogo de pecados e erros. O Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-O nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos (Francisco, 2013, n. 39).

Constantemente, o Pontífice tem insistido no risco de cairmos numa religião dos fariseus, na qual não se muda de vida, o interior permanece o mesmo. São pessoas que falam de perfeição e de espiritualidade, mas, ao mesmo tempo, são pessoas autossuficientes, intolerantes que, na verdade, estão longe da perfeição e da espiritualidade (Castillo, 2007, p. 38).

A própria experiência do pecado deve levar-nos a um aprendizado: aprender a receber e dar o perdão. A Igreja não pode se esquecer de que ela é servidora desse perdão que ela recebe e, ao mesmo tempo, administra com fidelidade ao seu Senhor (Francisco, 2013, n. 97).

Da mesma forma, Francisco relembra que o confessor não pode ser visto como uma sala de torturas! Afirma ele: “sempre que atendi confissões olhei primeiro para mim mesmo, para os meus pecados, para minha necessidade de misericórdia e, assim, procurei perdoar muito” (Francisco, 2016, p. 59).

Aquele que se confessa tem de se envergonhar do pecado: a vergonha é uma graça que devemos pedir, é um fator positivo, porque nos torna humildes. Mas, no diálogo com o confessor, é preciso sermos ouvidos e não interrogados. Depois, o confessor nos diz o que tem de dizer, aconselhando-nos com delicadeza. (Francisco, 2016, p. 58)

Conclusão

Após esse percurso conjunto, podemos dizer que muitas questões são colocadas para a Igreja para que ela possa rever seu caminhar pastoral. Contudo, tais questões devem gerar uma verdadeira revisão da espiritualidade atual para que cheguemos a uma vida nova, segundo o Espírito. Com isso, podemos destacar algumas conclusões para o hoje da Igreja.

Na verdade, o caminho que fizemos nos ajuda a compreender que a verdadeira espiritualidade cristã autêntica e coerente tem que ser uma espiritualidade centrada na vida (Castillo, 2007, p. 39).

Nas palavras de Castillo, precisamos perceber que o grande problema da religião é o problema do mal que desemboca na concepção de Deus que temos. Se cremos num Deus bondoso e infinitamente poderoso como podemos encontrar tanto mal no mundo? (Castillo, 2007, p. 30) Assim, a primeira conclusão a que chegamos é a necessidade de aprofundarmos a *noção de Deus como Pai misericordioso*.

Uma segunda conclusão é a *compreensão de pecado* que temos (Castillo, 2007, p. 32). Ainda temos uma concepção reducionista e não vemos o pecado dentro de uma perspectiva holística que nos permite compreender sua profundidade e seu alcance.

Por outro lado, percebemos a urgência de compreendermos que o *Jesus Cristo* concreto que seguimos é a verdadeira *norma viva* para cada um de nós. Por isso, o critério que temos não é abstrato, mas real, encarnado que podemos encontrar na caminhada da vida (Küng, 2014, p. 199).

A *Igreja*, nos seus membros, precisa acolher o grande dom do Ressuscitado que é o perdão e reconhecer que não é dona, mas dispensadora desse perdão a todos que dele necessitem e queiram recebê-lo.

Em suma, nas palavras de Küng, podemos dizer que a revisão do sacramento da confissão deve nos levar a uma nova orientação e a uma nova atitude fundamental na vida; a novas motivações que nos enraízem no Evangelho; a novas disposições que nos levem aos outros, em particular, aos mais necessitados; a novas ações que nos levem a superar tantos equívocos; e, por último, a um novo horizonte de sentido para toda a vida (Küng, 2014, p. 205).

Que as palavras lúcidas do autor, pautem nossa caminhada: “seguindo a Cristo Jesus, o homem pode no mundo atual viver, atuar, sofrer e morrer realmente como homem; na felicidade e na miséria, na vida e na morte sustentado por Deus e ajudado pelos demais” (Küng, 2014, p. 207).

Que a vivência do sacramento da confissão nos ajude a seguirmos a Cristo, ou seja, a irmos atrás d’Ele, a aderirmos a Ele e ao Seu caminho e a recorrermos ao próprio caminho seguindo Suas indicações, pois mais do que um dever é um poder dado a cada um de nós (Küng, 2014, p. 192).

Oração do Ano Santo da Misericórdia

Senhor Jesus Cristo,

Vós que nos ensinastes a sermos misericordiosos como o Pai celeste,
e nos dissestes que quem Vos vê, vê a Ele.

Mostrai-nos o Vosso rosto e seremos salvos.

O Vosso olhar amoroso libertou Zaquê e Mateus da escravidão do dinheiro;
a adúltera e Madalena de colocarem a felicidade apenas numa criatura;
fez Pedro chorar depois da traição
e assegurou o Paraíso ao ladrão arrependido.

Fazei que cada um de nós considere como dirigida a si mesmo as palavras que
dissestes à mulher samaritana:

Se tu conhecesses o dom de Deus!

Vós sois o rosto visível do Pai invisível,

do Deus que manifesta Sua onipotência, sobretudo com o perdão e a
misericórdia.

Fazei que a Igreja seja no mundo o rosto visível de Vós, Senhor, ressuscitado e na
glória.

Vós quisestes que os Vossos ministros fossem também eles revestidos de
fraqueza,

para sentirem justa compaixão por aqueles que estão na ignorância e no erro:
fazei que todos os que se aproximarem de cada um deles se sintam esperados,
amados e perdoados por Deus. Enviai o Vosso Espírito e consagrai-nos a todos
com a Sua unção,

para que o Jubileu da Misericórdia seja um ano de graça do Senhor
e a Vossa Igreja possa, com renovado entusiasmo, levar aos pobres a alegre
mensagem e

proclamar aos cativos e oprimidos a libertação;
aos cegos restaurar a vista.

Nós Vo-lo pedimos por intercessão de Maria, Mãe de Misericórdia,
a Vós que viveis e reinais com o Pai e o Espírito Santo, pelos séculos dos séculos.

Amém

Referências

CASTILLO, J. M. *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

CASTILLO, J. M. *La humanidad de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes de um Curso Organizado pela Penitenciaria Apostólica em 28/03/2014*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/march/documents/papafrancesco_20140328_corso-penitenzieria-apostolica.html. Acesso em: 24 mai. 2024.

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

FRANCISCO. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. *O nome de Deus é misericórdia*. São Paulo: Planeta, 2016.

KASPER, W. *A misericórdia*: Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Loyola, 2015.

KÜNG, H. *Jesus*. Madrid: Editorial Trotta, 2014

PEDROSA-PÁDUA, L. Evolucionismo e espiritualidade. Contribuições da mística para uma revisão da imagem de Deus. In: GARCIA RUBIO, A.; AMADO, J. P. *Fé cristã e pensamento evolucionista*: Aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 221-253.

PEDROSA-PÁDUA, L. Espiritualidade e Bíblia. Integração e humanização geradas por um livro vivo. *Atualidade Teológica* 46 (2014) 58-80. p. 65.

Artigo recebido em 30/06/2024 e aprovado para publicação em 22/07/2024

Como citar:

FONTES, Douglas Alves. O sacramento da Confissão como sacramento da Misericórdia. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 207-218, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-4>

“Spes Non Fallit”. A ontologia da esperança como virtude cristã.

*“Spes Non Fallit”.
L’Ontologie de l’Espérance comme Vertu Chrétienne.*

JOSÉ RAFAEL SOLANO DURÁN*

Resumo: Esta dinâmica de busca e encontro nasce no homem que tende para a busca do futuro vivendo sua tensão do que seja realmente seu ser e para onde irá quando se defrontar com um limite brusco de sua existência. A resposta tem que vir de algo que lhe garanta uma promessa, uma realização, já que as ciências modernas, a psicologia, a psicanálise, a sociologia e até mesmo a medicina e a história não foram capazes de dar uma resposta satisfatória à existência humana, pois se apoiam em aspectos superficiais do homem. Novamente o homem se encontra com o seu vazio e até mesmo se perde no seu vasto horizonte na busca de tender para o futuro, realizar-se plenamente em tudo o que executa e mais e mais caminha entre inquietude e insatisfação. Nem mesmo a experiência religiosa oferece uma resposta para o mistério do homem e sim esclarece quão grande e profundo mistério é o homem que encontra a resposta de sua existência e para onde tende somente em Deus, o Ser Absoluto e Nele repousa todas as suas inquietações e misérias.

Palavras-chave: Esperança. Ontologia. Futuro. Promessa.

Résumé: Cette dynamique de recherche et de rencontre naît chez l’homme qui a tendance à chercher l’avenir, éprouvant sa tension sur ce qu’est réellement son être et où il ira lorsqu’il sera confronté à une limite soudaine à son existence. La réponse doit venir de quelque chose qui garantit une promesse, un accomplissement, car les sciences modernes, la

* José Rafael Solano Durán é Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana. Professor da PUC-PR. Contato: solanodu69@gmail.com

psychologie, la psychanalyse, la sociologie et même la médecine et l'histoire n'ont pas pu donner une réponse satisfaisante à l'existence humaine, car elles s'appuient sur des aspects superficiels de l'homme. Une fois de plus, l'homme se retrouve avec son vide et se perd même dans son vaste horizon en cherchant à avancer vers l'avenir, à se réaliser pleinement dans tout ce qu'il fait et marche de plus en plus entre inquiétude et insatisfaction. Même l'expérience religieuse n'offre pas de réponse au mystère de l'homme, mais elle clarifie plutôt à quel point l'homme est grand et profond, un mystère qui trouve la réponse à son existence et où il ne tend qu'en Dieu, l'Être Absolu et en Lui reposent toutes ses préoccupations. et des misères.

Mots-clés: Espoir. Ontologie. Avenir. Promesse.

Introdução

Em 30 de novembro de 2007, o Papa Bento XVI presenteou o mundo com a encíclica "Spes Salvi". Era de se esperar que um teólogo afeiçoado na escatologia cristã nos deleitasse com texto da envergadura do mesmo. Cada página da Spes Salvi contém uma direção contextualizada sobre a virtude que de maneira substancial fortalece a fé e o amor.

No contexto histórico em que vivemos com tantas correntes políticas, filosóficas, desenvolvimentos econômicos, revoluções tecnológicas, o mundo cibernético, a filosofia metaversal, os novos movimentos liberais que tentam apontar vigorosamente e com ênfase para o futuro como uma maneira de alimentar uma esperança, uma solução para as inúmeras angústias da pessoa humana. Esta é uma tentativa de fazer com que a humanidade amenize um pouco suas aflições e confie nessas "respostas" oferecidas pelas diversas correntes e pensamentos; pois, num dia mais ou menos longínquo, conseguirá resolver todos os seus problemas, satisfazer todas as necessidades, realizar todos os sonhos, poderá dar tranquilidade e paz para a humanidade confiada aos seus progressos.

Vejo que não podemos considerar a esperança como um mero e simples consolo que pode adentrar na história do homem e oferecer uma saída para o vale de lágrimas das tarefas terrenas que afligem o homem no todo. A esperança em sua dimensão abarca o ser humano no todo; a esperança é uma das condições vitais da vida humana que orienta toda a vivência cristã e dá uma resposta ao fim último do homem. Este é um dever primário da Esperança no seu real sentido. Ela deve alimentar uma esperança duradoura que tenha um início, um objeto

que a fundamente e dê credibilidade, para que possa o homem diante de tantas promessas ilusórias ser acompanhado em sua trajetória histórica para uma finitude que não lhe deixe a mercê de sua credibilidade e confiança.

Na compreensão de uma esperança mais abrangente em seu sentido que vai além, ultrapassa a dimensão de qualquer teoria de pensamento dialético a nível vertical de amenizar as angústias terrenas por um mero tempo, quero buscar neste presente trabalho procurar compreender a Esperança em sua dimensão vertical (vivência dos homens entre si) e horizontal (comunhão com Deus) e extrair a seiva de seu caráter transcendente, na qual se constrói um caminho e deste caminho uma vida iluminada pela Palavra de Deus porque o homem em seu peregrinar procura abandonar em algo ou alguém que lhe dê uma resposta ao seu fim último.

No entanto, nesta sede de estar sendo orientado para a busca de uma resposta, o homem por si mesmo busca um ponto de apoio, de encontro e a mente humana é estruturada para fazer com que o homem tenda para algo que está aquém de seu alcance racional e perceptível, tornando-o um ser atento a escutar o seu íntimo, sua voz interior, que o leve a descobrir no horizonte o Absoluto, que coordene seu existir e reabilite suas condutas para a meta de felicidade e serenidade que o aguarda na promessa de Deus, um Deus amor aberto e gratuito.

Esta dinâmica de busca e encontro, nasce no homem que tende para a busca do futuro vivendo sua tensão do que seja realmente seu ser e para onde irá quando se defrontar com um limite brusco de sua existência. A resposta tem que vir de algo que lhe garanta uma promessa, uma realização, já que as ciências modernas, a psicologia, a psicanálise, a sociologia e até mesmo a medicina e a história não foram capazes de dar uma resposta satisfatória à existência humana, pois se apoiam em aspectos superficiais do homem. Novamente o homem se encontra com o seu vazio e até mesmo se perde no seu vasto horizonte na busca de tender para o futuro, realizar-se plenamente em tudo o que executa e mais e mais caminha entre inquietude e insatisfação.

Nem mesmo a experiência religiosa oferece uma resposta para o mistério do homem e sim esclarece quão grande e profundo mistério é o homem que encontra a resposta de sua existência e para onde tende somente em Deus, o Ser Absoluto e Nele repousa todas as suas inquietações e misérias.

No entanto que esta resposta se torna completa e acabada na história da salvação em que a figura de Jesus Cristo é o modelo do homem novo que se solidariza com todos os homens para cumprir o projeto do Pai, realizar o sim do Deus da promessa oferecido ao “homem” em sua história peregrina. Nesta

história peregrina o homem se encontra com um Deus que se revela na Palavra e confirma uma Esperança que não abandona seu povo, faz deste homem confiante um sinal de esperança em sua corporeidade e mantém a esperança como sinal de amor no seio da comunidade eclesial, enfim, é um Deus que revela seu amor e garante sua fidelidade à promessa.

Minha proposta através deste texto não é outra a não ser aquela de colocar em diálogo Hugo de São Vitor, Joseph Ratzinger e Jürgen Moltmann. Uma espécie de mesa redonda ou "távola calda"; que nos permita retomar as reflexões de três épocas, três visões e três momentos sobre a virtude que nunca falha; que sempre está aí nos interpelando entre as realidades terrestres e celestes.

1 A Esperança

O tema da Esperança, na Teologia, é tratado pela dogmática, principalmente na escatologia, e pela moral, dentro do marco da doutrina sobre as virtudes teológicas.

A virtude teologal nos remete a um campo sobrenatural que surge do nosso próprio ser sobrenatural; pois o homem é um animal finito capaz do infinito. Neste vasto campo infinito fica difícil separar com clareza o que vem da graça e o que vem da natureza humana (Lepargneur, 1974, p. 43).

A graça é uma realidade em si na qual o ser humano entra em comunhão com a própria vida de Deus. E, o dinamismo da esperança é encontrar e atingir Deus; para o cristão a fé faz a aceitação e a realização desta dinâmica na qual norteia toda a nossa vida.

Para melhor adentrarmos no presente trabalho vejamos como Pe. Daniélou define a esperança cristã por se apoiar no passado para esperar o futuro:

A esperança cristã é, com efeito, essencialmente a virtude daquele que está no tempo. Ela se apoia sobre o passado para esperar o futuro, através da paciência do presente. E pode-se dizer que estão aí os três aspectos que a caracterizam: a existência das promessas de Deus e seu cumprimento começado. Ela está inteiramente voltada para o futuro. É a espera do término da História, do estabelecimento do reino de Deus. E no presente, ela é a fidelidade paciente, que persiste no meio das dificuldades e constitui o homem espiritual; o objeto da esperança, ainda, o destino total do mundo e da humanidade (Lepargneur, 1974, p. 44-45).

O cristianismo é totalmente escatologia, é perspectiva e tendência para frente, e por isto mesmo renovação e transformação do presente. A fé cristã vive da ressurreição de Cristo crucificado e caminha em direção as promessas da vinda do Cristo glorioso como fonte da nova transformação da criação. No entanto, que toda a pregação e mensagem cristã tem um cunho de orientação escatológica que leva a Igreja e toda humanidade a refletir sobre o seu futuro.

A “revalorização” da esperança em âmbito teológico, se deve, em grande parte, a J. Moltmann e sua “teologia da esperança”, mas também, ao atual contexto histórico.

Assim define Moltmann em sua teologia da esperança:

Vivemos num período em que os movimentos políticos, as orientações filosóficas, os desenvolvimentos econômicos, as programações tecnológicas apontam vigorosamente para o futuro, e fazem esperar à humanidade que, num dia mais ou menos longínquo, conseguirá resolver todos os seus problemas, satisfazer todas as necessidades, realizar todos os sonhos (Mondin, 1979, p. 349).

Ser cristão significa ter esperança de dias melhores em meio aos gemidos da humanidade, da Criação, dias de plenitude na graça realizada em Cristo Jesus. São Pedro em sua carta (1Pd 3,15) nos convoca a darmos testemunho e razão da nossa fé porque ela é alimentada pela esperança (Bíblia, 2002, p. 2171) Na carta aos Hebreus (11,1) temos uma clássica definição de fé: “A fé é um modo de já possuir o que se espera, um meio de conhecer as realidades que não se vêem” (Bíblia, 2002, p. 2097). Moltmann também ressalta a ênfase escatológica da fé cristã e sua esperança que vem sempre acompanhada de toda a história da salvação que traz um todo, um evento de verdade cristã; pois “não existe manifestação de Deus que não seja, ao mesmo tempo, também antecipação e promessa de gestos ulteriores de salvação para a humanidade” (Moltmann apud Mondin, 1979, p. 349). Segue ainda que,

a esperança não é uma virtude exclusiva do cristão e sim uma prerrogativa do homem como tal, pois, este é um ser imperfeito em fase de realização das próprias aspirações que espera conseguir a plena realização de si mesmo no futuro (Mondin, 1979, p. 350).

2 A esperança cristã

Na realidade a escatologia é idêntica a doutrina da esperança cristã que abrange tanto aquilo que se espera, como o ato de esperar, pois o cristianismo

e a fé cristã, em si, vivem da ressurreição do Senhor crucificado que é o ponto de partida do cumprimento da promessa de Deus.

O Catecismo da Igreja Católica no número 1817 afirma que:

A esperança é a virtude teologal pela qual desejamos como nossa felicidade o Reino dos Céus e a Vida Eterna, pondo nossa confiança nas promessas de Cristo e apoiando-nos não em nossas forças, mas no serviço da graça do Espírito Santo. Continuemos a afirmar nossa esperança, porque é fiel quem fez a promessa (Hb 10,23), (Catecismo, 2000, p. 489).

Ainda na dimensão da esperança que é colocada no coração do homem e que é experimentada como aspiração de felicidade, continua o Catecismo no número 1818:

A virtude da esperança responde à aspiração de felicidade colocada por Deus no coração de todo homem; assume as esperanças que inspiram as atividades dos homens; purifica-as, para ordená-las ao Reino dos Céus; protege contra o desânimo; dilata o coração na expectativa da bem-aventurança eterna (Catecismo, 2000, p. 489-490).

A esperança permite ao homem peregrino continuar sua caminhada hoje. A esperança é promessa para amanhã, mas é virtude do presente, assim, pois não impede de concebermos o caminho presente à luz de nosso conceito de futuro. A estrela que nos guia está adiante de nós, mas não brilha para nosso presente. Na atualidade, muitas esperanças que se apresentam como cristãs, necessitam ser analisadas e fazer uso de uma correta distinção pelo fato de tentarem mutilar a plenitude da esperança trazida por Cristo, pois o que está em questão é o sentido da vida; contudo, esta esperança não se atinge durante esta vida, portanto, (esta esperança) não pode ser esgotada.

Os motivos e os objetivos da esperança cristã são de ordem essencialmente diversa, seu fundamento não se situa no presente, mas sim no passado; situa-se em acontecimentos e em verdades que ultrapassam a ordem da experiência e da ciência. Sua confiança não se apoia em dados anônimos como a cultura, a ciência, a técnica, a política e a economia, mas sim sobre uma pessoa, Jesus Cristo, e, o que justifica a adesão a esta pessoa é um ato de fé, é uma experiência religiosa e sobrenatural. Esta adesão não é apenas captar e aderir a um ato de fé abstrato, é fazer a adesão a uma pessoa que, com seus atos concretos nos impulsiona a viver estes mesmos atos concretos; atos que nos alimentam a esperança de transformar uma realidade existente; é tomar

para si valores morais que nos levam a alcançar uma meta, um fim, a felicidade a partir deste ato de fé.

O futuro desta esperança cristã não se realiza no tempo como seu desenvolvimento lógico e natural, de forma espontânea, este futuro atua através de uma crise do mundo em que comporta uma transformação em novos céus e novas terras, como nos ensina a Sagrada Escritura com a história da salvação em que Deus atua na história do homem. Este futuro não se realiza apenas em uma determinada fase de um povo, mas, para toda uma geração da humanidade que almeja um futuro distante que se realize já no seu presente. Aqui é a chave para entender a esperança cristã em que busca traduzir a realidade daquilo que se espera.

É mister que esclareça quanto aos meios da esperança do mundo com relação à esperança cristã: a do mundo são naturais, materiais e mundanos, pois, provém do trabalho do homem e dos recursos da natureza, são o progresso técnico e científico que abrangem a área social do homem. Já a esperança cristã é de ordem sobrenatural, espiritual, divina. Sabe também que estes recursos são inadequados para atingir a meta que deseja; e, para atingir esta meta tem que recorrer aos meios espirituais que Deus na história da salvação, já deu generosamente. Deus conta ainda com a colaboração do homem para que leve a termo a obra da redenção a qual o Criador iniciou.

No entanto, é na dialética das promessas de Deus ao povo do antigo Israel e a vinda de Jesus, que não deixa de ser o Messias, que se fundamenta o objeto da esperança da aliança de Israel, onde renova em seu sangue a aliança, a aliança nova reconciliando toda a humanidade com Deus sem acabar com o dinamismo da esperança em que toda a humanidade aceita e toma consciência desta nova etapa.

“A questão da esperança de Israel se confundia, no AT com a questão do messianismo; a questão da esperança confunde-se atualmente com a questão da escatologia. É muito mais do que uma teologia dos novíssimos” (Lepargneur, 1974, p. 17). O objetivo principal da esperança que é a *beatitudo celeste*, só pode nos vir única e exclusivamente da misericórdia divina que nós aceitamos como graça.

Para B. Haering, Deus é o objeto material da esperança, sendo divino também seu objeto formal, ou seja, seu motivo, pois,

nossa esperança não se firma na capacidade humana (a cooperação humana é somente condição da esperança), mas exclusivamente nas promessas de Deus, pelas quais tomamos contato com a onipotência, o amor, a misericórdia e a fidelidade divinas” (Haering, 1979, p. 88-89).

Na sua dimensão mais profunda, a esperança apresenta-se como primeira solicitação da caridade divina, como um convite à imitação de Cristo, bem como amá-Lo e servi-Lo por amor, pois, a esperança é um elemento essencial da imitação de Cristo. E nos encaminha a viver o amor que constantemente nos estimula e nos alimenta para uma esperança cada vez mais sólida e perfeita e, será então, como uma eterna gratidão pelas graças recebidas de Deus que nos amou primeiro.

Quanto ao conteúdo da esperança, podemos expressá-lo na sintética frase de Haering: “a esperança sobrenatural significa esperar a Deus por Deus e em virtude das promessas de Deus infinitamente bom, poderoso e fiel.” (Haering, 1979, p. 89).

3 A esperança como virtude moral

3.1 Dimensão antropológica: o corpo humano como sinal de esperança

Para melhor elaborar esta reflexão me apoio na obra de B. Haering (Livres e fiéis em Cristo), uso como fonte também a obra de S. Politi (História e Esperança), a de J. Alfaro (As esperanças intramundanas e a Esperança Cristã, Concilium 59 (1970, p. 1120-1129)).

O corpo humano animado pelo espírito é um instrumento e manifestação do próprio espírito de Deus que age no humano. Temos a confirmação e a plenitude do corpo espiritualizado e resgatado pela encarnação do Verbo. Pois, no corpo humano e principalmente sendo humano Cristo nos traz a manifestação de Deus como Deus-Filho no corpo na sua totalidade de expressão como linguagem de verdade e de amor.

Na sua paixão, morte e ressurreição, Cristo crucificado é eloquência do amor todo-abrangente e salvífico. Cristo ressurreto constitui a realização das promessas de Deus-Pai. No corpo de Cristo resplandece à glória do Pai e toda verdade sobre a criação e a história. O cristianismo assume a forma sacramental na qual o mistério e a promessa são corporificados na pessoa de Jesus de Nazaré; “Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura [...]”; aqui Paulo citando um hino cristão primitivo na carta aos Colossenses 1,15 ressalta a soberania e o primado de Cristo na primeira criação e na nova (Bíblia, 2002, p. 2054). Na Epístola aos Hebreus, capítulo 1,3, exprime-se a identidade da natureza entre o Pai e o Filho e também a distinção das pessoas, como expressão de uma metáfora tomada da teologia alexandrina da Sabedoria e do Logos: “É Ele o esplendor de sua glória e a expressão do seu Ser” (Bíblia, 2002, p. 2085). Portanto, a fé cristã, na ótica do “mistério”, mistério

escondido em Deus já no início da criação e em toda a eternidade, agora é realizado e manifestado em Jesus Cristo.

Para a fé cristã, o próprio Jesus é o sacramento primário do nosso encontro com o mistério divino da promessa. Para a Igreja, Jesus é o “Cristo”, a Palavra de Deus, a auto-revelação de Deus. [...] a revelação tem sua origem na consciência que tinha Jesus da chegada do futuro de Deus. A revelação, pelo menos no sentido cristão, nasceu da mente, da alma e da imaginação judaica do homem Jesus de Nazaré, com sua visão única do “Reino de Deus” (Haught, 1998, p. 145).

Uma leitura mais radical de nossa corporeidade com relação à revelação realizada em nós pelo ressuscitado que vem ao encontro de nossa fraqueza humana, eliminaria a mentalidade de desprezo pelo corpo; pois as nossas distorções pecaminosas da nossa vida, por via de nossa consciência, desfiguram e desviam os nossos desejos e aspirações de atingir a elevação de dignidade de pessoa humana pelo Criador, vivendo a dimensão humana como abertura para o transcendente, para o Absoluto. “No fundo é um insulto à criatividade de Deus e à capacidade visionária natural que sustenta a existência humana” (Haught, 1998, p. 149). A doutrina cristã enfatizou a beleza e bondade da criação como sendo boa e esta bondade está como que impressa em nossa existência humana.

A propensão para o sonho, o desejo e a esperança é parte essencial da nossa criaturalidade. Arrancar pelas raízes e jogar fora como imprestáveis nossos hábitos visionários inatos seria ato de violência para com a ordem criada. Se a revelação traz algo de novo e inesperado, deve de algum modo conectar-se com a estrutura das nossas expectativas presentes (Haught, 1998, p. 149).

Na obra de Haering (1979, p. 395), ele mostra que na filosofia grega, mais precisamente em Platão há uma visão pessimista sobre o corpo, “corpo como prisão da alma”, há uma concepção de matéria decaída, a alma como imortal. Perde-se a esperança na criação em sua inteireza.

Jesus revela a promessa do Pai na radicalidade de seus ensinamentos e ações sobre o reino de Deus, dando uma nova visão de resgate da beleza e dimensão do corpo como expressão do amor do Criador revelado em nós. Jesus sacramentaliza o Deus compassivo, cuja promessa está chegando ao seu cumprimento; na sua urgente visão da união da humanidade com Deus, apresentada pelo evangelista João em que a esperança ganha um aspecto mais

místico: "A vida e as palavras deste extraordinário abre o mistério do futuro para os seus seguidores de maneira tão radical que funciona para eles como a própria revelação de Deus" (Haught, 1998, p. 156). No entanto, em suas parábolas Ele convidava os seus seguidores para uma ação no presente com uma abertura mística para o futuro.

A nova visão cristã, que também é um resgate do Gênesis 1,10, mostra que a criação é boa, isto é, "Deus viu que isso era bom" (Bíblia, 2002, p. 34). A visão cristã resgata a beleza de toda criação em sua totalidade, ato de amor do Deus Criador. No corpo se manifesta a pessoa humana e toda humanidade possui seu "corpo". A beleza da fé cristã encontra seu auge no Corpo de Cristo ressuscitado. Nele toda promessa do Pai se realiza. "A esperança da ressurreição dos mortos é um elemento central para a fé cristã" (Haering, 1979, p. 395).

Na dimensão da ressurreição como fundamento da pregação cristã, o Kerigma, o texto de Paulo na carta aos Coríntios no capítulo 15,12-13, como uma catequese para conter o erro a respeito da ressurreição e da fé cristã, vemos o seguinte:

Ora, se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou (Bíblia, 2002, p. 2013).

Percebemos aí a fé na crença da ressurreição e, principalmente a valorização do corpo, pois Paulo segue com sua carta aos Coríntios neste mesmo capítulo 15, mais adiante vv. 39-44 e nos mostra que há realidade diversificada entre a materialidade das carnes, isto é,

nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos: semeado corruptível, o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual (Bíblia, 2002, p. 2014-2015).

"A fé e a esperança na ressurreição não permitem nenhuma forma de escapismos em face deste mundo" (Haering, 1979, p. 396). Mais uma vez a primeira carta aos Coríntios 6,20 nos convoca ao testemunho da dignidade de filhos resgatados, onde a glória do Senhor tem que ser manifestada em nossos corpos terrestres "glorificarmos a Deus em nossos corpos" (Bíblia, 2002, p. 2000) durante nossa existência terrena.

“Cristo com sua presença na história representa o começo e o fim da história” (Alfaro, 1970, p. 1120-1129). A vida de Jesus manifestada em nossos corpos é sinal que somos resgatados para uma vida nova no Espírito do Senhor. Mesmo peregrinando nesta terra já participamos da vida em Cristo glorioso. Compromisso do cristão que recebeu em seu corpo a ressurreição em Cristo, o dever de irradiar a esperança de que o mundo inteiro participará e de certa forma participa da redenção em sua totalidade “pois sabemos que a Criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente” como exorta Paulo na carta aos Romanos 8,21-23 acerca do nosso destino final e de nossa esperança (Bíblia, 2002, p. 1979-1978).

Jesus Cristo fez da terra um lugar habitável justamente por causa da esperança. Curou paralíticos, cegos e fez milagres. Irradiou paz, alegria, misericórdia e fome, sede de justiça. “E é isto que seus discípulos podem e devem fazer em sua vida corporal” (Haering, 1979 p. 397). O cristão tem que estar consciente do seu valor corporal, isto é, o sinal de esperança que ele representa no mundo hodierno.

Não podemos cair no erro de outrora, que pretende sustentar uma constante dicotomia entre o corpo e o espírito como duas realidades estanques, temos que trazer sempre em mente, que “nosso corpo é um corpo animado pelo Espírito, criado à imagem e semelhança de Deus” (Haering, 1979, p. 397).

Mas podemos questionar o que são “corpos espirituais”? Paulo, é claro, não pôde explicar. Mas afirma que serão à imagem de Cristo, “homem celestial”.

A partir disto, podem-se já enumerar as características da ressurreição dos mortos na fé das comunidades do Novo Testamento vejamos como Sebastián Politi elenca em sua obra:

É cristocêntrica (não explica a si mesma, nem é uma espécie de continuação natural da vida, porém é participação na de Cristo como ação salvífica, escatológica e de graça de Deus).

É escatológica-futura (dar-se-á no fim do mundo).

É somática (ressurreição do homem, não apenas da “alma”. Ressurreição “da carne”).

É corporativa (não individual, mas participativa da Igreja escatológica, “Corpo de Cristo”).

É cósmica (não apenas do ser humano: toda criação participará de alguma forma na ressurreição. Haverá um mundo transformado) (Politi, 1995, p. 194-195).

Portanto, a ideia cristã da ressurreição não consiste em que “a alma vai para o céu”, como nos desenhos animados. A ressurreição não é o mesmo

que a imortalidade natural da alma da filosofia grega (que tanto influenciou na concepção escatológica de muitos cristãos). Não se espera a “salvação da alma”, e sim a ressurreição do homem, que, pelas cinco características acima enumeradas, é algo muito diferente.

Nosso corpo na sua globalidade deve ser instrumento do Senhor Jesus, é utilizando nosso corpo que Cristo permanece e age em nosso meio. E seu agir através dos cristãos é sinal impregnado de esperança neste mundo, é a vivência escatológica do “já” e “ainda não”.

Nossa sexualidade humana quando vista dentro da perspectiva cristã nos traz uma dimensão essencial de esperança na comunhão final com Deus. Por fim, nossa sexualidade em sua inteireza nos desperta a esperança, como sustenta as promessas de Deus-Pai.

3.2 A moral cristã apoiada pela esperança

A esperança revigora a prática da palavra de Deus na vida diária do cristão do ponto de vista moral, pois ajuda-nos a compreender que “Deus é o único valor para o qual precisamos tender, corrigindo as pequenas e medíocres ilusões que costumam encher os sonhos do homem, mas que são indignas dele” (Orduña, 1983, p. 135). Já sob o ponto de vista da fé, cremos que esta “é a garantia antecipada do que se espera, a prova de realidades que não se vêem”. A epístola aos Hebreus resgata esta realidade como uma fé exemplar tendo por modelo a fé dos antepassados, pois a fé é orientada para o futuro, ela é a base e força de toda a confiança do cristão (Bíblia, 2002, p. 2097). Tal convicção gera nos cristãos um propósito de vida.

Para que este mundo possa ser transformado, do ponto de vista humano, é importante que deseje a liberdade, mesmo correndo o risco de vê-la usada para o mal: “a esperança cristã bem como o desejo de crescer no reino da liberdade precisam encarar a possibilidade de que a liberdade venha a ser erradamente usada para o mal e para a autodestruição” (Haering, 1979, p. 372).

Viver a esperança significa ser pessoas de comunhão no seio do povo de Deus. A *Gaudium et Spes* no número 1 assim expressa: “pois as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (Compêndio, 2000, p. 143).

No entanto, ninguém espera uma realidade que não seja boa; todos almejam algo supremo e digno de ser alcançado, que nos impulse à conquista, assim é o dinamismo da esperança, é correr para uma meta mesmo que pareça impossível, pois a promessa de Deus é digna de crédito e se torna possível essa realização.

Quem espera luta para viver no bem amado e para combater os obstáculos que atrasam a tendência para ele e impedem suas antecipações. Em sua expressão mais autêntica, a esperança é relação entre pessoas; é estímulo para a libertação e a expansão da amizade e da solidariedade; é esforço magnânimo que tende à realização do que facilita e permite a paz inter-mundana no desfrutar a criação e na aspiração à vida com Deus [...] A esperança teológica acha-se estreitamente ligada ao estado de caminho, é a prerrogativa dos que caminham; baseia-se na vida da graça, na incorporação a Jesus Cristo ressuscitado; qualifica todas as fases da existência e faz convergir para a salvação pessoal, para a vida em Deus na glória e para a manifestação do Deus-Trindade na parusia (Compagnoni, 1997, p. 1309).

Esta esperança e seu dinamismo são constantemente impulsionados pelo Espírito, segundo Paulo na carta aos Romanos 5,5, que já citamos esta passagem anteriormente e a retomamos mais uma vez para atestar a importância da ação do Espírito na ação do crente e na esperança (Bíblia, 2002, p. 1973) que transforma os que aderem ao chamado de Jesus em novas criaturas, novo povo; capacitando-os para agir como o próprio Cristo agiu, capacita as pessoas para testemunhar uma fé cristã. Na união com Cristo no Espírito descobrimos a beleza do “bem”. A esperança cristã, como já citei acima, está enraizada na fé em Deus-Trindade e numa promessa redentora consumada no Ressuscitado, pois “a humanidade em Jesus Cristo está irreversivelmente viva em Deus e nela são os que por meio do Espírito e dos sacramentos são enxertados nele” (Compagnoni, 1997, p. 1310).

Ensina-nos a Igreja na *Gaudium et Spes* no número 21,3 que a esperança escatológica não deve levar, jamais, ao afastamento das obrigações aqui nesta vida terrena, contudo, “faltando ao contrário o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade do homem é prejudicada de modo gravíssimo” (Compêndio, 2000, p. 163).

As nossas atitudes podem nos levar a um afastamento de Deus. Na pessoa de Jesus Cristo e no seguimento de seu Evangelho podemos manter o elo de ligação com Deus: “a esperança está ligada ao caminho percorrido por Jesus [...] que nos leva a assumir o mal humano a fim de impedir que ele dificulte nossa união com Deus” (Compagnoni, 1997, p. 1310). Jesus nos motiva a cultivar a esperança e nos ajuda em nossa mudança de atitudes. A motivação de Jesus nos leva ao encontro da fragilidade humana, da dureza de seu coração que nos impulsiona a implantar uma inimidade com Deus, a sair deste caminho de dinamismo, opondo-se à fidelidade a Deus; no entanto, que Ele exorta à vigilância na espera da consumação da esperança. Jesus em muitas ocasiões pede vigilância para não esmorecer diante do cansaço que é a prova

de maior peso para a esperança devido ao retardamento da manifestação do Senhor e pelo sucesso do mal em nosso meio.

A esperança é um caminho que se faz na solidariedade com os demais, uma solidariedade pautada pela misericórdia, onde cada ser humano uns com os outros se apoiam e caminham juntos na confiança; aqui também é uma fagulha da manifestação de Deus e de seu amor que resplandece em nossas atitudes como sinais de luta contra a força do mal e da morte.

Viver na esperança significa ser pessoas de comunhão no seio do povo de Deus; testemunhar, com verdade e fidelidade, por meio de sinais efetivos e eloqüentes, o amor que Deus tem a todos; contribuir para a libertação da criação (Rm 8,20) (Compagnoni, 1997, p. 1310).

Os cristãos são muitas vezes assediados por falsas esperanças que nos afastam de Cristo e da moral, estas falsas esperanças se fundamentam em utopias fantasiosas que não contemplam a pessoa humana como um todo: "em defesa e, em benefício do futuro da esperança, os cristãos têm de desmascarar as falsas esperanças" (Chardin apud Haering, 1979, p. 386).

Moltmann em sua obra Teologia da Esperança dá destaque para a missão como uma efetivação da esperança como realização do ser humano.

Esperança e missão escatológicas tornam, portanto, "histórica" a realidade dos seres humanos. (Moltmann, 2005, p. 355) Deus é manifestado na missão como o Deus que chama e promete (Moltmann, 2005, p. 356). Através das narrativas bíblicas o homem não é comparado com os animais no seu processo de saber quem ele é? Também não como *coram Deo*, como diziam Agostinho e os reformadores. Todavia, a questão quem é o homem, é colocada em vista da missão, isto é, a partir da missão o homem vai descobrindo seu ser no processo da história, essa possibilidade de conhecer-se através da história rompe e transcende com a mesma, vai além das barreiras horizontais, do possível humano.

Neste processo vemos alguns profetas que se descobrem a partir da missão que o Senhor lhes concede a fazer, por exemplo, Jeremias 1,6, reconhece quem ele é e quem foi, tendo em vista sua missão: "Ah, Senhor, não sei falar e sou muito moço" (Bíblia, 2002, p. 1362).

No processo da *missio divina*, o homem se auto-conhece, pois a missão divina traz possibilidades ao homem que em termos naturais seria impossível de realizar, abre a possibilidade do ser humano ser aquilo que ele ainda não é, a via do possível se torna um fato, pois advém não do homem em si, mas *ad extra*, isto é, do Senhor que na sua gratuidade presenteia o homem de ser realmente filho de Deus. E isto implica, que Deus estará com ele agora, no futuro, pois a missão o impulsiona para isso.

O chamamento e a missão revelam o ser humano não somente a si mesmo, de modo que, ele sempre se possa compreender como aquele que ele é; por isso, segundo a linguagem do Antigo e do Novo Testamento os seres humanos, juntamente com o chamamento, recebem um nome novo e com o nome novo uma nova natureza e um novo futuro (Moltmann, 2005, p. 358).

Os chamamentos no Antigo Testamento segundo Moltmann são “especiais e contingentes”, Javé escolhe um povo e chama alguns profetas para o mesmo povo. No Novo Testamento o chamamento se torna universal sem distinção de “judeus e gentios”. O apelo do chamamento é de uma esperança escatológica e para a “salvação definitiva e universal” (Moltmann, 2005, p. 359).

Neste chamamento universal para a salvação de todos, o crente cristão leva a verdade em que acredita, este chamamento que parte de uma antropologia cristã tende também para uma antropologia filosófica universal, pois procura compreender o ser humano historicamente, “mas uma compreensão do humano a partir de seu futuro” (Moltmann, 1971, p. 359). “O ser humano só é definível a partir do escopo em cuja direção caminha” (Moltmann, 1971, p. 359).

No processo de evolução, no seu aprimoramento o ser humano vai se construindo na história, é na perspectiva de espera que ele toma consciência que ainda não está acabado, completo. É na sua abertura para o futuro e para o mundo, que o ser humano vai de certa forma se plenificando, isto é, caminha para sua totalidade que ainda não está concretizada, mas é aspirada com gemidos inefáveis para uma nova criação. Como diz Moltmann o ser humano se encontra agora “*in statu nascendi*”, isto é, continua ele “no processo de efetivação por intermédio da palavra de Deus que chama, atrai, impele” (Moltmann, 1971, p. 360).

“Somente a esperança entende a “expectativa da criatura” pela liberdade e verdade” (Moltmann, 1971, p. 362).

A pessoa humana chamada por Deus, sai de uma estrutura cíclica da história da “cidade permanente” para entrar num âmbito de busca da “cidade futura”. O mundo entra numa possibilidade de transformação, pois a esperança no Deus da promessa leva a uma obediência de esperança. Neste processo de transformação o sujeito fundamental é o Espírito, é o Espírito que articula toda ação do crente, pois suas expectativas a “respeito da história estão abertas e ligadas às promessas futuras do Deus em que crê” (Moltmann, 1971, p. 363).

Conclusão

A esperança como virtude teologal impulsiona o ser humano para a busca da sua autorrealização tomando consciência, como cristão, da dimensão escatológica de sua fé que desemboca na abertura para o Criador, para com o

Transcendente, para o Absoluto. Nessa fé escatológica tendo a esperança como virtude os cristãos se distinguem dos demais que não têm esperança, não têm a expectativa de tender para uma resposta sobre seu futuro, seu fim último.

Em Cristo nós esperamos e aguardamos a realização de um mundo novo, uma transformação do nosso ser que em solidariedade fomos resgatados e elevados a dignidade de corpos glorificados e ansiosos aguardamos esta consumação. Esta esperança cristã não deve nos levar a um isolamento da esperança secular que nos é oferecida porque como peregrinos devemos buscar dias melhores e juntos, irmanados num ideal de felicidade, que só encontramos em Deus o objeto da esperança, testemunhamos a nossa fé e nossa esperança ao mundo que prega uma cultura de morte e exclusão, uma cultura sem esperança.

Nós cristãos não podemos esquecer de que essa realidade em que vivemos está inserida numa perspectiva imóvel, dinâmica e histórica que caminha para um “futuro elevado”. Como o caminho percorrido pelo povo de Israel na busca da realização de sua esperança onde fazem parte de uma história da salvação, não é, para nós uma esperança utópica e sim concreta que se constrói na colaboração de todos no projeto amoroso de Deus que se revela em Cristo e nos convida a dar credibilidade de nossa fé na esperança cristã via testemunho de vida e de solidariedade.

Dentro de nosso mundo dilacerado por discórdias, utopias, ausência de verdade, nossa esperança tem que confrontar com um juízo crítico diante dos valores, elaborados por homens, apresentados como falsos; a esperança tem como papel fundamental encorajar os homens do nosso tempo a almejar um “futuro elevado” que transforme sua maneira de ser e que possa implantar um reino de paz, justiça e amor, foi essa a dinâmica que levou o pequeno povo eleito a buscar uma terra melhor, um modo de vida centrado na fidelidade e solidariedade, um povo que acreditou numa promessa que o levou a uma nova vida.

Contudo este reino novo é o protótipo do Reino de Deus que a esperança cristã refere-se e que já aconteceu e está em nosso meio; este reino teve início com a encarnação do Jesus Cristo e perpetua mediante a Igreja como sinal de esperança, uma esperança que desenvolve o Reino de Deus pelos séculos sempre anunciando a Verdade, a verdadeira promessa. E, esta promessa não é fechada para um grupo apenas, seja ele cristão ou católico, ela é aberta a todos, é uma promessa gratuita selada em Jesus, revelação do amor do Pai.

É no mistério pascal de Cristo que este amor de Deus se revela como prêmio e dádiva de nossa esperança, onde manifesta a misericórdia, a bondade e a justiça divina para com suas criaturas frágeis e infiéis; no entanto, tudo o que Deus realizou no seu Filho, realizará também em nós como consumação

de sua obra; essa gratuidade se realiza pela nossa união a Cristo e pela sua solidariedade no amor para conosco.

Nessa esperança nascida com Jesus nasce para o homem um novo horizonte, um novo modo de pensar, de esperar. O homem deve continuar na busca desta esperança aconteça o que acontecer, pois Deus é nossa esperança, nossa meta final. Em Cristo, no mistério de sua morte e ressurreição, temos um sinal visível e concreto de que Deus não nos abandona, Ele é fiel e cumpre sua promessa, cabe a nossa liberdade aceitar e viver esta esperança cristã como virtude moral.

O Papa Francisco tem insistido ao longo da preparação do ano santo de 2025 na expressão “peregrinos da esperança”; é sem dúvida a maior de todas as peregrinações realizadas na vida de quem crê. Esperar e viver na esperança como aquele dinamismo especial de quem se sabe amado por Deus e não quer perder de vista que esperar é uma constante na vida do cristão.

Ratzinger o dizia numa homilia de 1969 quando parecia que a esperança cristã já não tivesse mais nada a dizer no mundo:

A Igreja diminuirá de tamanho. Mas dessa provação sairá uma Igreja que terá extraído uma grande força do processo de simplificação que atravessou, da capacidade renovada de olhar para dentro de si. Porque os habitantes de um mundo rigorosamente planejado se sentirão indizivelmente sós. E descobrirão, então, a pequena comunidade de fiéis como algo completamente novo. Como uma esperança que lhes cabe, como uma resposta que sempre procuraram secretamente.

O segredo da esperança não está em esperar utopias como alguns planejam; nem muito menos em planejar processos e metodologias conquistadas através da artificialidade do mundo no qual nos encontramos. A esperança nos tornará sempre e cada vez mais criativos e nos permitirá ver na sua ontologia a força do Ressuscitado.

Referências

ALFARO, J. *As esperanças intramundanas e a esperança cristã*. Concilium 59 (1970) p. 1120 a 1129.

BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. Traduzido por Helmuth Alfredo Simon. v.1. São Paulo: Loyola, 1973.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BLANCO, Pablo. *Joseph Ratzinger: uma biografia*. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2005.

- BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Loyola, 2000.
- COMPAGNONI, Francesco; PIANNA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore. *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997.
- COMPÊNDIO do Vaticano II. *Constituições, Decretos e Declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo. Teologia moral para sacerdotes e leigos*. Teologia Moral Geral. São Paulo: Paulinas, 1979. v. I
- HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo. Teologia moral para sacerdotes e leigos*. A verdade vos libertará. São Paulo: Paulinas, 1979. v. II
- HÄRING, Bernhard. *A Lei de Cristo. Teologia Moral Especial*. A Vida em comunhão com Deus. São Paulo: Herder, 1960. T. II
- HAUGHT, John. F. *Mistério e Promessa. Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1972.
- LEPARGNEUR, H. *Esperança e Escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- MCKENZIE, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Bíblico*. Traduzido por Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*. Estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Herder, 1971.
- MONDIN, Battista. *Antropologia Teológica*. História problemas, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1979.
- ORDUÑA, R. R.; BARTRES, G. M.; AZPITARTE, E. L. *Práxis Cristã*. v. I. Moral Fundamental. São Paulo: Paulinas, 1983.
- PIAZZA, Orazio Francesco. *A Esperança*. Lógica do impossível. São Paulo: Paulinas, 2004.
- POLITI, Sebastián. *História e Esperança*. A escatologia cristã. São Paulo: Paulinas, 1995.

Artigo recebido em 01/10/2024 e aprovado para publicação em 17/10/2024

Como citar:

DÚRAN, José Rafael Solano. “Spes non Fallit”. A ontologia da esperança como virtude cristã. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 219-236, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-5>

Sonhos e visões na hagiografia monástica e os painéis da igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro

Dreams and Visions in Monastic Hagiography and the Panels of Church of the Monastery of São Bento in Rio de Janeiro

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*

Resumo: Este artigo, como o título já indica, trata de quatorze hierofanias denominadas sonhos ou visões relacionados a treze monges de diferentes países europeus em torno da passagem do primeiro para o segundo milênio da era cristã. Além da importância dessas representações imagéticas para a manutenção da fé na comunidade local, o artigo ressalta também a importância da continuidade na transmissão da cultura de uma geração para outra, tendo em vista a preservação do entendimento das cenas e personalidades retratadas nos painéis inicialmente pintados por Frei Ricardo do Pilar na segunda metade do século XVII, mas que sofreram significativas intervenções entre os séculos XVIII e XXI. Uma das inquietações no tocante à identificação das imagens é o fato das mesmas passarem de uma comunidade a outra como um patrimônio material desprovido da transmissão imaterial entre as duas comunidades subsequentes.

Palavras-chave: Sonho. Pintura. Mosteiro. Hierofania. Espiritualidade. Hagiografia monástica.

Abstract: This article, as the title already indicates, deals with fourteen hierophanies evoked by dreams or visions related to thirteen monks from different European countries around the transition from the first to the second millennium of the Christian era. In addition to the importance of these image representations for maintaining faith in the local community,

* D. Mauro Maia Fragoso, OSB é monge do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro; Doutor em Geografia na linha de pesquisa Cultura e Natureza pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). E-mail: maurofragoso@gmail.com

the article also highlights the importance of continuity in the transmission of culture from one generation to another, with a view to preserving the understanding of the scenes and personalities portrayed in the panels initially painted by Frei Ricardo do Pilar in the second half of the 17th century, but which underwent significant interventions between the 18th and 21st centuries. One of the concerns when it comes to identifying images is the fact that they pass from one community to another as material heritage devoid of intangible transmission between the two subsequent communities.

Keywords: Dream. Painting. Monastery. Hierophany. Spirituality. Monastic hagiography.

Apresentação

A fundação de um mosteiro, como acontece com diversos outros empreendimentos, não se realiza de uma hora para outra. Geralmente, ela é pensada e preparada no decurso de meses ou até mesmo durante anos. Assim aconteceu com a fundação do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro entre o final dos anos de 1580 e início de 1590, como se depreende do seu *Dietario* (p. 1). Simbolicamente, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1997) comparam a comunidade monástica à uma colmeia onde as abelhas com o zumbido de suas asas e o labor de seus lábios desempenham cuidadosamente diferentes tarefas, sucedendo-se umas às outras. Com efeito, assim é a trajetória de uma comunidade monástica, pois, com as mãos, os monges executam diferentes atividades no interior do claustro e, com os lábios, louvam a Deus dia e noite, revezando-se uns aos outros na edificação da *Casa de Deus* e no *Serviço da Escola do Senhor*, como preconiza a *Regra de São Bento*. Esta *Regra*, por sua vez, chegou à incipiente cidade do Rio de Janeiro pelas mãos de Frei Pedro Ferras e Frei João Porcalho, como se lê no referido *Dietario* (p. 3) e desde então, a comunidade monástica e a urbe viveram em simbiose, nem sempre perfeita, mas sem jamais interromper a participação mútua nos diversos segmentos de uma e de outra. Com efeito, os cenobitas fluminenses evangelizaram a população através das artes liberais, por vezes, patrocinadas pela sociedade local.

Indivíduos formadores de sociedade

Significativamente, o espaço da igreja destinado aos cristãos em geral é denominado nave, sendo comparada simbolicamente a uma embarcação que conduz os fiéis à Pátria celeste. Uma outra metáfora, bastante simbólica e mais

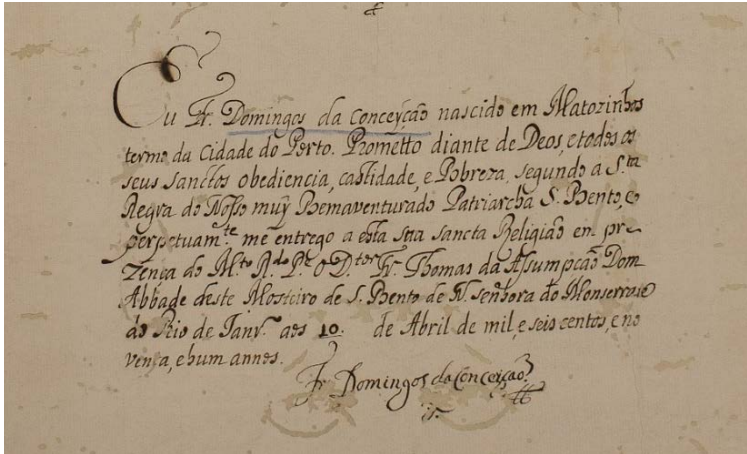
diretamente relacionada à comunidade em questão, foi a utilizada por Alceu Amoroso Lima no seu livro *Companheiro de viagem* (1971), onde compara a existência humana a uma embarcação coletiva que conduz seus itinerantes à eternidade. A vida comunitária pode ainda ser comparada a uma procissão formada por diversas pessoas que se dirigem ao cume de uma determinada celebração litúrgica em consonância com a vida celestial. E assim, os religiosos vão se sucedendo através dos séculos nas embarcações denominadas mosteiros.

Cartas de profissão religiosa e Necrológios

Cerca de 600 *Cartas de profissão religiosa*, pertencentes ao acervo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, dão testemunho da diversidade cultural de indivíduos que nele vêm atuando há 425 anos. Alguns, comprovadamente, professaram e faleceram, como se pode verificar através das respectivas *Cartas de profissão religiosa* e inscrições no rol dos falecidos sob o título de *Necrológio*, como é o caso de Frei Domingos da Conceição da Silva (*Carta de profissão religiosa* e *Necrológio* número 72) e Frei Ricardo do Pilar (*Carta de profissão*, 1965 e *Necrológio* número 42). Através de outros documentos comprova-se a atuação de religiosos professos no mesmo cenóbio e que, no entanto, suas respectivas *Cartas* estão desaparecidas, como a de Frei Bernardo de São Bento Correa de Sousa (*Necrológio* número 48) e de seus dois filhos, Frei José da Natividade Correa de Sousa e Frei Frutuoso da Conceição Correa de Sousa. Por outro lado, em relação a alguns religiosos, existem apenas as respectivas *Cartas* como comprovação de que professaram no Rio de Janeiro sem que haja qualquer outra informação a respeito desses religiosos, como é o caso de Frei Domingos de Santa Maria dos Anjos (*Carta de profissão monástica*, entre 1711-1713) e Frei Estevão do Loreto Joassar (*Carta de profissão monástica*, 1723). Além desses referidos religiosos, outros há que professaram em determinados mosteiros e, posteriormente, foram transferidos para a Abadia fluminense, como Frei Antônio de São Dâmaso (*Necrológio* número 40) e Frei Paulo da Conceição Ferreira de Andrade (*Necrológio* número 167). Por sua vez, outros há que atuaram temporariamente no Rio de Janeiro como Frei Gaspar da Madre de Deus Teixeira de Azevedo (*Necrológio* número 193).

As *Cartas de profissão religiosa* e *Necrológios* aqui expostos têm por objetivo apresentar os entrelaçamentos de vidas que, embora na maioria das vezes, não tendo sido contemporâneas e nem vivenciado simultaneamente o mesmo espaço físico, mesmo sucedendo-se umas às outras, estiveram unidas pelo mesmo objetivo espiritual, que é o encontro na vida eterna, como diz a *Regra de São Bento*. De fato, assim tem sido desde o início da divina Revelação

ao povo hebreu e continua sendo em diferentes espaços do orbe denominados mosteiros beneditinos. Simbolicamente, os cronistas e os *Necrológios* funcionam como a trama e a urdidura que garantem o entrelaçamento dos diversos fios de variados matizes, compondo distintas padronagens do tecido, segundo as diferentes épocas. Por outro lado, o *Necrológio* de Frei Antônio de São Dâmaso, único dentre vários, testemunha a continuidade de raras aparições da Virgem Maria não a todos os fiéis, mas particularmente a alguns em especial.



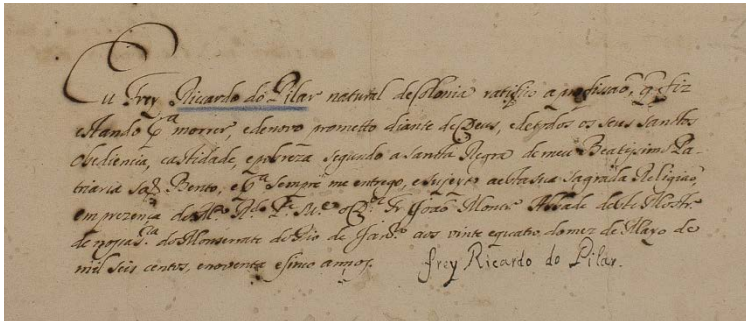
Carta de profissão religiosa de Frei Domingos da Conceição da Silva, 1691.
Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Fotografia: Carlo De Luca.

Necrológio de Frei Domingos da Conceição da Silva

O septuagésimo segundo foi o Irmão Donato Frei Domingos da Conceição ou da Silva, nascido em Matozinhos. Este monge, para assegurar a sua salvação, antecipou as diligências do tempo; porque muito antes de entrar na Religião, já tinha renunciado o século, recolhendo-se neste Mosteiro onde passou alguns anos, empregando-se na escultura, em cuja arte foi singular, e deixou estátuas a seu nome levantadas, nas imagens, retábulo e demais obras da Capela-Mor e tribuna. Também fez a imagem de Cristo que há no Coro, e a de Santo Amaro na igreja. São obras deste singular artifice as duas imagens do Senhor Crucificado que no Mosteiro de Pernambuco estão colocadas: uma no altar de Nossa Senhora das Angústias e outra no da Sacristia, da qual se usa no Descimento da Cruz na sexta-feira maior. Vivia na clausura como se a professara, com sumo agrado e estima dos Monges, porque além de prudente, também era mui entendido; e naturalizando-

se a sua vida com a nossa Profissão, se resolveu a dar estado de matrimônio a uma filha que tivera sendo casado, para que mais expedito das obrigações do sangue empregasse o espírito nos exercícios de Religião. Tomou, com efeito, o santo hábito neste Mosteiro com quarenta e sete anos de idade, em 9 de abril de 1690, sendo Dom Abade o Doutor Frei Tomás da Assunção, e seu Mestre o Padre Frei Frutuoso da Conceição. Enquanto a disposição lhe permitiu, assistia com grande zelo e inteligência dispondo as Obras, que neste Mosteiro se continuavam. E para prevenir substituição na sua falta com a consideração de mortal, fez em madeira tudo o que vemos riscado na planta deste Mosteiro; onde como na casa do Sol ficou a excelência da Obra superando a vileza da matéria. Mas sendo então o abreviado Mosteiro singular prenda para a estimação, hoje pela sua falta, é viva memória para o sentimento; porque a mesma invasão dos franceses que no edifício deste Mosteiro demoliu a maior parte, o que estava em tão breve ponto, precisamente destruiu de todo. Sabia estimar o tempo para o não perder; repartindo-o com tal igualdade entre o espiritual e o caduco, que a nenhum permitia queixa; porque buscando primeiro a Deus, como aconselha Cristo, se empregava nas madrugadas em ouvir e ajudar as Missas, assistindo a Deus tão cedo, imitador de Davi. Dispondo logo o que nesse dia haviam de obrar os domésticos em seus ofícios, gastava o mais em obras da sua arte para o Mosteiro, querendo com esta ocupação estorvar os passos à ociosidade, que, como diz Salomão, é inimiga da alma. Neste seu emprego se deve o entalhamento com que cobriu o frontispício da Capela-Mor até à cornija em que principia o arco; ajuntando em uma mesma obra a duração e o primor com tanta perfeição que, se florescera este artista nos anos de Alexandre Magno, não fora somente Fídias o que conseguisse deste grande monarca, licença para o esculpir. Nos dias de quarta, depois de santificar as manhãs, gastava as tardes na Livraria, ou ocupando-se em lição de livros espirituais, ou divertindo o entendimento na aplicação da Cosmografia, pela inteligência que tinha dela; recreando-se em ver o mundo recopilado, senão em um raio do sol, como do nosso Santo Patriarca se escreve, ao menos em mapas como pode conseguir o trabalho e entendimento dos homens. Falto já de vistas e de forças, tratou de prevenir a sua morte, cuja brevidade pedia a Deus lhe concedesse por não molestar a seus irmãos com

o dilatado da doença. E tão desvelado a esperava, que suposto foi para ele apressada, para a sua expectação tardava. Conseguiu o que pedia Davi; porque o não chamou Deus para si em meio de seus anos, quando com errada conta se promettesse mais anos; antes lhe veio a morte muito depois da vida, pois presumia acabar antecipadamente ao tempo em que lhe chegou a morte; porque se preparando muito dantes com repetidas confissões de toda a vida, como se tivera a certeza de a concluir nesse ponto, em uma noite lhe deu um desmaio, e acudindo os Monges com muita pressa, acharam já ter espirado aos 30 de janeiro de 1718, tendo de idade 75 anos e de hábito 28, sendo Dom Abade o Padre Frei Plácido Batista.



Carta de profissão religiosa de Frei Ricardo do Pilar, 1695.
Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Fotografia: Carlo De Luca.

Necrológio de Frei Ricardo do Pilar

O quinquagésimo segundo foi o Irmão Donato Frei Ricardo do Pilar, natural de Colônia, nos Estados de Flandres (atual Alemanha). Este monge viveu nesta Casa muitos anos sendo secular, sempre recolhido, mortificado e penitente. Em prêmio dos seus muitos serviços lhe deram o hábito de Converso, e professou aos 24 de maio de 1695, sendo Dom Abade o Padre Mestre Doutor Frei João Monteiro. Nunca vestiu camisa; e o seu sustento nestes últimos anos não passava de uns mal guisados legumes, sustentando com a sua ração a um preso da Cadeia, com licença dos Prelados; e com a mesma distribuía os seus proventos pelos pobres, contentando-se com um velho e pobre hábito para lhe cobrir as carnes. Tinha muita docilidade de ânimo, clareza de entendimento, e possuía a língua latina. Era insigne pintor; e o primor da sua arte ainda hoje se representa à nossa vista nas imagens do altar da sacristia, teto da

capela-mor e suas paredes, e painel da portaria. Aos 12 de fevereiro de 1700, acabou este monge a penitente vida que fez nesta Casa pelo espaço de trinta anos que nela viveu, sendo Dom Abade o Padre Mestre Doutor Frei Gabriel do Desterro.

Necrológio de Frei Bernardo de São Bento Correa de Sousa

O quadragésimo oitavo monge falecido foi o Padre Frei Bernardo de São Bento, nascido em Portugal e professo nesta Casa. Chamou-se no século João Correia de Sousa, e nesta cidade viveu alguns anos no estado de casado, de cujo matrimônio teve dois filhos que foram o Nosso Padre ex Provincial e Doutor jubilado Frei José da Natividade, e o Padre Frei Frutuoso da Conceição. Depois de viúvo, tendo quarenta e quatro anos de idade, se recolheu a este Mosteiro e nele vestiu a cogula, em 22 de maio de 1668, sendo Provincial o Doutor Frei Francisco da Visitação, e Dom Abade o Nosso Padre Frei Antônio da Trindade. Logo que professou, ainda antes de ser sacerdote, o fizeram Mordomo, Procurador e Mestre de Obras; e nestes ofícios o conservaram toda a vida, não obstante os seus anos, as suas moléstias e o ser pesado do corpo por ser muito gordo. Este monge verdadeiramente foi o benfeitor desta Casa depois dos seus primeiros fundadores. Nenhum até agora trabalhou tanto como ele com mais zelo, com mais fidelidade e com mais inteligência. A sua grande capacidade atingiu a tudo; e a tudo acudiu com o maior desvelo. O menos que fez foram as excelentes obras da ladeira, o pátio, tribunas, capelas, forro da igreja e da capela-mor; deixando disposta a planta do Mosteiro clara e distinta para sua execução, a qual depois se perdeu e consumiu. Estabeleceu de novo uma casa e oficina de botica que, se conservando alguns anos, já não existe. O que mais se deve ao seu zelo, foi o cuidado que teve do Arquivo, reduzindo-o a melhor forma e clareza. Indagou e ajuntou todos os títulos do patrimônio; fez medições e demarcações; reivindicou algumas terras e chãos de que já não se sabia o seu princípio. Nada teria hoje o Mosteiro com clareza, se este Padre não deixasse escrito da sua letra um livro que serve de Índice do Cartório; e este foi o seu maior serviço. Já carregado de anos e merecimentos, foi acometido do mal da Bicha e de uma apoplexia, que o matou aos 27 de abril de 1693. Foi sepultado debaixo da pia que está na casa antes da Sacristia, sendo Dom Abade o Nosso Padre Mestre Doutor Frei Cristóvão da Luz.



Carta de profissão monástica de Frei Domingos de Santa Maria dos Anjos, 1711-1713.
Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Fotografia: Carlo De Luca.



Carta de profissão monástica de Frei Estevão do Loreto Joassar, 1723.
Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Fotografia: Carlo De Luca.

Necrológio de Frei Antônio de São Dâmaso

O quadragésimo foi Irmão Donato, Frei Antônio de São Dâmaso, natural da Ilha Terceira, nos Açores, e professo no Mosteiro da Bahia. Este monge, logo nos seus primeiros anos, deu sinais de sua muita virtude; porque, antes de se fazer notória a sua vida inculpável, e sendo conventual da Casa de Olinda, por uma suspeita mal fundada, meteram-no no lugar destinado a castigar os culpados, sendo aí visitado pela Rainha dos Anjos e pelo Patriarca São Domingos, de quem era particular devoto, conforme pública declaração de seu confessor. Neste Mosteiro serviu algum tempo com zelo, como também no engenho de Iguaçú e na fazenda de Campos. De volta a este Mosteiro, vivia em contínua oração e recolhimento, só se preocupando com as coisas celestiais. Apesar da avançada idade de cem anos, e do peso de uma grande funda de ferro, servia à Religião na portaria, no refeitório e nas funções de acólito. Quis ainda recolher um mendigo entrevado e velho, a fim de exercitar a sua caridade. Esperava suavemente a morte, tendo recebido os últimos Sacramentos com devoção e piedade. Faleceu no dia em que a Igreja festejava São Romualdo, aos 7 de fevereiro de 1683.

Necrológio de Frei Paulo da Conceição Ferreira Andrade

O centésimo sexagésimo sétimo monge falecido nesta casa, foi o Mui Reverendo Padre Pregador Frei Paulo da Conceição. Era natural desta cidade e de pais nobres e ricos. Neste Mosteiro tomou o nosso santo Hábito, sendo ainda pupilo, e foi noviciar ao Mosteiro da Bahia, aonde chegou no 1º de maio de 1748; sendo o Dom Abade o Nosso Reverendíssimo Padre Mestre Ex Provincial o Doutor Frei Mateus da Encarnação Pina, o Nosso Reverendíssimo Padre Pregador Frei Antônio da Luz. Feita a profissão, foi mandado para este Mosteiro, onde se ordenou, e ouviu o curso de artes, e teologia, que leu o Nosso Reverendíssimo Padre Doutor Frei Manuel de Sampaio. Tendo boa capacidade para as letras, não pode fazer nelas a aplicação, que convinha, por lhe sobrevir moléstia ao peito: assim mesmo completou o seu colégio, e fez atos de Pregador. Serviu quase 9 anos a ocupação de Procurador das casas com o seu costumado zelo, e atividade. Reduziu a melhor forma o arquivo deste Mosteiro, descobrindo

monumentos bem antigos, para o que tinha especial gênio, e fazendo-os legíveis com a sua boa letra. Compôs de novo, e com melhor método, o Dietario dos monges falecidos e governo dos Abades deste Mosteiro, e não obstante às suas continuadas enfermidades não perdia tempo em utilidade do Mosteiro. Em atenção aos seus merecimentos o elegeu a Congregação em Procurador Geral da Província neste Mosteiro, no ano de 1772, em cujo emprego ele se encarregou das causas do Mosteiro que tiveram então um grande adiantamento e algumas sentenças a favor, para efeito da sua diligência. Na Junta futura de 1777, foi eleito Definidor segundo e quando o fez acabar seus dias com todos os sacramentos, a 26 de março de 1778, não contando ainda cinquenta anos de idade, sendo a primeira vez Dom Abade Nosso Reverendíssimo Padre Ex Provincial Frei Lourenço da Expectação Valadares.

Necrológio de Frei Gaspar da Madre de Deus Teixeira de Azevedo

O centésimo nonagésimo terceiro foi o ínclito monge e insigne historiador Frei Gaspar da Madre de Deus Teixeira de Azevedo, natural da Vila de Santos, onde nasceu em 1715. Descendia de uma das mais nobres e afamadas famílias santistas, e das mais ricas do Brasil daquele tempo, sendo que muitos de seus membros tudo deixaram a fim de entrar em Religião ou passarem a pertencer ao clero secular. Em 1731, apresentou-se como postulante no Mosteiro da Bahia, onde seu tio, Frei João Batista da Cruz, era Abade. Contava então 17 anos de idade. Teve como companheiro de noviciado o festejado Frei Antônio de São Bernardo. Antes de completar seus estudos, foi transferido para o nosso Mosteiro. Bem logo se espalhou a fama não desmerecida de ser grande filósofo, teólogo e orador sacro. Com 28 anos, viu-se investido na cátedra de Teologia, que durante muito tempo regeu com brilho. Em 1749, em presença de Gomes Freire de Andrade, Conde de Bobadela, defendeu com aplausos tese de Filosofia e Teologia, a fim de obter o grau de Mestre em Teologia. Foi monge de extraordinário saber e piedade. Foi eleito pela Junta de Tibães, em 1763, Abade do Rio. “Foi o mais zeloso observante da sua Regra Monástica, e muito caritativo para com os pobres e necessitados, mormente os presos da Ilha das Cobras, aos quais, na segunda-feira de todas as semanas, fazia repartir proporcionalmente jantar,

com que os consolava em sua extrema situação. Com afincos se desvelava no Culto Divino, querendo que as funções sagradas se praticassem no maior asseio, pompa e decência, e com a melhor música. Fez rezar duas mil trezentas e doze Missas, só pela incerteza se teriam ou não sido satisfeitas. Deixou no Arquivo o começo da história cronológica dos documentos que respeitam à propriedade urbana e rústica” do Mosteiro. “Foi presente em todas as partes, dando as providências para se não desencaminharem os bens, como para os fazer rendosos e úteis, subministrando-lhes excelentes administradores nas coisas indispensáveis para fazer prosperar todos os ramos de indústria. Fez a casa de vivenda na Vargem, forneceu a fazenda de braços, abriu valas, pastos e caminhos, secou pântanos, obteve a comunicação entre a fazenda da Lagoa, que abastecia aos seus vizinhos. Aquela casa foi edificada de pedra e cal com janelas de cantaria. Deu também princípio à igreja, e deixou acabada a capela-mor e sacristia, e bem adornada, colocou no altar a Padroeira Nossa Senhora do Pilar, São Bento e Sant’Ana”. O Vice-Rei Conde da Cunha o tinha em grande apreço e, por esta razão, chegava a dizer às pessoas autorizadas, “que não dava o menor cuidado os Monges de São Bento ao seu Governo, parecendo não haver tal corporação”. Era ele primo do célebre genealogista Pedro Taques de Almeida Paes Leme. Teve também um irmão beneditino, Frei Miguel Archanjo da Anunciação, Abade de Olinda e autor da Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda até 1763. Sua irmã, Madre Isabel Maria da Cruz, foi a primeira professa e Abadessa do Convento da Ajuda. Seu irmão, Padre João Batista de Azevedo, pertencia ao clero secular. O Capítulo de 1765 fez constar um voto de louvor ao Abade carioca, e por unanimidade de votos o escolheu para Provincial, cargo de que tomou posse no ano seguinte. “Tal a esperança que nele depositavam que acabado o seu triênio o escolheram para Abade do Mosteiro da Bahia, para restabelecer aquela Casa. Entretanto renunciou para viver retirado no Mosteiro de Santos, sua terra natal. Aí viveu nos trinta anos de vida que lhe restaram. Convidado a aceitar a mitra da Ilha da Madeira, honra máxima que o Rei podia fazer, tratando-se de um brasileiro, veio a recusá-la peremptoriamente. Dentre seus escritos, é de todos o mais célebre aquele que se intitula Memórias para a História da Capitania de São Vicente”. Faleceu em 1800, com 85 anos de idade e 74 de hábito.

Sonhos e visões noturnas na literatura bíblica e na hagiografia cristã

Na literatura bíblica, os hagiógrafos abordam três gêneros de manifestações mentais, mormente, ao longo das noites: os sonhos, propriamente ditos; as incubações, que eram as manifestações divinas aos fiéis que passavam a noite no templo à espera das mesmas; e finalmente, as visões, a exemplo do ocorrido com Jacó (Gn 28,10-22). Nesta publicação, a abordagem das reproduções imagéticas das hierofanias extrapola a Sagrada Escritura, estendendo-se temporalmente da redação bíblica ao século XII da era cristã.

Segundo John Mackenzie (1983, p. 897-898), *a crença de que os sonhos são instrumentos de comunicação divina* foi consideravelmente difundida no antigo Oriente Médio e, embora não havendo consenso entre os hagiógrafos, esse canal de comunicação entre Deus e os homens foi incorporado na literatura bíblica, sendo retomado em algumas perícopes e envolvendo diferentes personagens como Salomão, Daniel, Jó e Judas Macabeu. Diz o autor sagrado que o Senhor apareceu em sonho a Salomão, no início de seu reinado, estimulando-o a pedir-lhe o que quisesse. Salomão, por sua vez, respondeu-lhe pedindo apenas sabedoria para governar o povo. A resposta de Salomão agradou ao Senhor que lhe concedeu não apenas sabedoria, mas também, prudência, riqueza e fama (1Rs 3,5-15). A Daniel, o Senhor concedeu sabedoria para interpretar os sonhos de Nabucodonosor (Dn 2.3,31-4,34). Em sonhos, Jó é provado pelo Senhor (Jó 7,13-14). Em sonho, Judas recebe uma espada de ouro com a qual venceria o inimigo (2Mc 15,12s).

Retomando a teoria de que o sonho não tenha sido unanimemente aceito pelos hagiógrafos como canal de comunicação entre Deus e os homens, alguns autores da literatura veterotestamentária parecem mesmo refutá-la, como Jeremias (23,25s. 27,9-10.29,9); Deuteronômio (13,2-6) e Zacarias (10,2). Já na literatura neotestamentária, particularmente no Evangelho de São Mateus (1-2), segundo Mackenzie (1983, p. 898), os sonhos são retratados com intuito de enfatizar *a intervenção de Deus na história, mostrando as ações dos personagens principais como mais diretamente sujeitas à orientação divina, precisamente como se manifesta nos sonhos*.

No âmbito das artes visuais, como bem apresenta a historiadora portuguesa, Maria Ângela Beirante em seu livro intitulado *Imagens falantes: a história de José do Egito na Misericórdia de Cabeção* (2017), José do Egito é um dos personagens bíblicos mais retratados por diferentes técnicas como gravura, pintura, iluminura, vitral, azulejaria, tapeçaria e impressão, reproduzidas em diversos países. Na linha interpretativa da prefiguração messiânica, por vezes,

a figura de José do Egito é interpretada, simbolicamente, como imagem do Messias. Este é um fato relatado por Beirante ao narrar o caso do livro de *Horas de Nossa Senhora*, impresso em Paris, no ano de 1501, e publicado em Portugal no ano de 2010, em edição fac-símile, com estudo introdutório de João José Alves Dias, sob o título de *Rezar em português*. Nesta obra, o ciclo de José do Egito ocupa a *bordadura externa das páginas 30 a 40, dedicadas à Paixão de Cristo*, segundo o quarto Evangelho. O mesmo ocorre em dois outros livros de horas depositados na Biblioteca Nacional de Portugal. Além desses três livros, Beirante (2017, p. 119-125) menciona ainda um incunábulo, impresso em Paris, no ano de 1493, encontrado na mesma biblioteca portuguesa, onde os temas favoritos são: *o episódio da cisterna, a dor de Jacó e revelação de José aos irmãos*, prefigurando a autorrevelação de Cristo aos Apóstolos.

O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro também possui uma série intitulada *Passos da vida do Patriarca José desde que foi lançado por seus irmãos na cisterna de Dotain, até a morte de Jacó, seu pai (Estado de 1787-1789)*. Como se lê no documento, os sonhos de José não foram retratados nesta série de óleos que se encontra instalada na sacristia. O mesmo documento informa ainda que foram feitos *dez painéis*. Contudo, desde meados do século XX, apenas oito são mantidos naquele recinto.

O sonho na espiritualidade medieval

Como apresentado pela hagiografia em geral e pelo medievalista francês, Jean-Claude Schmitt (2007, p. 182, 197, 199) na sua obra, *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*, foi na virada do primeiro para o segundo milênio que a *relação entre visão e imagem material* se viu revalorizada e, desde então, as sagradas imagens vislumbradas nos sonhos passaram a ser materialmente reproduzidas. Contudo, continua Schmitt, *a relação entre imagem material e onírica não é simples*. O indivíduo podia sonhar com a imagem que viu, bem como podia, ao contrário, retratar ou mandar reproduzir materialmente, uma imagem semelhante àquela vista no sonho. Mais adiante, estruturalmente falando, o historiador francês acredita poder afirmar *que as funções dos sonhos e das visões permaneceram as mesmas* entre os séculos IX e XIV. Contudo, historicamente, tudo mudou: os tipos e o número das imagens, os temas devocionais, as circunstâncias dos sonhos e visões, mas sobretudo, *os grupos sociais responsáveis pela produção, difusão e recepção dessas imagens não pararam de crescer*. Com efeito, a era patrística, geralmente delimitada entre os séculos I e VII do calendário cristão, com suas definições teológicas, havia ficado para trás e durante a baixa Idade

Média, a tônica da espiritualidade cristã passou a recair sobre a vivência dos sacramentos e, mais particularmente, sobre a Eucaristia. Culminando, aliás, com a institucionalização da cerimônia de *Corpus Christi* no século XIII.

A vivência sacramental do segundo milênio retratada por Frei Ricardo do Pilar

Como salienta o geógrafo francês, Paul Claval (1999, p. 13), a cultura é dinâmica, transmitida de geração para geração, mas *não é vivenciada passivamente por aqueles que a recebem como herança*, ela é reinterpretada e vivenciada em conformidade com o contexto de época. Frei Ricardo do Pilar, originariamente pintor dos painéis de óleo sobre madeira para a igreja Abacial de Nossa Senhora do Monserrate do Rio de Janeiro, entre os anos de 1666 e 1688, era natural de Colônia nos Estados de Flandres, atual Alemanha, região acentuadamente marcada pela espiritualidade beneditina. Por conseguinte, a pintura de Frei Ricardo do Pilar foi realizada a partir da herança espiritual recebida de seus conterrâneos. Contudo, entre a obra de Frei Ricardo do Pilar, cultuada entre o final do século XVII e XIX, constata-se uma ruptura entre a comunidade monástica daquele período e a nova comunidade estabelecida a partir de 1903. Frei João das Mercês Ramos era o único remanescente da antiga comunidade por ocasião do estabelecimento da nova. Devido a não aceitação da nova comunidade, por parte do Abade Ramos, não houve propriamente a transmissão cultural da antiga para a nova comunidade. Pois, como disse Michael Scherer (1977), antes que a nova comunidade assumisse o controle do Mosteiro, o Abade Ramos, em vez de fazer a transmissão do legado, preferiu evadir-se.

Comparando as hagiografias reproduzidas pictoricamente nos painéis à literatura hagiográfica, não obstante a certa liberdade criativa do pintor, é possível perceber tratar-se de espiritualidade monástica medieval ali representada. Como afirma o beneditino Mateus Ramalho Rocha (1991, p. 87), em meados do século XX, como as representações hagiográficas não eram, de todo, reconhecidas pela nova comunidade e, Dom Clemente da Silva-Nigra, auxiliado pelo seu conterrâneo, Dom Wilibrordo Biedermann, procurou identificar as hierofanias retratadas nos painéis. Nessa empreitada, os dois confrades germânicos procuraram seguir *pari passu* o *Calendarium annale benedictinum per menses et dies Sanctis ejusdem Ordinis*, escrito por Dom Egídio Ranbeck (1677), outro monge beneditino e germânico, igualmente ao pintor e aos dois interessados na identificação das hagiografias. Desse modo, as pinturas foram identificadas como sagradas manifestações da Virgem Maria às Santas Mectildes e Gertrudes,

ambas de Helfta; ao venerável Ruperto de Deutz, aos Beatos Jócio de Liège e Walter de Bierbeck, aos Santos Anselmo de Cantuária, Ildefonso de Toledo, Romualdo camaldulense, Meinrado de Reichenau, Aiberto de Valambrosa, Domingos de Silos, Roberto de Molesmes e Bernardo de Claraval, sendo este duplamente representado no conjunto pictórico.

Aparição da Virgem Maria a Santo Ildefonso de Toledo entregando-lhe uma casula



Fotografia: Rogério Reis.

Santo Ildefonso (607-667) foi monge visigótico, Abade do Mosteiro dos Santos Cosme e Damião, em Toledo, e finalmente, Arcebispo de Toledo, Espanha. Foi devoto de Nossa Senhora da Conceição, escreveu sobre *A perpétua virgindade de Maria* e propagou a festa da Expectação da mesma sempre Virgem Maria, celebrada a 18 de dezembro. Para alguns hagiógrafos, numa das celebrações dessa festa, durante o Ofício de Matinas, Nossa Senhora apareceu-lhe e entregou-lhe uma casula. Para outros, este evento sagrado teria ocorrido na festa da Assunção, quando se preparava para dizer a Missa. A

pintura retrata a Rainha do Céu acompanhada por algumas Santas Virgens e Mártires, dentre as quais, Santa Catarina de Alexandria e Santa Luzia, identificadas pela roda e pelo prato com os olhos, respectivamente atributos iconográficos de uma e de outra. Equivocadamente Dom Clemente da Silva-Nigra refere-se a Santo Ildefonso como sendo Bispo de Sevilha. A memória litúrgica de Santo Ildefonso é celebrada a 23 de janeiro.

Aparição de Nossa Senhora a Santo Anselmo



Fotografia: Rogério Reis.

Santo Anselmo nasceu no ano de 1033, em Aosta, no Piemonte, Itália. Em 1060 ingressou na Ordem beneditina e no ano de 1078 tornou-se Abade do Mosteiro de Nossa Senhora de Bec, França. Em 1093 passou a ocupar a sede Arquiepiscopal de Cantuária, Inglaterra, promovendo a liberdade daquela Igreja e a união com Roma, em conformidade com a reforma promovida pelo Papa Gregório VII. Pela sua atividade científica, recebeu o título de Pai da Escolástica. Sua obra *Meditações e orações* contém preces rítmicas dirigidas

à Maria. Ainda referindo-se à mesma Senhora, escreveu sobre *A concepção da Santa Virgem e do pecado original*. Faleceu aos 21 de abril de 1109. Em 1720, foi incluído no rol dos Doutores da Igreja. Na pintura, tanto a mão direita da Virgem como a do Menino Jesus apontam para faixa sustentada por dois anjos e com a inscrição *Sapientia et Scientia datæ sunt tibi – Sabedoria e Ciência te foram dadas*. A memória litúrgica de Santo Anselmo é celebrada no dia 21 de abril.

Aparição da Virgem Maria e São João Evangelista a Ruperto de Deutz



Fotografia: Rogério Reis.

Ruperto nasceu na década de 1070, em Liège, atual Bélgica, nas proximidades do Mosteiro de São Lourenço. Foi Abade do Mosteiro de Santo Heriberto, em Deutz, distrito de Colônia, Alemanha. Foi teólogo sutil, eloquente de considerável erudição, místico e exegeta. Na juventude, sofreu as consequências da separação entre as Igrejas de Roma e Constantinopla, ocorrida em 1054. Acrescido a isso, as dificuldades peculiares da juventude o conduziram a um estado depressivo, que foi vencido graças a uma série de visões e experiências místicas. Por não querer ser ordenado por um Bispo

indigno, somente aos 33 anos de idade aceitou receber o sacramento da Ordem. Entre 1110 e 1129 produziu monumental obra literária, cujas dimensões eram sem precedência no Ocidente, desde Santo Agostinho. Vários de seus escritos foram alvo de controvérsias, incluindo entre eles, textos sobre a Eucaristia, a predestinação e a situação dos monges sacerdotes. Escreveu um vasto comentário ao Evangelho de São João. Contudo, sua primeira grande obra exegética foi um comentário sobre o livro do Apocalipse. De maneira sistemática e coerentemente, foi o primeiro a reconhecer a prefiguração da Virgem Maria na simbólica Noiva do Cântico dos Cânticos. Segundo a tradição, após uma aparição de Nossa Senhora e São João Evangelista, Ruperto prometeu escrever um livro em reconhecimento à mesma Virgem. O que de fato fez escrevendo *In Canticum Canticorum de Incarnatione Domini comentarium*. Faleceu em 1129. Não foi canonizado, não é Doutor da Igreja, como apresenta Dom Clemente da Silva-Nigra, nem beato, como diz Dom Mateus Ramalho Rocha.

Nossa Senhora ministrando a Eucaristia a Santo Aiberto



Fotografia: Rogério Reis.

Santo Aiberto (1060-1140), após ter vivido 25 anos como monge no Mosteiro de Vallombrosa, Itália, retirou-se para uma ermida, alimentando-se apenas de ervas não cozidas. Um dia completamente exausto pelo jejum pôs-se a rezar dizendo: *Ó Mãe de Misericórdia, esperança e âncora do desfalecido Aiberto, dai-me uma côdea de pão, ó Virgem, pois morro de fome.* Então, apareceu-lhe a Mãe de Deus, dizendo-lhe: *Não sabes que está escrito, nem só de pão vive o homem? Tem confiança, pois meu Filho, o Verbo do Pai Eterno, te alimentará.* Em seguida, rodeada de anjos, ministrou-lhe a Eucaristia. A hagiografia apresenta um Santo Aiberto que viveu no Mosteiro de Crespin, França. Contudo, não foi possível descobrir se se trata do mesmo Santo. A memória litúrgica de Santo Aiberto é celebrada no dia 07 de abril.

Nossa Senhora incentivando São Bernardo a pregar a segunda Cruzada



Fotografia: Rogério Reis.

São Bernardo, Doutor da Igreja, nasceu por volta de 1090, nas proximidades de Dijon, França. Em 1112, ingressou no recém fundado Mosteiro de Citeaux, que se tornaria o berço da Ordem cisterciense. Eleito Abade em 1115, fundou a Abadia de Claraval. Foi convocado pelo Papa Eugênio III a pregar a segunda Cruzada, conseguindo a adesão de todos os

países europeus, e até de alguns do próprio Oriente. Escreveu sobre a vida mística e a terna devoção à Virgem Mãe de Deus. Faleceu aos 20 de agosto de 1153. A memória litúrgica de São Bernardo é celebrada no dia 20 de agosto.

Lactação de São Bernardo de Claraval



Fotografia: Rogério Reis.

São Bernardo de Claraval, já apresentado acima, é duplamente representado no conjunto pictórico da igreja Abacial do Mosteiro de São Bento. A tradição diz que, num momento que este segundo fundador da Ordem Cisterciense ardia em febre, a Santíssima Virgem lhe teria aparecido e deitado um jato de leite em seus lábios, curando-o da enfermidade. Este é um tema recorrente na pintura europeia e foi retratado por diversos artistas. Simbolicamente, representa a intimidade espiritual entre São Bernardo e a Santíssima Virgem Maria. Na pintura, São Bernardo está vestido com a cogula branca, da tradição cisterciense.

Aparição de Nossa Senhora ao Beato Walter de Bierbeek em sua agonia



Fotografia: Rogério Reis.

O Beato Walter de Bierbeek, em sua juventude, ingressou na carreira militar, mantendo, porém, sua devoção à Virgem Mãe de Deus, a quem se tinha consagrado desde a infância. Desde cedo, começou a decorar orações, poesias e cânticos marianos, com o propósito de se tornar trovador da Santíssima Virgem. Em certa ocasião, assistindo à Santa Missa, e passando a hora determinada a que deveria comparecer a um torneio, a própria Virgem assumiu o seu lugar e conquistou-lhe a vitória. Então, Walter decidiu por tornar-se monge e ingressou no Mosteiro cisterciense de Himmerod, nas proximidades de Colônia, Alemanha. Ali foi hospedeiro e exerceu intensa caridade para com os pobres. Faleceu aos 22 de janeiro de 1206, por ocasião de uma visita à Abadia de Villers, França, agraciado com uma aparição da Santíssima Virgem. Seu nome não consta no Martirológio Romano. Está inscrito no Menológio Cisterciense, sendo sua memória litúrgica no dia 22 de janeiro.

Aparição de Nossa Senhora a São Domingos de Silos em sua agonia



Fotografia: Rogério Reis.

São Domingos de Silos nasceu na Província de Navarra, Espanha. Sua biografia foi escrita pelo seu discípulo Crimaldo de Silos, que assistiu a hierofania mariana em sua agonia. Depois de uma experiência eremítica, já sendo sacerdote, ingressou no Mosteiro de Santo Emiliano. No ano de 1041, transferiu-se para o Mosteiro de São Sebastião de Silos, que hoje o tem por padroeiro, e ali serviu por 30 anos na condição de Abade. No dia 18 de dezembro de 1073, na comemoração da Expectação da Santíssima Virgem, este reformador dos mosteiros beneditinos da Espanha, prostrado no leito de morte, chamou a comunidade e contou-lhe que havia passado toda a madrugada com o Rei, Nosso Senhor, e a Rainha, Virgem Santíssima, que lhe convidaram para em três dias, feliz e alegre, entrar no seu sagrado convívio. Anos antes, São Domingos já havia vivenciado uma hierofania angélica, na qual anjos lhe apresentavam três coroas: duas de ouro e uma coberta de pedras preciosas. A primeira fora-lhe oferecida como prêmio de sua renúncia ao mundo e obediência; a segunda, pela restauração do Mosteiro de Santa Maria de Canas, em Navarra,

em consideração à sua devoção à Santíssima Virgem e por sua castidade; e, finalmente, a terceira, pela reforma da Abadia de Silos e pelo grande número de monges que atraía ao serviço de Deus. Na hora de sua morte, repetiu-se a mesma hierofania e foi presenciada por diversos de seus discípulos. A memória litúrgica de São Domingos de Silos é celebrada no dia 20 de dezembro.

Esponsais de São Roberto de Molesmes



Fotografia: Rogério Reis.

São Roberto de Molesmes (1028-1110) foi Abade do Mosteiro beneditino de Molesmes e é um dos fundadores da Ordem Cisterciense que, desde o início, tem seus mosteiros consagrados à Virgem Maria. Segundo a tradição, quando Emengarda, mãe de Roberto, estava grávida, a Santíssima Virgem Maria apareceu-lhe em sonho, trazendo na mão um anel de ouro e disse-lhe: *Emengarda, quero que o filho que trazes no ventre, por este anel me despose*. Dita essas palavras, a Virgem desapareceu, deixando a gestante adormecida. Este episódio foi reinterpretado pelo pintor que preferiu retratar a Virgem colocando o anel diretamente na mão de Roberto. No Calendário próprio da Confederação Beneditina, a memória litúrgica de São Roberto de Molesmes é celebrada no

dia 26 de janeiro, juntamente com os outros dois fundadores de Cister, Santo Alberico e Santo Estevão Harding.

O sonho de São Romualdo



Fotografia: Rogério Reis.

São Romualdo nasceu em Ravena, Itália, por volta de 907. Aos vinte anos de idade, presenciou seu pai assassinando um familiar. Este fato causou-lhe grande terror e, por isso, decidiu retirar-se do mundo, ingressando, então, no Mosteiro de Classe, próximo a Ravena. Dedicou-se à reforma da disciplina monástica e fundou o Mosteiro de Camaldoli. Numa de suas viagens, dormindo ao relento, à semelhança de Jacó, em sonho, avistou uma escada que tocava o céu, pela qual subiam e desciam anjos revestidos de túnicas brancas. Por isso, decidiu trocar a cor preta do hábito beneditino pelo branco que, ainda hoje, segue sendo a cor tradicional do hábito camaldulense. Segundo a tradição, faleceu contando 120 anos de idade, aos 19 de junho de 1027. Na pintura, retrata a Virgem Maria sustentando a escada na extremidade superior. No Calendário da Igreja Universal, a memória litúrgica de São Romualdo é celebrada no dia 19 de junho.

Aparição de Nossa Senhora a São Meinrado



Fotografia: Rogério Reis.

São Meinrado, com o propósito de levar vida solitária na floresta, em 875 ingressou no Mosteiro da Ilha de Reichenau, no Lago de Constança, Suíça, onde hoje se encontra a Abadia de Eisedeln. Segundo a tradição, a capela em que São Meinrado celebrava a missa diária, foi consagrada pelo próprio Cristo, em honra de sua Santíssima Mãe, na presença de um coro de anjélico, na vigília do dia 14 de setembro do ano 948. Este evento tornou-se conhecido como Consagração dos Anjos e foi reconhecido pelo Papa Leão VIII, aos 10 de novembro do ano 964. Segundo o Martirológio Romano, a memória litúrgica de São Meinrado é celebrada no dia 21 de janeiro.

A morte do Beato Jório



Fotografia: Rogério Reis.

O Beato Jório foi monge do Mosteiro de Saint-Bertin, Liège, atual Bélgica. Em honra da Santíssima Virgem, costumava, simbolicamente, tecer um ramallete espiritual composto por cinco rosas colhidas nas Sagradas Escrituras, cujas iniciais formavam um acróstico com o nome da Santíssima Virgem. Segundo a tradição, logo após o seu falecimento, ocorrido aos 30 de novembro de 1163, de sua cabeça brotaram cinco rosas: uma da boca, duas dos olhos e duas dos ouvidos, cada qual ornada com uma letra do nome de Maria.

Magnifica Lc 1,46-55
Ad Dominum cum tribularer clamavi, et exaudivit me (Ps 119, 1).
Retribue servo tuo, vivifica me, et custodiam sermones tuos (Ps 118,17).
In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati (Ps 125,1).
Ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis (Ps 122,1).

A morte de Santa Mectildes



Fotografia: Rogério Reis.

Santa Mectildes de Hackeborn (1241-1298) ingressou na Abadia de Helfta, Alemanha, aos sete anos de idade, onde sua irmã mais velha, Gertrudes de Hackeborn (1232-1292) foi Abadessa. Já se encontrava no Mosteiro quando ali ingressou Santa Gertrude Magna, a quem coube educar, desenvolvendo, logo, profunda amizade entre ambas. Distinguiu-se pela humildade, inocência e amabilidade, tornando-se valiosa conselheira tanto para as monjas como para os fiéis que acorriam ao Mosteiro. Por ser possuidora de dotes intelectuais e artísticos, esteve à frente da formação e da Schola Cantorum do Mosteiro. Devido à sua boa voz e o fervor no canto, foi cognominada Rouxinol de Cristo. Para Mectildes, o louvor de Deus era a ocupação primária de sua vida e a maior expressão de sua existência. Sua alma vibrava religiosamente na recitação ou no canto do Ofício divino. As palavras fluíam docemente de seus lábios e, frequentemente, entrava em êxtase durante às celebrações litúrgicas, para as quais convergiam todo seu recolhimento, devoção e piedade, sendo-

lhe retribuído à maneira de luzes para sua contemplação e ardente amor divino. Padeceu atrozes enfermidades. Nunca foi canonizada, mas venerada como Santa em vários mosteiros beneditinos e cistercienses. Os escritos de seu próprio punho resumem-se em algumas cartas. Contudo, a partir de 1291, por determinação da Abadessa Sofia de Querfurt, ocasionais relatos de suas experiências místicas passaram a ser escritos por Gertrudes Magna e outra de suas discípulas. Quando soube que suas visões estavam sendo escritas, ficou confusa, mas o Senhor lhe assegurou que muitas graças seriam concedidas a quantos lessem aquelas palavras, as quais ela mesma optou por não revisar. No centro de sua espiritualidade está o Coração de Jesus. O *Livro da Graça especial*, escrito por suas discípulas a partir de suas visões, respalda as doutrinas marianas da Imaculada Conceição, da maternidade divina de Maria e sua concepção virginal de Jesus. Foi quem iniciou a devoção de rezar diariamente três Ave-Marias, pedindo especial proteção de Nossa Senhora. Na pintura, Santa Mectildes é retratada sendo elevada ao céu pelos braços da Santíssima Virgem e de São João Batista, seu especial padroeiro. No Calendário próprio da Confederação Beneditina, sua memória litúrgica é celebrada no dia 20 de novembro.

A morte de Santa Gertrudes Magna



Fotografia: Rogério Reis.

Santa Gertrudes Magna (1256-1302), sendo órfã, aos cinco anos de idade foi entregue à educação no Mosteiro de Helfta, Saxônia, Alemanha. Sua obra literária contribuiu, de maneira particular para a difusão do culto ao Sagrado Coração de Jesus. Numa visão, contemplou sua própria morte, sendo conduzida ao céu por Jesus e Maria. O relato desta visão encontra-se na obra *O legado da piedade divina – Revelações* (Livro V, capítulo 32). Nesta sagrada manifestação, parecia a Gertrudes pousar-se no peito do Senhor, apoiada sobre seu braço esquerdo e com a face voltada para o divino coração. Pede, então a presença de Maria e seu pedido é atendido. Nos dez últimos anos de vida, padeceu dolorosa enfermidade. Nesta pintura, como em outras apresentadas anteriormente, nota-se a liberdade do pintor que opta por fazer algumas alterações na transposição da narrativa literária para a narrativa pictórica. Segundo o Calendário da Igreja Universal, a memória de Santa Gertrudes é celebrada no dia 16 de novembro.

A vivência espiritual vinculada aos sacramentos

Por ser o batismo o primeiro dos sete sacramentos e dele dependerem os fiéis para a recepção dos demais, é, por isso mesmo, denominado *porta para os demais sacramentos*. O teólogo jesuíta, Charles André Bernard (1999, p. 90-91) define os sete sacramentos como instrumentos que conferem a graça de Cristo e veículo por meio do qual a participação da vida divina chega até os fiéis. Em se tratando de vida beneditina, a consagração monacal é a via escolhida por aqueles que fogem do mundo para viverem mais intensamente as suas promessas batismais. A partir disso, é possível perceber a vinculação dos sacramentos e a vivência espiritual retratadas nas quatorze pinturas alusivas a hierofanias que acima foram apresentadas.

Em maior ou menor escala, todas elas estão vinculadas à vida sacramental. Dentre as mais diretamente ligadas aos sacramentos estão: Santo Ildefonso e São Meinrado, relacionadas ao sacramento da Ordem, fonte da qual brotam os demais; Santo Aiberto, à Eucaristia; São Roberto de Molesme, ao Matrimônio. Por um aspecto mais simbólico, as cenas narrativas da cura de São Bernardo, as Mortes de Santa Mectildes, Santa Gertrudes Magna, São Domingos de Silos e do Beato Walter de Bierbeek podem ser vistas sob a ótica do sacramento da Unção dos enfermos em sua dupla funcionalidade: a de reestabelecer a saúde corporal dos fiéis, tendo em vista prolongar suas vidas sobre a terra, e a de reestabelecer a saúde da alma facilitando seu retorno à Casa do Pai. Santo Anselmo e Ruperto de Deutz, por sua vez, podem ser vistos pelo prisma do sacramento da Confirmação pelo dom de interpretar as Sagradas Escrituras

a partir da unção infundida pelo Espírito Santo. Além de todos os aspectos sacramentais anteriormente abordados estarem vinculados ao Batismo como *porta para os demais sacramentos*, três outras cenas hierofânicas do conjunto em questão, podem ser vistas ainda mais vinculadas a este sacramento que faz dos homens terrenos, concidadãos do céu. A pintura que retrata São Bernardo sendo encarregado de pregar a segunda Cruzada, pode expressar o múnus profético recebido no batismo; a escada de São Romualdo, pela qual os monges sobem ao céu, representam o ingresso na Pátria definitiva pela adoção filial adquirida na fonte batismal; e, finalmente, as rosas que brotam do rosto de Jócio podem aludir as palavras de Cristo ao bom ladrão: ainda hoje estará comigo no Paraíso (Lc 23,42-43), prefigurado no jardim do Éden. De maneira mais indireta, o sacramento da Penitência pode ser visto na presença de Maria como a Mãe de Misericórdia invocada unanimemente pelos coros das diferentes denominações monásticas unidas pela *Regra de São Bento*.

Desde a publicação de Dom Clemente da Silva-Nigra, em 1950, até a primeira década do século XXI, a identificação proposta pelos dois beneditinos alemães professos no Brasil, pareceu unanimemente aceita. Contudo, a partir de 2014, a identificação da pintura que retrata a Santíssima Virgem ministrando a Eucaristia a um monge identificado como Santo Aiberto, vem suscitando disparidade de interpretação, pois outros há que preferem ver a pessoa de São Silvestre Gozzolini sendo ali retratada.

Santo Aiberto ou São Silvestre: a devoção eucarística retratada num painel beneditino

Como narra o Padre Quevedo (2000) em seu livro intitulado *Os milagres e a ciência*, o milagre ocorrido, por volta do século VIII, em Lanciano, Itália, é um episódio que assinala o início da devoção eucarística. Desde então, as manifestações relacionadas à Eucaristia passaram a se multiplicar através de reações físicas de hóstias consagradas, sonhos e visões até que, no século XIII, resultaram na oficialização do culto eucarístico sob a denominação de *Corpus et Sanguinis Christi*.

Segundo o beneditino alemão, Egídio Ranbeck (1677, II, p. 73), Santo Aiberto, que fora monge beneditino do ramo valambrosano, certa vez, extenuado pelo jejum, orou à Virgem Maria pedindo-lhe um pedaço de pão. Apareceu-lhe, então a Santíssima Virgem exortando-o a continuar confiando no seu divino Filho e, em seguida, rodeada de anjos, ministrou-lhe a Eucaristia.

Episódio semelhante ao ocorrido com Santo Aiberto, no século XII, no século seguinte, haveria de acontecer também com São Silvestre Gozzolini,

fundador dos silvestrinos, outro ramo da árvore beneditina. Lorenzo Sena, em seu artigo *San Silvestro comunicato della Madonna*, se vale da biografia escrita André Giacomino de Fabriano, que narra a comunhão mística de São Silvestre, ministrada pelas mãos da Virgem Maria. O artigo é ilustrado com pinturas de quatro artistas que retrataram a mesma hierofania: Claudio Ridolfi, 1632, cuja pintura encontra-se exposta no Mosteiro de São Silvestre de Montefano Fabriano, Itália; Cristoforo Roncalli, conhecido como Pomarancio, cerca do ano 1620, no Museu Cívico de Osimo, Itália; Frei Ricardo do Pilar, entre 1670 e 1673, no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Brasil; e, finalmente, Alessandro Chiorri, nos primeiros anos do século XX, exposta na Capela do Mosteiro de São Bento, Adisham, Sri Lanka. A santidade de Silvestre Gozzolini foi oficialmente reconhecida, em 1617, pelo Papa Paulo V, através da bula *Santorum virorum*, que recordando a hierofania da Santíssima Virgem ministrando a Eucaristia ao fundador, acabou influenciando na tipologia iconográfica do Santo Fundador (Sena, 2019, p. 183-184).

Elementos comuns entre Santo Aiberto e São Silvestre Gozzolini

A diferença cronológica entre Santo Aiberto e São Silvestre Gozzolini é de aproximadamente meio século de intervalo entre a existência de um e de outro, ao longo dos séculos XII e XIII, estando ambos inseridos no contexto da adoração eucarística e vivendo na mesma península itálica. Um e outro foram seguidores da *Regra de São Bento* e passaram pela experiência eremítica, considerado o grau máximo de perfeição pelo Pai dos monges Ocidentais. O ideal ascético vivido por ambos os aproximou da humanidade sofredora de Cristo, espiritualidade em ascensão naquela época. Ambos viveram no contexto do expansionismo da devoção mariana. Ambos invocavam à Virgem como Mãe de Misericórdia.

Há de considerar-se que a pintura em questão está inserida num contexto em que não raramente ocorria a mudança de orago ou de invocação hagiográfica, como aconteceu com a própria titular da igreja Abacial que, em 1602, passou de Nossa Senhora da Conceição à Nossa Senhora de Monserrate, sendo ambas, iconograficamente, retratadas de maneira distinta. Com muito mais razão, a esta altura, há de considerar-se a possibilidade de a mesma pintura representar duas hierofanias distintas, porém tratando do mesmo tema que é a Eucaristia sendo ministrada pela Virgem Maria. Portanto, ainda que o pintor tenha pretendido retratar um determinado Santo, mais cultuado na ocasião em que a pintura fora realizada, nada impede o incremento de outra devoção a partir da mesma reprodução iconográfica.

Técnicas e formas a serviço da comunhão dos santos

Ao longo da Idade Média, frequentemente, os coros monásticos foram comparados aos coros angélicos e os mosteiros à Jerusalém celeste. Com efeito, valendo-se do Salmo 137, a *Regra de São Bento*, ao falar da maneira de salmodiar, no capítulo 19, recorda o salmista que promete cantar louvando a Deus na presença dos anjos. Assim, no espaço sagrado em questão, analogamente, as vozes dos monges se unem às dos anjos e dos seus antepassados representados pelas pinturas e esculturas.

As sagradas pinturas, pela sua maior delicadeza, refletem a alma humana elevada aos céus entre homens carnis e esculturas divinais. Pelo vitral, o recinto é inundado com a luz que, à semelhança do Paráclito, vem do alto. Da nave, a multidão se une aos monges como interminável procissão das gerações que se sucedem, imagem da Igreja padecente se unindo à Igreja triunfante. Figuras angélicas e fitomorfas aludem a fusão do paraíso terrenal em Paraíso celestial. Do alto entronada, com seu Filho ao colo, a Mãe de Misericórdia, Rainha dos monges e de todos os cristãos, assistida pela dupla de honra, São Bento e Santa Escolástica, gêmeos na carne e não menos na alma, a todos se unem louvando a Trindade.

Referências

A *REGRA de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, [Século VI] 2003.

BEIRANTE, Maria Ângela. *Imagens falantes: a história de José do Egito na Misericórdia de Cabeção*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa e Santa Casa da Misericórdia de Cabeção, 2017.

BERNARD, Charles André. *Introdução à Teologia espiritual*. São Paulo: Loyola, [1994] 1999.

BÍBLIA do peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, [1983] 1997.

CLAVAL, Paul. *A Geografia cultural*. Florianópolis: UFSC, [1995] 1999.

DIETARIO do Mosteiro de Nossa S. do Monserrate do Rio de Janeiro da Ordem de São Bento. Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Manuscrito recompilado, 1773.

ESTADO do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro 1787-1789 – Abade Frei José de Jesus Maria Campos. Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

LIMA, Alceu Amoroso. *Companheiros de viagem*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

MACKENZIE, John. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

NECROLÓGIO – Frei Ricardo do Pilar. Arquivo Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

QUEVEDO, Oscar. *Os milagres e a ciência*. São Paulo: Loyola, [1998] 2000.

RANBECK, Egídio. *Calendarium annale benedictinum per menses et dies Sanctis ejusdem Ordinis*. Augsburg: R. R. P. Amando, 1677, 4 volumes.

ROCHA, Mateus Ramalho. *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro 1590/1990*. Rio de Janeiro: Studio HMF, 1991.

SCHERER, Michael Emílio. *Frei Domingos da Transfiguração Machado*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, [1965] 1977.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.

SENA, Lorenzo. San Silvestro: comunicato della Madona in *Inter fratres: monaci benedettini Silvestrini*. Fabriano: Stampa, 2019, Volume 69 (2), Luglio-Dicembre, p. 182-200.

SILVA-NIGRA, Clemente. *Construtores e artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Salvador: Tipografia Beneditina, 1950.

Artigo recebido em 20/08/2024 e aprovado para publicação em 11/09/2024

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia. Sonhos e visões na hagiografia monástica e os painéis da Igreja do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 237-269, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-6>

Pareidolia nas supostas imagens de moedas no Sudário

*Pareidolia on Alleged Images
of Coins in Shroud*

CLÁUDIA DE ALMEIDA NETO*
LUIZ CLÁUDIO MORAES CORREIA**

Resumo: O Sudário de Turim continua desafiando a ciência e os cientistas das mais diversas áreas do saber. O presente trabalho se detém nas imagens de moedas que parecem ter sido colocadas sobre os olhos da figura do homem morto que foi aí impressa, na qual se vê a possibilidade do efeito da pareidolia. Baseando-se em recentes pesquisas apresentadas na Pós-graduação em Estudos do Sudário, no Pontifício Ateneu *Regina Apostolorum* por diversos especialistas, busca-se evidenciar que as imagens das supostas moedas não parecem ser imagens verídicas, como até então se acreditava, mas efeitos de ilusão de óptica, próprios da pareidolia. Com foco neste efeito, pode-se concluir que esta ilusão de óptica das moedas está em consonância com o ritual judaico de sepultamento da época.

Palavras-chave: Sudário. Síndone. Pareidolia. Moeda. STURP.

Abstract: The Shroud of Turin continues to challenge science and scientists from the most different areas of knowledge. The present work focuses on the images of coins that seem to have been placed over the eyes of the

* Cláudia de Almeida Neto é Especialista em Estudos do Sudário pelo Instituto de Ciência e Fé do Pontifício Ateneu *Regina Apostolorum*-Roma, Itália. Possui MBA em Gerenciamento de Projetos pelo IPETEC da UCP-RJ e graduada em Arquitetura e Urbanismo pela USU-RJ. Contato: netoclaudia@hotmail.com

** Luiz Cláudio Moraes Correia é Doutor e Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Professor de Teologia Dogmática na Faculdade de São Bento-RJ, e na Escola Mater Ecclesiae da Arquidiocese-RJ. Tradutor e revisor de diversos livros de Teologia, é graduado em Engenharia Eletrônica com MBA em Gestão Empresarial pela FGV-RJ. Contato: luiz.claudio@professor.fsbrij.edu.br

figure of the dead man that was printed there, in which the possibility of the pareidolia effect can be showed. Based on recent research presented at the Postgraduate Course in Archaeological Studies of the Shroud, at the Pontifical Athenaeum *Regina Apostolorum*, by several experts, it seeks to show that the alleged images of coins do not seem to be true images, as previously believed, but optical illusion effects, characteristic of pareidolia. Focusing on this effect, it can be concluded that this optical illusion of the coins is in line with the Jewish burial ritual of the time.

Keywords: Shroud. Sindon. Pareidolia. Coin. STURP.

Introdução

O presente ensaio¹ pretende sintetizar os principais ensinamentos relativos ao Sudário e aos Estudos Arqueológicos com foco na questão da pareidolia, como explicação da presença de moedas sobre os olhos do homem do Sudário.

Como se sabe, o Sudário de Turim é um pano de linho muito antigo que traz a imagem de um homem morto que teria sido crucificado; um homem que milhões de pessoas creem ser Jesus de Nazaré.² Este tecido sempre esteve envolvido em numerosos estudos científicos, alguns deles, por vezes, polêmicos. Nestes se enquadram as supostas estampas de moedas e flores que foram descobertas no Sudário por volta de 1980. Pois, embora tais achados tenham contribuído, inicialmente, para uma possível datação do linho, visto que as moedas seriam do ano 29 d.C., na verdade, isso representa um problema, já que um enterro judaico tradicional não incluía flores, nem mesmo moedas, em seu ritual (Grossi, 2012, p. 8-9). Se, de fato, houver moedas naquela mortalha, então, o Sudário não pertenceria a um judeu e, conseqüentemente, não seria de Jesus Cristo a imagem nele impressa.

¹ Este artigo foi adaptado a partir de um estudo realizado no programa de *Especialização sobre o Sudário* do Instituto de Ciência e Fé do Pontifício Ateneu *Regina Apostolorum*, Itália, ocorrido na disciplina de “Estudos Arqueológicos”, ministrada pela Prof^a. Dra. Ada Grossi, e conta com a licença para publicação emitida pelo Prof. Dr. Pe. Rafael Pascual, L.C., diretor do Instituto de Ciência e Fé e decano da Faculdade de Filosofia, a quem os autores ratificam seus sinceros agradecimentos.

² Com extensa bibliografia e artigos científicos variados na temática do Sudário, recomenda-se a consulta ao website: www.shroud.com, sob a gerência e administração do fotógrafo documental, Barrie Schwartz. Especialmente, destaca-se o estudo de William Meacham (Meacham, 1983), muito útil ao presente artigo, bem como, o valioso resumo crítico de John Jackson, *et al.*, com seu amplo material sobre o tema (Jackson, 2017).

Na primeira parte do presente artigo, contextualiza-se o achado das moedas e a fundamentação dos sindonologistas.³ Num segundo momento, verifica-se como se dava um ritual de enterro judaico nos primeiros séculos. Em seguida, na terceira parte, é apresentada a questão do fenômeno da pareidolia e sua relação com o Sudário de Turim. Finalmente, na última parte, conclui-se com algumas considerações sobre a mensagem do Sagrado Linho. Desta forma, deseja-se, mediante os conhecimentos de especialistas em diversas áreas do saber científico, transmitir com fidelidade as recentes perspectivas no tocante às supostas moedas no Sudário e o efeito da pareidolia.

1 O contexto das moedas

A hipótese de uma moeda, ou moedas, encontrada(s) nas pálpebras do cadáver do homem no Sudário data do final da década de 70 do século passado. No pequeno Congresso de estudiosos americanos realizado em Albuquerque, NM-EUA, em março de 1977, o Dr. Eric Jumper e o Dr. John Jackson (Jumper, *et al.*, in: Stevenson, 1977, p. 89) relataram com reservas a presença de uma leve impressão circular no olho direito. Nesse Congresso, Jumper e Jackson apresentaram o resultado do experimento realizado no ano anterior ao usar um VP-8, um dispositivo para avaliar raios-X. Conforme relatado por Bracaglia (2020, p. 2-3), neste dispositivo, foi colocada a fotografia do Sudário feita por Giuseppe Enrie⁴ em 1931. Os resultados surpreendentes mostraram que a imagem do Sudário apresentava dados codificados espaciais ou de distância. Essas propriedades tridimensionais renderam um relevo preciso e natural de uma forma humana na tela do VP-8. Cabe destacar que as artes plásticas e as técnicas de fotografia são incapazes de conseguir o resultado de impressão em três dimensões a partir de uma fotografia em duas dimensões. Este resultado é totalmente inatingível usando qualquer tipo de arte normal ou

³ Sindonologista é o nome que se dá ao pesquisador do Sudário (Síndone).

⁴ Giuseppe Enrie era um fotógrafo em Turim desde 1911. Foi por sua proeminência profissional, junto à comunidade fotográfica de Turim, que Enrie foi contratado para fotografar o Sudário em maio de 1931. Assim, quando o Sudário foi exibido publicamente neste ano, em homenagem ao casamento de Humberto II, então príncipe do Piemonte-Itália, com a princesa belga Maria José, foi encomendado um novo conjunto de fotografias. Enrie fez doze negativos do Sudário e registrou sua metodologia em detalhes meticolosos numa publicação de 1933 (*La Santa Sindone rivelata dalla fotografia*, Torino), observando os tempos de exposição, configurações precisas da câmera e os tipos de lentes, filtros e iluminação que usava. A precisão científica com que Enrie fotografou o Sudário levou os cientistas Kucewicz e Prauzner-Bechicki a afirmarem que, talvez ironicamente, esta qualidade tenha produzido mais “munição” para os dois lados do debate no que tange às suas origens e autenticidades. As fotografias de Enrie do Sudário foram, então, amplamente distribuídas e são utilizadas até hoje nas pesquisas (Kucewicz; Prauzner-Bechicki, 2021).

imagem fotográfica. Mesmo que, no início de 1900, alguns estudiosos tivessem sugerido existir essa propriedade naquela imagem, esse momento representou um marco nas pesquisas, por ser a primeira vez em que essa característica foi visualizada. Tal episódio foi reconhecido como a primeira grande evidência científica que realçava a imagem do Sudário com propriedades únicas como nenhuma outra imagem tinha. Este importante evento foi o gatilho que levou John Jackson e Eric Jumper a formar a equipe STURP.⁵

O professor jesuíta Francis Filas,⁶ outro estudioso radicado nos EUA, observou o que pensava serem quatro letras gravadas no tecido, durante o exame de uma das ampliações de uma fotografia de 1931 de Enrie. A partir de suas pesquisas, independente da equipe do STURP, ele publicou uma monografia intitulada *A datação do Sudário de Turim a partir das moedas de Pôncio Pilatos*, no qual ele apresenta o propósito desta discussão:

Na verdade, este é um artigo publicado em particular sobre a alegação de que o Sudário de Turim pode ser datado da época da procuradoria de Pôncio Pilatos (26-36 d.C.) na Palestina, por identificação de moedas (Filas, 1982, p. 2, tradução nossa).

A monografia original, lançada em julho de 1980, teve ampla repercussão em jornais de todo o mundo. Filas prosseguiu com suas pesquisas e percebeu a necessidade de uma atualização. A nova versão de sua monografia, redigida em 1982, trazia 3 partes distintas:

Parte A - apresentava a monografia original e suas hipóteses temporárias, com 16 questões com suas respectivas respostas objetivas, além de um Apêndice com um cálculo matemático detalhado de probabilidade, no qual avaliava as chances de ocorrer uma impressão casual qualquer na trama do tecido do Sudário (Filas, 1982, p. 1-13).

Parte B - continha o desenvolvimento sucessivo e cronológico dos comunicados lançados na imprensa, entre 28 de maio de 1981 e 17 de março de 1982, terminando com a exposição de suas conclusões pessoais (ibid., p. 14-20).

⁵ A sigla STURP (do inglês *Shroud of Turin Research Project*) se refere ao Projeto de Pesquisa do Sudário de Turim, composto por um grupo de pesquisadores voluntários. Com permissão para examinar o próprio Sudário fisicamente e tentar determinar como a imagem foi formada, eles se reuniram diversas vezes para suas pesquisas de 1978 até 1981.

⁶ Padre Francis Filas, SJ, foi um dos Conselheiros da Associação do Santo Sudário, que foi canonicamente erigida com o nome de *Pia Congregação Os Santos Veneradores do Santíssimo Sudário de Nosso Senhor Jesus Cristo*, fundada em Esopus, Nova York, EUA, em 6 de outubro de 1951. O Padre Filas esteve em Turim em 1978, durante o exame de 5 dias da equipe STURP e teve a breve oportunidade de ver o Sudário.

Parte C - apresentava uma atualização das respostas de quatro das 16 perguntas originais, seguidas de um resumo final com perguntas que podiam ser consideradas como certas e prováveis, porém ainda não respondidas até aquele momento (ibid., p. 21-23). Filas assim concluiu sua monografia:

O pano chamado Sudário de Turim possui a prova de que cobriu o corpo de um judeu crucificado durante o governo de Pôncio Pilatos na Palestina - um corpo enterrado às pressas, individualmente, e também suntuosamente açoitado e crucificado, coroado em escárnio da realeza com uma coroa que deixou ensanguentado seu couro cabeludo e perfurado seu coração após a morte. As moedas indicam que sua morte ocorreu não muito depois de 29 d.C. Tudo isso aconteceu com o Homem do Sudário. Tudo isso aconteceu com Jesus Cristo. Como o metal de pequenas moedas poderia ter deixado marcas neste tecido permanece desconhecido até hoje. Esta resposta será encontrada? (1982, p. 22, tradução nossa).

Intrigado com a impressão das tais “moedas”, Filas pôde contar com a colaboração do especialista em numismática italiano Mario Moroni. Distinguiu, então, o que parecia ser a impressão de um *lituus* (bengala) e quatro letras “U C A I” perto do arco das sobrelanceias do homem do Sudário (vide figura 1). Identificou-as como sendo parte da inscrição de uma moeda leptônica, *dilepton lituus*, cunhada entre os anos de 29 e 32 d.C., durante o governo de Pôncio Pilatos na Judéia, em homenagem ao imperador Tibério César (*Tiberiou Kaisaros*). O grupo de letras “U C A I” fazia parte do nome “TIBEPIOU CAICAPOC”. A princípio, parecia ser um problema, já que o nome César, em grego antigo, era escrito com K e não com C: *Kaisaros* (1982, p. 15-16). Outras duas moedas foram encontradas com o mesmo erro de grafia, dando assim mais credibilidade à identificação da moeda. Posteriormente, no olho esquerdo da imagem, Filas identificou outra moeda, que seria um *lepton simpulum*, também cunhada por Pôncio Pilatos até o ano 29 d.C.



Figura 1: Nas três imagens, a seta aponta para a letra C no meio das letras UCAI. Cada letra possui cerca de 1,5 mm de altura. A imagem da esquerda provém de uma ampliação computadorizada da foto de Enrie, na qual se vê o contorno da letra C de UCAI. Na imagem ao centro, vê-se uma moeda *lepton* (*dilepton lituus*) de propriedade de Francis Filas, na qual se percebe a bengala (*lituus*), um design de bastão de astrólogo, apesar da erosão da moeda, além das letras UCAI. Na imagem à direita, as duas imagens anteriores foram sobrepostas, mostrando a congruência existente entre as mesmas (Fonte: Whanger, *Comments by*, in: Meacham, 1983, tradução nossa).

A proposta da moeda, apesar de contar com o apoio de alguns pesquisadores renomados, como Mary e Alan Whanger⁷ (*apud* Lombatti, 1997, p. 2), sempre foi alvo de certo ceticismo. A crítica recai sobre a base utilizada para a presumível visão das letras e do padrão de desenho que ocorreu em uma reprodução fotográfica, cuja qualidade pode ser facilmente questionada pela firme proposta de certificação da datação do linho. Conforme notado por Filas, abaixo citado:

Tornei a fotografar uma ampliação do rosto que usei em programas de televisão. Essa ampliação, por sua vez, foi feita a partir de uma impressão tênue de segunda geração baseada nas chapas fotográficas originais de Enrie de 1931. Para minha surpresa, notei uma espécie de desenho diretamente sobre o olho direito, um desenho que nunca havia me impressionado antes (1982, p. 3, tradução nossa).

Filas sempre defendeu heroicamente sua tese. Sem qualquer sombra de dúvida, ele acreditava na existência de moedas e em resolver a questão da datação de origem do linho a partir delas. Nenhuma contraparte o dissuadiu. Para os céticos, ele sempre tinha a última palavra com base no cálculo matemático das probabilidades de tal combinação.

Deve-se admitir sem hesitação que os pontos nas telas podem teoricamente criar imagens falsas. Mas, para refutar, como se pode admitir que essas imagens falsas pudessem “acontecer” de recriar as quatro letras gregas próprias encontradas em uma moeda de dois mil anos, ao lado de um motivo decorativo especializado (o *lituus*), todas novamente juntas em tamanho, localização, proporção, paridade e rotação angular adequados, historicamente precisos para o que aparece? (Filas, 1982, p. 8, tradução nossa).

Filas morreu em 1985 com uma fé inabalável em sua teoria, sustentado pela Estatística, e deixou seu legado para alguns pesquisadores entusiastas, que continuaram a defender a hipótese da presença da moeda no Sudário.

2 O ritual de enterro judaico

Outro ponto importante da análise diz respeito à questão da tradição cultural. Afinal, o costume da moeda no olho era uma prática funerária judaica

⁷ Mary e Alan D. Whanger foi um notável casal de cientistas que dedicaram suas vidas à pesquisa do Sudário, ficando conhecidos por aplicar uma técnica de sobreposição de luz polarizada para comparar a imagem do Sudário com imagens de obras de arte e moedas antigas.

no período do Segundo Templo?⁸ Para quem defende a presença das moedas impressas no Sudário, essa não seria uma questão relevante, visto que a presença de moedas poderia revelar um costume ainda não documentado.

A metodologia adotada por Filas assume que seu postulado é verdadeiro e, com base nessa convicção, as evidências históricas e arqueológicas deveriam ser readequadas segundo sua proposição. Como ele mesmo afirmou, por exemplo, ao se referir às letras K e C:

O que torna esse argumento mais impressionante é a seguinte consideração: temos que lembrar sempre que foi a letra 'C' impressa no Sudário que primeiro sugeriu ao mundo que existia um erro de ortografia na história que os especialistas em moedas nunca tinham ouvido falar antes (Filas, 1982, p. 15-16, tradução nossa).

A mesma metodologia pode ser vista na questão da tradição funerária judaica. Quando perguntado sobre a inexistência de qualquer evidência arqueológica de moedas colocadas nos olhos dos judeus mortos nos primeiros séculos, ele respondeu:

Tem sido uma conclusão muito respeitada no estudo bíblico e arqueológico que a existência de um costume comprovado em uma data posterior, não exclui a existência desse costume anterior, mas pode até argumentar a favor da probabilidade de que tenha essa tal origem anterior. No que diz respeito ao Sudário, independente se existe ou não evidência arqueológica de que moedas foram colocadas nos olhos dos mortos no período do Segundo Templo, a evidência do Sudário (tanto da análise eletrônica quanto dos dados apresentados aqui) argumentaria a existência de tal costume na época de Jesus Cristo (Filas, 1982, p. 10, tradução nossa).

Segundo Ada Grossi (2012, p. 2), o homem no Sudário foi, evidentemente, enterrado de acordo com o costume judaico tradicional, visto que o linho foi fabricado em um tear ritualmente puro, em conformidade com o que estava prescrito na Lei judaica: “Não usarás roupa tecida de lã e linho misturados” (Dt 22,11). Sendo a exigência de um tecido puro uma questão exclusivamente judaica, estranha a qualquer outro meio cultural, pode-se concluir que o tecido do Sudário de Turim é de fato uma confecção judaica.

⁸ O período do Segundo Templo corresponde, aproximadamente, à época compreendida entre 536 a.C., quando os judeus começaram a reconstruir o Templo, após o Exílio na Babilônia, até 70 d.C., quando os romanos destruíram a Cidade Santa.

Dada esta evidência, para uma pesquisa confiável, o estudo dos costumes funerários judaicos do período do Segundo Templo não pode ser negligenciado. Considerando dados arqueológicos, históricos e literários, sem prescindir da análise crucial das fontes talmúdicas, a Dra. Grossi, em seu trabalho abrangente (2012, p. 8-9, tradução nossa), resume o ritual a ser realizado em um cadáver em oito passos imprescindíveis:

1. A família do morto tinha que cuidar do funeral e do sepultamento no dia da morte, antes do pôr do sol, pois não era permitido deixar um corpo insepulto durante a noite;
2. O corpo tinha que ser vigiado constantemente e, quem vigiava, estava isento de preceitos e orações devido à impureza ao terem contato com o corpo;
3. O procedimento seguinte a ser feito era fechar, primeiramente, os olhos do morto, ritual este, feito possivelmente pelo primogênito da família (conforme Gn 46,4). Em seguida, fechava-se o maxilar e cada orifício do corpo;
4. A preparação do corpo geralmente era dever das mulheres e consistia em: limpar e ungir o cadáver com óleos e perfumes; lavá-lo com água, exceto em caso de morte violenta, pois o sangue devia permanecer no corpo morto; aparar o cabelo e as unhas; e envolvê-lo em uma mortalha destinada a “guardar” o corpo;
5. Às vezes, algumas velas podiam ser acesas ou junto à cabeça ou nos pés do corpo morto e, certas especiarias eram colocadas com alguma frequência, sobre o sudário, a fim de serem queimadas durante o cortejo fúnebre que conduzia ao local do enterro ou para que fossem espalhadas no esquife;
6. Em alguns casos, o corpo envolto em uma mortalha também podia ser, por fim, colocado em um caixão de madeira na chegada ao local do enterro, tendo sido transportado até lá embrulhado no tecido;
7. No terceiro dia ou pelo menos dentro de três dias, os familiares deveriam visitar o túmulo para verificar o estado do morto, e se certificar de que ele realmente estava morto. Isso era válido no intuito de se evitar o risco de morte aparente e, se necessário, para concluir os procedimentos de sepultamento;
8. Se os parentes do falecido não pudessem comprar um túmulo escavado na rocha com câmaras, eles poderiam enterrar o corpo na terra. Já as famílias ricas, não só faziam uso de um túmulo próprio, como também, após um ano do sepultamento, os ossos, geralmente, eram transferidos para ossuários.

É interessante notar que, apesar do fechamento dos olhos ser citado no ritual do sepultamento entre os judeus, nenhuma menção às moedas é, então, referenciada.

Conforme Grossi (2012, p. 10), as citações talmúlicas de mortalhas são numerosas, no entanto, sem mencionar o material do qual elas eram feitas. A palavra usual para mortalhas no Talmud e também no hebraico moderno é *takrik / takrikim* ou *takrikin*. Hoje, encontra-se a palavra *takrikim* usada em ambientes judaicos para descrever mortalhas tradicionais. Segundo exposto por Eisenberg e Scolnic (2006, p. 166, *apud* Grossi, 2012, p. 18) no verbete *takrikim* do *Dicionário de Palavras Judaicas*, a mortalha devia ser um tecido feito de musselina, algodão ou linho, sem bolsos, evitando assim que os bens mundanos fossem tocados pelo morto e levados para além da morte. Este é outro ponto que merece atenção. Se na atualidade os bens do mundo, como por exemplo, moedas, não podem tocar o cadáver, por que na antiguidade isso seria permitido?

Este debate ressurgiu quando, em 1980, quatro moedas foram descobertas dentro de duas tumbas judaicas do período do Segundo Templo em Jericó. Juntamente a alguns estudiosos, Virginia Bortin (1980, p. 109-117) associa as moedas de Jericó aos costumes funerários judaicos da época. Eles reivindicaram a descoberta apontando que a evidência da colocação de moedas sobre os olhos do falecido seria um costume predominante no enterro judaico ainda durante o primeiro século do Cristianismo. Alguns defensores da presença de moedas no Sudário fizeram uso extensivo dessa crença, ainda não fundamentada de modo suficiente, para embasar suas pesquisas.

Desse acalorado debate, surgiu um artigo assinado por duas especialistas, Rachel Hachlili e Ann Killebrew, essencial para esclarecer tais pontos. Este documento também elucida a errônea interpretação em artigos anteriores que induziram outros pesquisadores ao engano. Explicando, assim, as pretensas evidências arqueológicas do costume de moedas no ritual judaico, afirmam as pesquisadoras:

É nossa opinião que isso foi resultado do costume pagão grego de colocar uma moeda ou moedas na boca do falecido como pagamento a Caronte, que na mitologia grega é o barqueiro que transporta os espíritos dos mortos através do rio Styx para o Tártaro (1983, p. 148-149, tradução nossa).

Durante várias escavações realizadas no cemitério de Jericó, as pesquisadoras encontraram uma ínfima quantidade de moedas, apenas duas, entre as centenas de crânios examinados. Esta proporção é determinante para

afirmar que tal prática era muito rara entre o povo judeu. Lamentam ainda que alguns pesquisadores tenham usado mal os dados para indicar que o costume era difundido entre os judeus do Segundo Templo. Finalizando, elas atestaram:

Podemos concluir com segurança pela nossa argumentação que a colocação de moedas dentro de túmulos normalmente não era parte do ritual de enterro, principalmente entre os judeus. Portanto, a alegação de que colocar moedas sobre os olhos era uma prática comum de sepultamento judaico durante o período do Segundo Templo não pode ser fundamentada nem pela evidência arqueológica nem pela literária (Hachlili; Killebrew, 1983, p. 152, tradução nossa).

Ora, o aspecto teológico também precisa ser considerado. Na Sagrada Escritura, a moeda, no episódio da Paixão de Cristo, assume o símbolo da traição. Afinal, é por trinta moedas de prata que o discípulo dissidente entregará o Filho do Homem (Mt 26,15). Os judeus que se prontificaram em fazer o enterro do Senhor, José de Arimatéia e Nicodemos (Jo 19,38-42), foram ciosos no propósito de cumprimento do ritual de sepultamento judaico vigente. Seria inimaginável que um costume pagão, a colocação de moedas nos olhos do morto, substituísse o ritual e a fé desses homens piedosos, contrariando os costumes judaicos. É improvável que esses discípulos tenham recorrido a um costume não transmitido por seus pais, profanando o cadáver, colocando o corpo judeu morto em contato com qualquer objeto pagão. Cabe frisar que não se trata de um judeu comum, mas do Messias, do qual os dois tão bem conheciam. A julgar pelo valor da mortalha ritualmente pura comprada por Arimatéia, como então, conceber a ideia da presença de moedas, ainda mais moedas cunhadas em homenagem à autoridade que ratificou sua sentença de morte? Sobre o assunto da moeda, não se deve esquecer o conselho do próprio Jesus: “[...] O que é de César, devolvi a César, e o que é de Deus, a Deus” (Mt 22,21).

3 O fenômeno da pareidolia

Partindo-se da consideração de que não há moedas impressas no Sudário, resta ainda uma pergunta a ser colocada. Conforme relatou Jackson e Jumper, como se pode explicar a presença de uma “leve impressão circular no olho direito” (1977, p. 89)?

Tomando-se por base o estudo da “percepção”, função cerebral que dá sentido aos estímulos sensoriais (Gomez, 2022), um indivíduo é capaz de organizar e interpretar suas impressões sensoriais com o intuito de atribuir certo

significado ao seu contexto. Além dos estímulos dos sentidos, especificamente no da visão, no caso do Sudário, a percepção também inclui estímulos psicológicos ou cognitivos, que envolve processos mentais, memória e outros aspectos que podem influenciar na interpretação dos dados percebidos.

O Sudário de Turim, o tecido de linho com a imagem do corpo e manchas de sangue impressas nele, é caso único. Não há outro objeto como este conhecido na história da humanidade até o presente momento (vide figura 2).

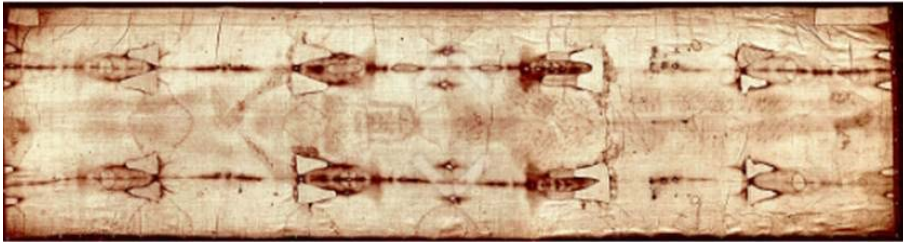


Figura 2: Imagem da fotografia do Sudário de Turim feita por Giuseppe Enrie em 1931 (Fonte: Wikimedia Commons).

Quando se olha para o tecido pela primeira vez, a visão do observador é atraída para as marcas que o fogo deixou, perfeitamente reconhecíveis a olho nu. Leva algum tempo, treino e orientação para acomodar a visão e ver as manchas de sangue e, principalmente, a tênue imagem do corpo aí impresso. Por que isso acontece? O Sudário é uma imagem monocromática, quase composta por uma única cor com nuances diferentes. O sistema visual do ser humano naturalmente não pode definir formas nas imagens de baixo contraste. Como afirma o professor Paolo Di Lazzaro (Lazzaro; Murra; Schwartz, 2013, p. 1964-1970), várias técnicas de processamento digital de imagem, que melhoram seus contornos tornando a imagem mais nítida, foram usadas para renderizar⁹ o Sudário a fim de tornar certos traços mais claros para o olhar humano. Se, por um lado, essa técnica auxilia na percepção da imagem, não se pode negar que ela expõe um risco latente. Tais técnicas de *software* utilizadas para renderizar imagens de baixo contraste, comuns em fotografias tanto antigas quanto recentes do Sudário, podem induzir observadores a notar inscrições e padrões que realmente não existem no original. Desta forma, pode-se depreender que existe uma fronteira muito estreita entre aprimoramento e manipulação de uma imagem. Assim, uma imagem de baixo contraste, após ser processada por *software* onde são ajustados os níveis de brilho e contraste, pode revelar

⁹ Renderização é “o processamento ou a criação digital de uma imagem com pormenores e definição” (In: Dicionário Priberam, 2022) com o objetivo de melhorar a qualidade da imagem e a experiência do usuário que a vê.

detalhes ocultos. Porém, nesse caso, é difícil estabelecer se a imagem original contém ou não tais detalhes incorporados que se revelam após a manipulação.

A percepção visual humana é um processo complexo que envolve não só os olhos, que percebem uma imagem objetiva, mas também o cérebro, que produz uma sensação subjetiva. Esse sistema olho-cérebro (detecção-codificação) nem sempre finaliza uma percepção correta do objeto visto. Na tentativa de construir uma imagem coerente, o nosso cérebro adiciona, remove, reorganiza e codifica os dados sensoriais que recebe em tempo real. É durante esse processo de construção da imagem, complexo e muito rápido, que, ocasionalmente, pode ocorrer uma percepção incorreta na forma ou na cor de um objeto. Conforme descreve Kanizsa (*apud* Lazzaro; Murra; Schwartz, 2013, p. 1965), nosso sistema visual tem a capacidade de montar uma imagem coerente a partir de uns poucos fragmentos de determinada imagem. Isso ocorre porque, involuntariamente, o cérebro busca uma interpretação que faça sentido para uma dada imagem incompleta, usando dos próprios conhecimentos de experiências anteriores, na tentativa de eliminar soluções não inteligíveis. Com isso, contornos visíveis podem ser “vistos” em figuras incompletas, quando tais contornos não existem na realidade.

Tal fenômeno é descrito pela Psicologia como **pareidolia** (Lazzaro; Murra; Schwartz, 2013, p. 1966) e entendido como a experiência de ver padrões ou conexões em dados aleatórios ou sem sentido, sendo uma ilusão subconsciente que envolve um estímulo vago que é percebido como algo significativo. Nosso cérebro é capaz de reconhecer imagens em objetos, sombras, formações de luz e outros estímulos visuais indeterminados. Um exemplo bem comum de tal fenômeno ocorre quando, ao se olhar para as nuvens ou para a lua, o observador vê diversas formas de animais (carneirinhos, cavalos) e objetos (cruz, flor, coração) como se lá estivessem.

Todos esses mecanismos involuntários do cérebro humano, que escolhem a melhor interpretação para os dados visuais, têm como objetivo reconhecer e nomear a forma percebida. No caso de objetos arqueológicos, a possibilidade de revelar padrões ocultos pode ter consequências importantes. No caso do Sudário de Turim, várias técnicas de renderização de imagens foram usadas com o objetivo de melhorar o contorno da imagem corporal otimizando-se a observação a olho nu.

O processo descrito por Lazzaro (Lazzaro; Murra; Schwartz, 2013, p. 1964) incluiu a digitalização das fotos feitas por um *scanner* e por um micro densitômetro para aumentar o contraste da imagem. Para tal, o pesquisador usou um filtro de frequência e convolução, que o próprio Prof. Lazzaro explica:

O processamento de digitalização de imagens inclui o uso de um filtro de frequência e convolução a fim de se eliminar o padrão de dobradura do tecido na obtenção das informações pertinentes e mesclar todas essas informações numa única imagem. Por fim, os filtros de convolução, não lineares e morfológicos, foram aplicados diretamente a esta imagem única e outras em seu domínio de frequência (filtros Fourier) - (2013, p. 1965, tradução nossa).

Os resultados obtidos a partir dessas técnicas de renderização parecem ter gerado mais informações do que o que, verdadeiramente, estava impresso no Sudário. Em função destas observações, Lazzaro afirma: “Estas considerações evidenciam que inscrições, moedas, flores e outros padrões ‘descobertos’ nas fotos de Enrie podem não ser confiáveis” (Ibid., p. 1966, tradução nossa). Tal é o que aponta Marion, por exemplo, na exposição da foto do rosto do Sudário, conforme a figura 3:

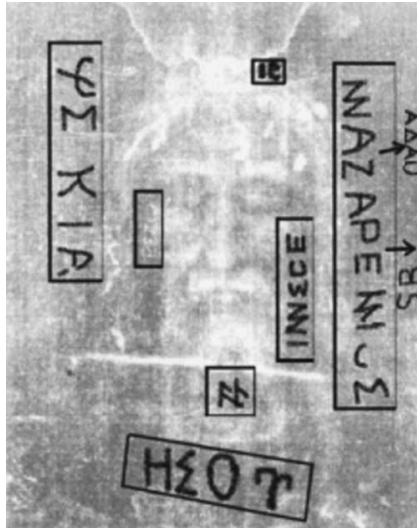


Figura 3: Pareidolia de palavras escritas no Sudário, que são “inscrições presumidas reconstruídas com base em pixels pouco visíveis que aparecem somente após um profundo processamento digital de imagens das fotografias do Sudário por Enrie e Miller. As inscrições são sobrepostas na imagem negativa do rosto” (Marion, apud Lazzaro; Murra; Schwartz, 2013, p. 1965, tradução nossa).

A gênese da interpretação de moedas nos olhos do homem do Sudário tem origem na foto de 1931, na qual Giuseppe Enrie utiliza filmes ortocromáticos (Bracaglia, 2020, p. 3), que registram uma imagem quase binária, apenas em preto e branco, sem tons médios de cinza, descartando muitos dados e alterando outros. A combinação do filme ortocromático com a luz extrema que ele usou

para tirar as fotos criou uma infinidade de padrões e formas no Sudário. A estrutura de grãos do filme ortocromático, conforme pode ser observado na figura 4, não é homogênea e consiste em aglomerados de pontos de diferentes tamanhos, que surgem com uma infinidade de formas, quando ampliados. Ora, o maior defensor da presença de moedas no Sudário, o Padre Filas (1982, p. 3), tirou uma foto da ampliação do rosto que fora produzida a partir de uma impressão sépia¹⁰ de segunda geração, baseada na foto original de Enrie. É fato que, este processo de ampliar e duplicar a imagem em gerações adicionais de filme, permite que se possa ver facilmente qualquer coisa nas mais variadas formas que o cérebro do observador desejar ver.

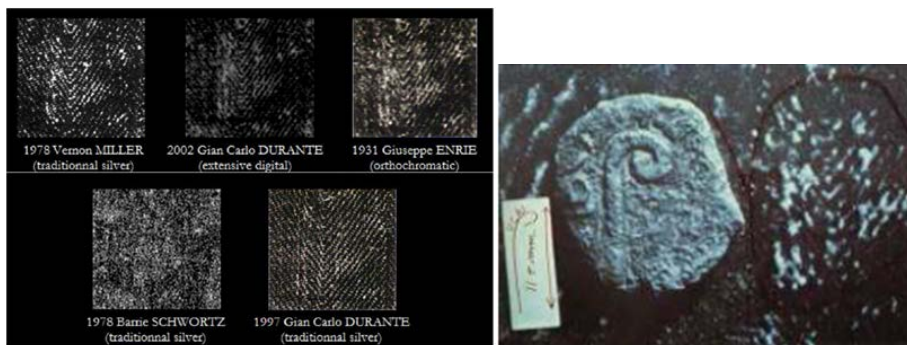


Figura 4: Na imagem à esquerda, podem-se ver exemplos de ampliações das fotos na região dos olhos do Homem do Sudário. Na imagem à direita, tem-se um exemplo da moeda romana, onde mais à esquerda da mesma imagem, vê-se o traço encontrado na fotografia de Enrie no olho do Homem do Sudário (Lazzaro; Murra, 2017, slides: 13 e 22).

Se por um lado a manipulação de imagens atinge o seu objetivo de fornecer uma visão mais apurada da imagem do Sudário, ainda que numa visão geral, por outro lado, permite abstrações e “achismos” por parte do observador. Na interpretação das ampliações das fotos feitas por Filas pode-se perceber o efeito da pareidolia. Neste caso, o cérebro tende a dar sentido aos padrões obtidos pela interpolação de *pixels* de imagens antigas e novas de maneiras diferentes, até que uma letra ou forma seja “reconhecida” pela memória, ainda que o faça de maneira ilusória num processo meramente mental.

O fenômeno da pareidolia se dá de maneira inconsciente, ativada automaticamente e, portanto, independente da vontade do observador. Contudo, essas percepções pareidólicas parecem refletir uma predisposição humana para impor certa estrutura à entrada sensorial, permitindo ver a escrita mesmo

¹⁰ Sépia, do “latim *sepia-ae*, e do grego *sepia-as*”, é uma “cor amarelo escura” (In: Dicionário Priberam, 2022).

quando ela não está presente. Portanto, apesar de ser uma ação involuntária, o fenômeno sofre uma alta influência dos desejos pessoais do observador.

Poderia haver, então, uma relação entre pareidolia e expectativa? Esta questão surgiu quando se notou que alguns observadores do Sudário estavam tão convencidos da presença da escrita tanto quanto os outros que não criam nela. Uma fonte provável dessa discrepância é que observadores com predisposições opostas sobre a proveniência do Sudário teriam expectativas diferentes sobre a presença ou a ausência de escrita.

Para elucidar esse tema, dois acadêmicos, Sheen e Jordan (2015, p. 1427-1430), do Departamento de Psicologia da *Zayed University* em Dubai, propuseram um experimento denominado Teste de Dubai (*Dubai Test*).

Um grupo de 48 participantes, compostos de estudantes com idades compreendidas entre 18 e 23 anos, todos fazendo uso do idioma inglês, foram selecionados, sem que tivessem qualquer conhecimento prévio sobre o Sudário de Turim. Cada participante recebeu uma folha de papel contendo uma imagem impressa de uma peça de linho novo, feita em 2009, sem absolutamente nada aí escrito ou codificado. O grupo foi dividido em três subgrupos de 16 pessoas cada. No primeiro subgrupo, de *contexto neutro*, os participantes foram informados de que a imagem impressa era um simples pedaço de linho. No segundo subgrupo, de *contexto religioso*, foi-lhes dito que a imagem era parte de um importante artefato religioso. No terceiro, num *contexto religioso com opções*, algumas palavras foram sugeridas para que eles pudessem escolhê-las. Eles deveriam escrever se viam alguma palavra escondida na imagem do tecido e, em caso positivo, apontá-la e nomeá-la.

Os resultados por subgrupo/contexto, apresentados na tabela a seguir, foram:

Subgrupo/contexto	Número de palavras encontradas
1 – Neutro	2
2 – Religioso	12
3 – Religioso com opções	37

Tabela: *Resultados do Teste de Dubai* (Fonte: Sheen; Jordan, 2015, p. 1429).

Pelo resultado apurado, observa-se que poucas palavras foram detectadas no subgrupo de contexto *neutro*; significativamente, seis vezes mais palavras foram “vistas” pelo subgrupo do contexto *Religioso*; e quase 20 vezes mais palavras, no de contexto *Religioso com Opções*, em comparação com o neutro.

Os resultados evidenciam que as expectativas desempenham um papel importante na influência do fenômeno da pareidolia, ou seja, a expectativa altera a percepção humana. O contexto em que as palavras são visualizadas (subgrupo do *contexto religioso com opções*) também influencia de forma particular e pode até levar à percepção de palavras ilusórias que não estão presentes na tela.

Cabe ressaltar que a questão da influência da expectativa e do contexto na percepção das imagens não é exclusiva apenas da pesquisa do Sudário de Turim, mas também aplicável a outras circunstâncias. No entanto, no caso do Sudário, temos um aumento exponencial de expectativas devido ao seu valor intrínseco. Sendo, provavelmente, o tecido que contém o sangue do Messias, este é, por excelência, o objeto religioso mais importante do mundo cristão. Portanto, é facilmente justificável a visão das moedas por Filas e sua equipe, visto o desejo de se datar o tecido no primeiro século e resolver a questão de sua autenticidade. Conforme exposto, não parece ser possível comprovar a presença de supostas moedas no Sudário como atestava Filas.

Contudo, fica ainda a questão: se não são moedas, o que poderia ser, então, aquela leve impressão circular no olho direito? A resposta à questão da moeda pode estar em uma área muito diferente da Arqueologia: uma direção, pode ser dada pela Oftalmologia. Conforme mencionado por Fossati (2001, p. 4) durante o Congresso do Sudário realizado em Trani, 1984, o Dr. Joseph de Mônaco, especialista em trauma ocular, apresentou suas observações de que as pálpebras de Jesus no momento da sua morte já estavam fechadas devido ao relaxamento muscular e às várias secreções produzidas pelos traumas, e esse *rigor mortis* os fixava nessa posição. Mesmo ainda vivo, seria muito difícil manter os olhos abertos naquela circunstância de padecimento. Desta forma, para o especialista, seria completamente supérfluo aplicar qualquer moeda nas pálpebras de Cristo para mantê-las fechadas. O pesquisador acreditava que as superfícies circulares destacadas pelas elaborações tridimensionais da imagem do Sudário seriam, então, devido a secreções secas. Esta pode ser uma explicação para se entender tais formatos nos olhos da imagem.

Considerações finais

O Sudário de Turim é a testemunha silenciosa do evento mais extraordinário já ocorrido e, no entanto, não cessa de fazer barulho. Hoje, após meio século de pesquisas oficiais, renomados cientistas de diferentes áreas e nacionalidades apresentam mais perguntas do que respostas, tornando o Sudário um mistério ainda maior. O tecido é autêntico ou seria uma falsificação?

Como teria se formado e sido impressa a imagem no tecido? Há impressões de moedas e/ou flores neste tecido? Quem é o homem que teve sua imagem impressa na mortalha? Quando a ciência é incapaz de dar uma resposta, volta-se naturalmente para a fé em busca de uma solução. Entre a fé e a ciência está o observador comum, por vezes, preso entre conclusões opostas.

Não há resposta fácil a tais questões e este artigo não pode fazer mais do que organizar os conhecimentos encontrados e oferecer uma base fidedigna para que o próprio observador tire suas conclusões. Nesse esforço individual é preciso muita disponibilidade, desprendimento, empenho e, sobretudo, atenção amorosa para compreender os sinais extraordinários desta mensagem pictórica.

Quando de sua visita pastoral ao Sudário em Turim, por ocasião do centenário da primeira fotografia em 1998, o Papa João Paulo II alertou:

O Sudário é provocação à inteligência. Ele requer, antes de tudo, o empenho de cada homem, em particular do investigador, para captar com humildade a mensagem profunda enviada à sua razão e à sua vida (Vaticano, 1998).

No primeiro ano de seu pontificado, quando da exposição do Sudário, em uma videomensagem, o Papa Francisco declarou que contemplar o Sudário é, na verdade, um “deixar-se olhar”. Afirmou o Papa:

Nosso ato de presença não é uma simples visão, mas uma veneração: é um olhar de oração. Diria mais: é um deixar-se olhar. Este rosto tem os olhos fechados. É o rosto de um defunto. E todavia, misteriosamente, olha-nos e, no silêncio, fala-nos. Como é possível? Por que motivo quer o povo fiel, como vós, deter-se diante deste ícone de um Homem flagelado e crucificado? Porque o Homem do Sudário nos convida a contemplar Jesus de Nazaré. Esta imagem, impressa no lençol, fala ao nosso coração e impele-nos a subir o Monte do Calvário, a olhar o madeiro da Cruz, a mergulhar-nos no silêncio eloquente do amor (Francisco, 2013).

Portanto, quem se deixou atrair pelos mistérios do Homem do Sudário deve se comprometer a não permanecer na superfície dos dados. Mas em atitude de gratidão e confiança, deve aprofundar o estudo com equilíbrio e discernimento, acolhendo a mensagem do Sudário e transformando-a em inspiração decisiva para sua vida; para, por fim, poder agir como o discípulo amado “[...] que tinha chegado primeiro ao túmulo, entrou também, viu e creu” (Jo 20,8).

Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução oficial da CNBB. 2. ed. Brasília: CNBB, 2019.

BORTIN, Virginia. Science and the Shroud of Turin. *The Biblical Archeologist*, Vol. 43, Number 2, 1980, p. 109-117. The University of Chicago Press Journals. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/3209629>. Acesso em: jan. 2023. [DOI:10.2307/3209629]

BRACAGLIA, Giorgio. *The photographic film and processing techniques of the Enrie Images*, Holy Shroud Guild, February 2020, p. 2-11. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/337157294_The_photographic_film_and_processing_techniques_of_the_Enrie_Images. Acesso em: mar. 2023. [DOI:10.13140/RG.2.2.11000.80646]

DICIONÁRIO PRIBERAM. Verbetes: *Renderização. Sépia*. 2022. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/renderizacao>. Acesso em: abr, 2023.

EISENBERG, J.; SCOLNIC, E. *Dictionary of Jewish Words*, Philadelphia-EUA: Jewish Publications Society, 2006.

EISENBERG, J.; SCOLNIC, E. *Takrikim*. In: EISENBERG, J.; SCOLNIC, E, *Dictionary of Jewish Words*, Philadelphia-EUA: Jewish Publications Society, 2006, p. 166, *apud* GROSSI, Ada. *Jewish Shrouds and Funerary Customs: a Comparison with the Shroud of Turin*, 2012, p. 18.

FILAS, Francis. *The Dating of the Shroud of Turin From Coins of Pontius Pilate*. 2. ed. Jun/1982. Distributed by Cogan Productions (Youngtown, Arizona). Illinois, EUA: Loyola University of Chicago, 1982, p. 2-24.

FOSSATI, Luigi. *Cristo composto nel sepolcro aveva monetine sugli occhi?* Collegamento pro Sindone Articles – Internet, 2001. Disponível em: <http://www.sindone.info/fossati7.pdf>. Acesso em: mai. 2021.

FRANCISCO, Pp. *Videomensagem do Santo Padre Francisco na ostensão do Santo Sudário*. 30/mar/2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20130330_videomessaggio-sindone.html. Acesso em: jan. 2023.

GOMEZ, Lilén. *Conceito de Percepção*. Out/2022. São Paulo: Conceitos, 2022. Disponível em: <https://conceitos.com/percepcao/>. Acesso em: abr. 2023.

GROSSI, Ada. *Jewish Shrouds and Funerary Customs: a Comparison with the Shroud of Turin*, in 1st International Congress on the Holy Shroud in Spain - Valencia, April 28-30, 2012. Valencia, Espanha: Centro Español de Sindonologia, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/2427474/Jewish_Shrouds_and_Funerary_Customs_a_Comparison_with_the_Shroud_of_Turin_in_1st_International_Congress_on_the_Holy_Shroud_in_Spain_Valencia_April_28_30_2012_ed_Centro_Espa%C3%B1ol_de_Sindonologia_CES_. Acesso em: out. 2022.

HACHLILI, Raquel; KILLEBREW, Ann. Was the COIN-on-EYE Custom a Jewish Burial Practice in the Second Temple Period? *The Biblical Archaeologist*, Vol. 46, N. 3, 1983, p. 147-153. The University of Chicago Press Journals. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/3209825>. Acesso em: set. 2022. [DOI:10.2307/3209825]

JACKSON, John, et al. *The Shroud of Turin: A Critical Summary of Observations, Data and Hypotheses* (CRTSUM). Version 4. Colorado-USA: Turin Shroud Center, 2017.

JUMPER, Eric; JACKSON, John; MOTTERN, Bill; STEVENSON, Kenneth (Ed.). *The three dimensional image on Jesus' Burial Cloth*. In: STEVENSON, Kenneth (Org.). *Proceedings of the 1977 United States Conference of Research on the Shroud of Turin*. Bronx, N.Y.-EUA: Holy Shroud Guild, 1977, p. 74-94.

KANIZSA G. Subjective contours. *Scientific American*, v. 234, 1976, p. 48-52, *apud* LAZZARO, Paolo Di; MURRA, Daniele; SCHWORTZ, Barrie. Pattern Recognition after Image Processing of Low-Contrast Images, the Case of the Shroud of Turin, 2013, p. 1965.

KUCEWICZ, Wojciech; PRAUZNER-BECHCICKI, Jakub S. *Photographs of the Shroud*, Digital Syndonological Lexicon, Chapter II History, 2. Physical Analyses. 2021. Disponível em: <https://leksykonsyndonologiczny.pl/en/history-of-the-research-on-the-shroud/physical-analyses-of-the-shroud/photographs-of-the-shroud/>. Acesso em: ago. 2022. [DOI:10.12797/9788381388368.II.2.1]

LAZZARO, Paolo Di; MURRA, Daniele; *The "Other Images" on the Shroud*. International Conference on the Shroud of Turin (ICST), July, 2017, Washington-USA, Pasco [Slides presented by Paolo di Lazzaro, *Science of the Shroud*, 21-ago-2017, n. 22]. Roma-Itália: ENEA Research Centre of Frascati, 2017. Disponível em: <https://www.shroudresearch.net/hproxy.php/conference-2017.html>. Acesso em: out. 2022. Vídeo da apresentação, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i57F0xPT4Gs>. Acesso em: out. 2022.

LAZZARO, Paolo Di; MURRA, Daniele; SCHWORTZ, Barrie. Pattern Recognition after Image Processing of Low-Contrast Images, the Case of the Shroud of Turin. *Pattern Recognition*, Vol. 46, Issue 7, 2013, p. 1964-1970. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0031320312005377>. Acesso em: out. 2022. [DOI:10.1016/j.patcog.2012.12.010]

LOMBATTI, Antonio. Doubts Concerning the Coins Over the Eyes. Issue 45, *Newsletter of British Society for the Turin Shroud*, 1997, p. 35-37. Disponível em: <https://www.shroud.com/lombatti.htm>. Acesso em: jun. 2021.

MARION, A. Discovery of inscriptions on the shroud of Turin by digital image processing. *Optical Engineering*, Vol. 37, 1998, p. 2308-2313 *apud* LAZZARO, Paolo Di; MURRA, Daniele; SCHWORTZ, Barrie. Pattern Recognition after Image Processing of Low-Contrast Images, the Case of the Shroud of Turin. *Pattern Recognition*, 2013, p. 1965.

MEACHAM, William. The Authentication of the Turin Shroud: An issue in Archaeological Epistemology. *Current Anthropology*, Vol. 24, N. 3, University of Chicago Press, 1983. Disponível em: <https://www.shroud.com/meacham2.htm>. Acesso em: jun. 2021.

SCHWORTZ, Barrie M. *The 1978 Scientific Examination*. 1978. Disponível em: <https://www.shroud.com/78exam.htm>. Acesso em: mai. 2022.

SHEEN, Mercedes; JORDAN, Timothy R. Effects of Contextual Information on Seeing Pareidolic Religious Inscriptions on an Artifact: Implications for the Shroud of Turin. Perception. *SAGE Journals*, Vol. 44(12), dez/2015, p. 1427–1430. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0301006615607156>. Acesso em: ago. 2022. [DOI:10.1177/0301006615607156]

STEVENSON, Kenneth (Org.). *Proceedings of the 1977 United States Conference of Research on the Shroud of Turin*. Bronx, N.Y.-USA: Holy Shroud Guild, 1977.

VATICANO. *Visita Pastoral do Papa João Paulo II às Arquidioceses de Vercelli e de Turim (Itália)*: Solene momento de veneração diante do Santo Sudário. Palavras do Santo Padre. 23-24/maio/1998. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980524_sudario.html. Acesso em: mai. 2021.

WHANGER, Alan D. *Comments by*. In: MEACHAM, William. The Authentication of the Turin Shroud: An issue in Archaeological Epistemology. *Current Anthropology*, Vol. 24, N. 3, University of Chicago Press, 1983. Disponível em: <https://www.shroud.com/meacham2.htm>. Acesso em: set. 2022.

WHANGER, Alan D.; WHANGER, Mary. Polarized Image Overlay Technique: A New Image Comparison Method and its Applications. *Applied Optics*, vol. 24, n. 6, 1985, p. 766-772, *apud* LOMBATTI, Antonio. Doubts Concerning the Coins Over the Eyes. Issue 45 from *Newsletter of British Society for the Turin Shroud*, 1997, p. 35-37. Disponível em: <https://www.shroud.com/lombatti.htm>. Acesso em: jun. 2021, p. 2.

WIKIMEDIA COMMONS. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shroudofturin.jpg> [public domain], *apud* KUCEWICZ; PRAUZNER-BECHCICKI, 2021.

Artigo recebido em 20/09/2023 e aprovado para publicação em 16/05/2024

Como citar:

NETO, Claudia de Almeida; CORREIA, Luiz Cláudio Moraes. Pareidolia nas supostas imagens de moedas no Sudário. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 271-290, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-7>

A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiae*

The Theory of Truth according to Saint Thomas Aquinas: a Careful Reading based on De Veritate and Summa Theologiae

LÚCIO SOUZA LOBO*

MARCO ANTÔNIO PENSACK**

Resumo: Estas reflexões têm como objetivo demonstrar como a teoria da verdade de Santo Tomás de Aquino é subtilizada entre o início e a maturidade da sua vida intelectual. Para atingirmos este objetivo, servir-nos-emos de duas obras de Santo Tomás de Aquino. Primeiramente, estudaremos o *De Veritate*, que trata da verdade como um transcendental e insiste sobre o fato de que ela está primeiramente nas coisas. Em segundo lugar, o nosso estudo será concentrado na *Summa Theologiae*. Esta obra apresenta uma subtilização do pensamento de Santo Tomás na medida em que ele introduz uma reinterpretação da verdade segundo a qual ela, ainda que sendo um transcendental que acompanha todo o ser, é antes algo próprio do intelecto. Quanto à primeira obra, analisaremos o primeiro artigo da primeira questão, que trata da natureza da verdade e do fato de o ente a preceder. Com relação à segunda, examinaremos o primeiro artigo da décima sexta questão da *Prima Pars*, no qual o *Doctor Angelicus* questiona se a verdade se encontra na coisa, ou tão somente no intelecto.

Palavras-chave: Santo Tomás de Aquino. Verdade. Intelecto. Transcendental. Deus.

Abstract: These reflections aim to demonstrate how Saint Thomas Aquinas's theory of truth is refined from the beginning to the maturity of

* Lúcio Souza Lobo é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: luciosouzalobo@gmail.com

** Marco Antônio Pensack é Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: marcopensack@icloud.com

his intellectual life. To achieve this goal, we will utilize two works by Saint Thomas Aquinas. First, we will study the *De Veritate*, which addresses truth as a transcendental and emphasizes that it is primarily found in things. Secondly, our study will focus on the *Summa Theologiae*. This work presents a refinement of Aquinas's thought, as he introduces a reinterpretation of truth, suggesting that although it is a transcendental that accompanies all being, it is first and foremost something proper to the intellect. In relation to the first work, we will analyze the first article of the first question, which discusses the nature of truth and the fact that being precedes it. Regarding the second, we will examine the first article of the sixteenth question of the *Prima Pars*, where the *Doctor Angelicus* questions if the truth is found in the thing itself or in the intellect.

Keywords: Saint Thomas Aquinas. Truth. Intellect. Transcendental. God.

Introdução

O conceito de verdade tem sido um eixo central de investigação filosófica desde os Pré-Socráticos, com a preocupação da busca por um princípio da realidade, manifestando-se como um *leitmotiv* nas discussões de Platão e Aristóteles, em especial em seus embates contra os Sofistas. Este grupo de intelectuais revolucionários era notório por seu ceticismo e relativismo da verdade absoluta bem como da realidade. Mais tarde, durante a Alta Escolástica, notadamente nos séculos XII e XIII, um período caracterizado pelo acesso ampliado às obras de Aristóteles, o tema da verdade foi mais uma vez posto em discussão em meio aos esforços especulativos para desenvolver uma síntese entre *sabedoria pagã* e *sabedoria cristã*, *razão e fé*, *filosofia e teologia*, ou ainda, Atenas e Jerusalém.

Santo Tomás de Aquino se destaca entre os pensadores medievais que exploraram exaustivamente o conceito de verdade. Em seu período intelectual inicial, ele compôs as *Quaestiones disputatae De Veritate*, uma extensa obra que trata o tema da verdade por meio de 29 questões e mais de 250 artigos. Esta obra, apenas pela sua extensão, evidencia a profundidade da preocupação do Aquinate com a questão da verdade, no entanto, efetivamente, ele a considera aqui como um transcendental e insiste sobre o fato de que a verdade está primeiramente nas coisas. Cerca de uma década mais tarde, ao iniciar o desenvolvimento da sua *Summa Theologiae* justamente para os iniciantes em teologia, o *Doctor Angelicus* revisita temas filosóficos, incluindo a discussão sobre a verdade, oferecendo uma maturação do seu pensamento, no qual é

possível identificar uma subtilização quanto à questão da verdade, afirmando que ela pode estar na coisa, mas primeiramente no intelecto. Assim, o objetivo precípua deste estudo – conforme já avançamos, no resumo – consiste, antes, em demonstrar como a teoria da verdade de Santo Tomás de Aquino é desenvolvida a partir dessas duas obras. Começamos então pelo estudo do *De Veritate*.

1 A teoria da verdade no *De Veritate*

O *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino é uma obra de *quaestiones disputatae* escrita durante o seu primeiro período de regência em Paris, cuja primeira questão foi disputada por volta do ano 1256 (Weisheipl, 1983). Tal questão trata da verdade e é subdividida em doze artigos, dos quais o primeiro revela uma discussão acerca da definição de verdade, sobre o qual nos ocuparemos nesta seção de nosso estudo. O nosso procedimento metodológico consistirá em uma leitura atenta que contemple, primeiramente, a declaração apresentada pelo objetor no início do primeiro artigo da questão e, em seguida, a *solutio* desenvolvida por Santo Tomás de Aquino como resposta magistral¹. Começemos, pois, o nosso estudo.

No primeiro artigo da primeira questão do *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino, o seu objetor declara que “parece que o *verdadeiro*² é totalmente idêntico ao ente”³ e elenca os argumentos que sustentam essa posição. Logo em seguida, é apresentada uma série de argumentos em sentido contrário a esta afirmação do objetor. Isso tudo contribui para a formação de um arcabouço

¹ Concentraremos nossos esforços na declaração do objetor e na *solutio* de Santo Tomás de Aquino. Com relação aos argumentos que sustentam a declaração do objetor, bem como aqueles que a refutam, eles extrapolam, por assim dizer, os limites formais deste estudo que aqui desenvolvemos, motivo pelo qual não serão considerados ao longo de nossa leitura atenta.

² É importante notarmos as nuances do termo “*verum*” traduzido por “verdadeiro”. Trata-se de um termo latino que pode assumir diversas funções, mas que na frase em questão é um adjetivo substantivado no caso nominativo. A sua tradução pode ser considerada como: “o verdadeiro, a verdade, a realidade” (VERUM. In: Saraiva, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo dicionário latino-português*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927, p. 1269.). Essas três interpretações do termo “*verum*” estão intrinsecamente ligadas entre si, pois “verdadeiro” é um termo que tem por significado estar em conformidade com a “verdade”, enquanto que o termo “realidade” é utilizado para significar a característica ou peculiaridade do que é real, daquilo que tem existência “verdadeira”.

³ Em latim: “*Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens*”. Grifo nosso. Todas as citações do *De Veritate*, q. 1, a. 1, em língua latina, foram retiradas de: SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De Veritate*. Roma: Editio Leonina, 1970. Disponível em: <https://www.corpus-thomisticum.org/>. Acesso em: 10 jun. 2024; e, em língua portuguesa, com os devidos ajustes, da tradução do texto latino em questão elaborada por Maurílio Carmello e disponível em: SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

sobre o problema que fica à disposição de Santo Tomás de Aquino para o desenvolvimento de sua *solutio*, a qual se inicia da seguinte maneira:

Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

Respondo dizendo que, assim como nas demonstrações é necessário valer-se de princípios evidentes por si mesmos ao intelecto, do mesmo modo devemos proceder ao investigar o que é cada coisa; de outro modo, em ambos os casos se iria ao infinito, e assim pereceria totalmente a ciência e o conhecimento das coisas.

Como é possível observar, o *Doctor Angelicus* argumenta acima que, tanto no raciocínio quanto na consideração de qualquer assunto, se o processo de inquirição regredir ao infinito, não é possível ter ciência e conhecimento das coisas⁴. Neste contexto, podemos destacar, por exemplo, a relevância do princípio de não-contradição como um fundamento necessário para a elaboração de um argumento, pois algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Esta necessidade de um ponto inicial claro não se limita apenas ao domínio filosófico, ela também se aplica à nossa vida cotidiana, exemplificada pelo ato de comprar uma fruta na feira. Neste exemplo, nós precisamos partir da nossa experiência de ver a fruta na banca da feira, apalpá-la, cheirá-la e considerá-la a partir de outros ângulos. É somente a partir disso tudo que nós aceitamos que a fruta que está na banca é real e poderemos, então, levá-la para casa. Efetivamente, Santo Tomás está dizendo que não é que não seja conveniente nos perguntarmos sobre o fundamento das coisas, mas ou chegamos num primeiro ponto ou nenhuma ciência é possível. Vejamos a continuação da *solutio*:

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.

Com efeito, aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções, é o ente, como Avicena diz no princípio de sua *Metafísica*. Donde é necessário que todas as outras concepções do intelecto sejam entendidas por adição ao ente. Mas nada se pode acrescentar ao ente do mesmo modo pelo qual a diferença se acrescenta ao gênero, ou o acidente ao sujeito, como se lhe fosse algo externo, pois qualquer natureza é essencialmente ente. De fato, o Filósofo prova, no livro III da *Metafísica*, que o ente não pode ser um gênero, mas algumas coisas se dizem como acréscimo ao ente, enquanto exprimem um modo dele que não se exprime pelo nome “ente”.

Nessa passagem, o Discípulo de Santo Alberto Magno, a partir do início da *Metafísica* de Avicena, destaca a primazia do *ens* como *primum cognitum*, afirmando, em outras palavras, que tudo se reduz ao *ens*, que tudo é alguma

⁴ A prova desta impossibilidade é apresentada por Aristóteles no Livro II da *Metafísica*.

coisa, mas que isso não significa que exista a necessidade de ser um ente real, uma vez que pode se tratar de um ente de razão, como uma espécie, um gênero, uma quimera etc. Além disso, podemos identificar que ele sustenta que todo conceito do nosso intelecto é obtido por *additione ad ens*, no sentido em que designa algum tipo de entidade, podendo ser esta uma entidade substancial, acidental ou até mesmo fictícia ou fantasiosa, mas que sempre está em referência ao *ens*.

Em seguida, Santo Tomás de Aquino afirma que as coisas podem expressar algo do próprio ente, mesmo quando algo não esteja expresso pelo significado do nome “ente”, ou seja, o termo “ente” expressa, propriamente, ser em ato ou aquilo que tem ser. Mais exatamente, esse termo significa o ser real, ainda que seja uma realidade existente apenas na mente, como quando pensamos, por exemplo, em um unicórnio, isto é, nós realmente estamos pensando em um unicórnio – um ente que não existe no mundo exterior, mas que existe somente em nossa mente enquanto ficção, enquanto um ser fabuloso. Em suma, o Aquinate está afirmando nessa passagem que nós podemos exprimir algo que é do ente, mas que não está inerentemente contido no ente e que, com efeito, o termo “ente” *per se* designa aquilo que tem ser em ato, o que não é o caso de um animal fabuloso que está presente apenas na mente. Mas para compreendermos como isso acontece, vejamos, pois, a sequência da *solutio*:

<p>Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens;</p>	<p>Isso acontece de duas maneiras. De uma maneira, quando o modo expresso é um modo especial de ente. Com efeito, há diversos graus de existência, segundo os quais são entendidos diversos modos de ser, e de acordo com estes modos se entendem os diversos gêneros das coisas. “Substância”, com efeito, não acrescenta ao ente diferença alguma que designe alguma natureza acrescentada ao ente, mas pelo nome “substância” se exprime um modo especial de ser, isto é, o ente por si. E assim é nos outros gêneros. De outra maneira, quando o modo expresso é um modo geral que se aplica a todo ente;</p>
--	---

O primeiro passo que devemos dar, a partir da ideia de Santo Tomás de Aquino acerca de que todo conceito do nosso intelecto é obtido por *additione ad ens* dita acima, é de que algo pode ser assim nas suas predicções específicas de dois modos: um modo especial e outro modo geral. Com efeito, todas as expressões, como verbos e adjetivos, dependem do ente, com exceção dos termos sincategoremáticos, como preposições e conjunções. Assim, o primeiro modo apresentado pelo Aquinate é o modo especial do ente, que é um modo restrito, porque já não é o ente em geral. Esse modo se aplica a alguns dos entes que existem e estão ligados às categorias de maneira específica, pois são as

dez categorias, que incluem a substância e os nove acidentes, que designam os entes no modo especial, modo esse que também pode ser nomeado o *modo das categorias*, porque tudo o que é, relaciona-se essencialmente com as categorias.

Ao considerarmos que o modo especial é o todo, nós conseguimos deduzir que a segunda maneira de expressar o ente deve ser o modo geral. Esse modo, por sua vez, dá-se por meio dos termos transcendentais *ens*, *unum*, *bonum* e *verum*, de acordo com a tábua proposta por Felipe, o Chanceler, na *Summa de Bono*⁵. Mais exatamente, nós lidamos neste segundo modo com predicções de caráter universal que dizem respeito a todos os seres indistintamente. Nós dizemos que eles são, por exemplo, seres, bons e verdadeiros, isto é, fazemos uso de termos que expressam algo do próprio ente que não está ligado somente a determinado ente, mas a todos os entes em geral. Assim, essa segunda maneira pode ser chamada de *modo dos transcendentais*. Mas ao continuar a desenvolver a sua *solutio*, Santo Tomás afirma:

et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.	e este modo pode ser entendido duplamente: primeiro, segundo o que se aplica a todo o ente em si; depois, segundo o que se aplica a um ente em ordem a outro.
---	---

O *Doctor Angelicus* avança em suas reflexões e delinea na sequência da *solutio* que o *modo dos transcendentais* se revela, por sua vez, flexível e suscetível de outras aplicações, na medida em que pode ser aplicado àquele ente ao qual se refere e a outros entes com os quais este mesmo ente se relaciona. Isso nos permite melhor entender a passagem seguinte da *solutio*:

Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.	Pelo primeiro modo, isso se dá duplamente, porque algo se exprime no ente afirmativa ou negativamente. Mas não se acha algo afirmativo dito de modo absoluto, que possa ser entendido em todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz ser; e assim se impõe este nome “coisa” - <i>res</i> -, que difere de “ente”, segundo Avicena no princípio da <i>Metafísica</i> , enquanto “ente” se toma do ato de ser, mas o nome “coisa” exprime a quiddidade ou a essência do ente. A negação, porém, que se aplica a todo ente absolutamente, é a indivisão, e essa indivisão se exprime pelo nome “uno”; com efeito, o “uno” não é outra coisa que o ente indiviso.
---	---

Como é possível verificar, Santo Tomás de Aquino avança sobre como o *modo dos transcendentais* pode ser aplicado ao ente em si e distingue duas maneiras de qualificá-lo: *afirmativamente* e *negativamente*. Vejamos cada uma dessas maneiras. A aplicação do modo transcendental ao ente em si para expressar algo *afirmativamente* de modo absoluto se dá em referência à sua

⁵ PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS. *Summa de Bono*. Berne: Francke, 1985.

essência, isto é, descreve o que a coisa é, define-a. Portanto, a única coisa que se diz afirmativamente de qualquer ente é que o que é dito é a sua essência, ou seja, neste caso, nós temos o transcendental “*res*” indicando a quididade (a essência) e é distinguido do transcendental “*ens*”, utilizado para se referir ao ato de ser. A aplicação do modo transcendental ao ente para expressar algo *negativamente* de modo absoluto se dá em referência à indivisão, que é expressa pelo transcendental “*unum*” indicando o ente indiviso, mas não o ente indivisível. Para melhor compreendermos essa aplicação, consideremos a divisibilidade de um homem que é um só e, ao mesmo tempo, é indiviso, mas é divisível, pois basta cortá-lo ao meio com uma serra que ele ainda continuará sendo um homem. Vejamos agora a passagem seguinte da *solutio*:

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, *quae quodam modo est omnia*, ut dicitur in III de anima.

Se, porém, se tomar o modo do ente pelo segundo modo, ou seja, segundo a ordem de um para outro, isso pode dar-se duplamente. De um modo, segundo a divisão de um ente em relação a outro, o que se exprime por este nome “algo” ou “alguma coisa” - *aliquid* -; diz-se, com efeito, “algo” ou “alguma coisa” como “alguma outra coisa” - *aliud quid* -; e assim o ente se diz “um”, enquanto é indiviso em si, e se diz “algo”, enquanto é distinto de outros. Do outro modo, segundo a conveniência de um ente para com outro; e isso não pode ser, sem que se tome alguma coisa que, por sua natureza, seja apta a convir com todos os entes. Esta coisa é a alma, a qual, de certo modo, é todas as coisas, como se diz no livro III do *Sobre a alma*.

Santo Tomás está afirmando agora que, enquanto aplicado a um ente referido a outro, o modo dos *transcendentais* ainda se desdobra em dois casos: o primeiro pela *alteridade*, que é expressa pelo nome “*aliquid*”; e o segundo pela *conveniência* ou pelo convir. Aqui, *alteridade* e *conveniência* não se opõem uma a outra no sentido de uma contradição, mas de uma distinção. No caso da *conveniência*, pelo fato do *Doctor Angelicus* estar tratando do ente em geral, deve ser algo capaz de ir ao encontro de todo ente, mas ao assim considerarmos, a primeira dúvida que pode surgir é sobre o que ou quem é capaz de realizar isso. Então, ele avança na sua reflexão e afirma que a *anima* tem a capacidade de ir ao encontro de todo ente, pois, sustentando-se no que Aristóteles (1991, 431b) diz no Livro III do *De Anima*, Santo Tomás afirma que a *anima* em alguma medida é todas as coisas. Leiamos, pois, o que se expressa na continuidade da *solutio*, para verificarmos como ele considera o caso da *conveniência*:

In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod *bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

Na alma há a força cognitiva e a apetitiva. A conveniência, pois, do ente para com o apetite se exprime por este nome “bem”, como se diz no princípio da *Ética*: o bem é aquilo que todas as coisas desejam. A conveniência, porém, do ente para com o intelecto se exprime por este nome “verdadeiro”.

Nessa passagem vemos que o Aquinate destaca a coexistência de duas potências distintas na alma: a *potência cognitiva* e a *potência apetitiva*. Ao direcionar nossa atenção pelo caso da *conveniência* quanto à *potência apetitiva* da alma, podemos caracterizá-lo como o transcendental “*bonum*”, uma vez que todo ente deseja algo bom. Já quando consideramos o caso da *conveniência* à *potência cognoscitiva* da *anima*, podemos nos referir ao transcendental “*verum*”. Avancemos na leitura atenta da *solutio*:

Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.

Todo conhecimento se faz por uma assemelhação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assemelhação se diz ser causa da cognição, como a vista conhece a cor enquanto se dispõe segundo a espécie da cor. A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de “adequação do intelecto e da coisa”, e nisto se constitui formalmente e noção de verdadeiro. Isto é, pois, o que o verdadeiro acrescenta ao ente, ou seja, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto; a essa conformidade, como foi dito, segue-se o conhecimento da coisa. Assim, pois, a existência da coisa precede a noção de verdade, mas o conhecimento é certo efeito da verdade.

Santo Tomás de Aquino passa a tratar da relação entre o transcendental *verum*, que intitula o artigo da questão que estamos estudando, e o transcendental *ens*, com destaque nesta passagem para duas nuances. Quanto à primeira nuance, o Aquinate explora o que o verdadeiro acrescenta ao ente. Com efeito, nós sabemos que o ente é *ens*, *verum*, *bonum* e *unum* e que os transcendentais são propriedades do ente não expressas pelo termo “ente”. Então, se cada um dos transcendentais não está expresso na palavra “ente”, mas é uma propriedade do ente, a propriedade que a verdade acrescenta ao ente é, pois, a noção de *adaequatio* entre a coisa conhecida e o intelecto. A segunda nuance nesta passagem que lemos acima é de que o *Doctor Angelicus* marca a dependência do conhecimento em relação à coisa, destacando que a verdade está de acordo também com a coisa e não somente com o intelecto. Nós podemos ilustrar isso com o exemplo de alguém que se aproxima em meio à penumbra: nós vemos que se aproxima alguém parecido com João e julgamos ser João, mas de perto, porém, percebemos que se trata de outra pessoa. Nesse caso, pois, a percepção equivocada de um sujeito não o transforma em outra pessoa, trata-se de uma má avaliação por parte daquele que observa. Portanto, o fundamento do verdadeiro é o ser e o nosso intelecto se adequa ao ser, reforçando a ideia de que a verdade é uma *adaequatio* entre o intelecto e a coisa. Vejamos agora a passagem seguinte da *solutio*, na qual o Discípulo de Santo Alberto Magno elenca os três modos de definição da verdade:

<p>Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedat rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: <i>verum est id quod est</i>; et Avicenna in sua Metaphysic.: <i>veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei</i>; et quidam sic: <i>verum est indivisio esse, et quod est</i>.</p>	<p>De acordo com isto, encontram-se três modos de definir a verdade ou o verdadeiro. De um modo, segundo aquilo que precede a noção de verdade em que se funda o verdadeiro; e é assim a definição de Agostinho nos <i>Soliloquios</i>: “verdadeiro é aquilo que é”; e a de Avicenna em sua <i>Metafísica</i>: “a verdade de uma coisa é uma propriedade do ser que lhe foi estabelecido”; e assim são outras definições: “o verdadeiro é a indivisão do ser”, “aquilo que é”.</p>
---	--

O primeiro modo de verdade apresentado nesta passagem da *solutio* é aquele que se dá segundo a precedência. Ao perguntarmos sobre qual é esta precedência, temos que considerar que, se o Aquinate afirmou mais acima que a verdade é uma *adaequatio* entre o intelecto e a coisa, mas que o fundamento está na coisa, então, o que precede a noção de verdade e é a base da coisa é o ente da coisa e não o nosso intelecto que a examina. Assim, temos a primeira possibilidade de definir a verdade. Em seguida, Santo Tomás de Aquino apresenta em sua *solutio* as outras duas. Vejamos:

<p>Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod <i>veritas est adaequatio rei et intellectus</i>; et Anselmus in Lib. De Veritate: <i>veritas est rectitudo sola mente perceptibilis</i>. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV Metaphysicae, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, <i>quod verum est declarativum et manifestativum esse</i>; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: <i>veritas est qua ostenditur id quod est</i>; et in eodem libro: <i>veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus</i>.</p>	<p>De outro modo, define-se segundo aquilo em que se constitui formalmente a noção de verdadeiro; e assim diz Isaac “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”; e Anselmo, em <i>Sobre a verdade</i>, diz: “A verdade é uma retidão perceptível só pela mente”. Com efeito, tal retidão se diz segundo alguma adequação, e o Filósofo diz no livro IV da <i>Metafísica</i> que, “ao definirmos o verdadeiro, dizemos que o verdadeiro está presente quando se afirma que algo é o que é, ou não é o que não é”. De um terceiro modo, define-se o verdadeiro segundo seu efeito; e assim afirma Hilário que “o verdadeiro manifesta e declara o ser”; e Agostinho diz em <i>Sobre a verdadeira religião</i>: “a verdade é aquilo pelo qual se manifesta aquilo que é”; e no mesmo livro: “A verdade é aquilo segundo o qual julgamos as coisas inferiores”.</p>
--	---

O segundo modo de definir a verdade, como podemos verificar, é o formal, ou seja, é aquele modo que dá a definição própria da coisa. Já o terceiro modo de definir a verdade, por sua vez, é segundo o seu efeito, ou seja, por aquilo que se segue a ela. Santo Tomás de Aquino afirma isso porque existem diversas definições de verdade em vários autores, como ele mesmo as elenca no texto acima. Entretanto, ele se deu conta de que essas definições, ainda que diferentes, e considerando os seus diferentes aspectos, não são incompatíveis entre si, mas sim complementares. Efetivamente, o Aquinate realiza uma tentativa de harmonizar todos os autores e todas as definições de verdade porque constatou que não existe uma desarmonia real. Trata-se apenas de modos diversos de definir a verdade de acordo com o seu fundamento, o seu efeito ou a sua definição própria.

Finalizada a leitura atenta que nos propusemos a realizar, é importante destacarmos mais uma vez que o *De Veritate* não é uma obra da maturidade do *Doctor Angelicus*. Ela foi elaborada no seio da doutrina dos transcendentais por influência de Felipe, o Chanceler, que, na primeira metade do século XIII escreveu a sua *Summa de Bono*, obra na qual retoma o pensamento de Aristóteles e estabelece a teoria considerada como sendo a fonte dos transcendentais (Pouillon, 1939). Santo Alberto Magno e seu discípulo fazem uso dessa teoria, porque o próprio Felipe, o Chanceler, acrescenta aos transcendentais *ens* e ao *unum* de Aristóteles (2022, 1003b), os transcendentais *verum* e *bonum* (Pouillon, 1939). Com esse acréscimo, tudo o que é, enquanto é, é; tudo o que é, enquanto é, é uma coisa; tudo o que é, enquanto é, é bom; e tudo o que é, enquanto é verdadeiramente, é o que é. Portanto, tudo o que existe, qualquer coisa, tudo ao qual as categorias são aplicáveis, tudo o que é ser, também é uno, bom e verdadeiro. A verdade apresentada no *De Veritate* é fundamentada, sobretudo, na *adaequatio* do intelecto à coisa. Cabe-nos agora passar à análise da *Summa Theologiae*, uma obra dos últimos anos de vida de Santo Tomás de Aquino, na qual apresenta uma subtilização de seu pensamento acerca da teoria da verdade, que acabamos de analisar.

2 A teoria da verdade na *Summa Theologiae*

A *Summa Theologiae* é uma obra inacabada, dividida em três partes e escrita entre os anos 1266 e 1274, cerca de 10 anos após a disputa do primeiro artigo da primeira questão do *De Veritate*. Essa obra coroa o pensamento de Santo Tomás de Aquino e reflete o estilo intelectual do apogeu da Escolástica (Weisheipl, 1983)⁶. No que se refere à necessidade de definir a “verdade”, o Aquinate o faz no primeiro artigo da décima sexta questão da *prima pars*, logo após escrever o Tratado do Deus Uno e ter declarado que o objeto da ciência é o verdadeiro. Do mesmo modo que procedemos anteriormente, faremos agora uma leitura atenta considerando primeiramente a declaração apresentada pelo objetor no início do primeiro artigo da questão, o argumento em sentido contrário a essa declaração e, por fim, a *responsio* desenvolvida por Santo Tomás de Aquino⁷. Começemos, pois, a nossa leitura atenta com a afirmação sustentada pelo objetor. Ele declara:

⁶ Todas as citações da *Summa Theologiae*, tanto em língua latina como em língua portuguesa, com os seus devidos ajustes, foram retiradas de: SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*. São Paulo: Loyola, 2015, I, q. 16, a. 1.

⁷ Com relação aos argumentos que sustentam a declaração do objetor e às respectivas respostas de Santo Tomás de Aquino, elas extrapolam, por assim dizer, os limites formais deste estudo que aqui desenvolvemos.

Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.	Parece que a verdade <i>não</i> está apenas no intelecto, mas principalmente nas coisas.
--	--

Em sentido contrário a essa afirmação do objeto, temos a seguinte declaração:

Sed contra est quod Philosophus dicit, VI <i>Metaphys.</i> , quod <i>verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.</i>	Em sentido contrário, o Filósofo declara no livro VI da <i>Metafísica</i> : “A verdade e a falsidade não estão nas coisas, mas no intelecto”.
--	---

Com essa declaração contrária àquela sustentada pelo objeto, podemos observar a perspectiva aristotélica para afirmar que a verdade e a falsidade das coisas constituem o objeto próprio do intelecto, mas primeiramente a verdade, porque, segundo Aristóteles (2022, 993b), o intelecto é essencialmente destinado a apreender a verdade, embora deva permanecer vigilante quanto à falsidade com a finalidade de evitar equívocos. Adicionalmente, uma vez que em relação à coisa, esta mesma coisa não pode ser intrinsecamente falsa, ou seja, nós podemos considerar que uma cédula monetária com um valor não oficial em determinado país é verdadeiramente falsa, simplesmente porque não possui validade oficial nesse contexto em particular. Tal raciocínio, portanto, implica que a falsidade reside na consideração subjetiva, e não na própria natureza da coisa, permitindo-nos julgá-la no nosso juízo. Assim, sem negar que a cédula monetária é o que é, não podendo ser falsa enquanto tal, e sendo a falsidade decorrente do nosso juízo, ela se situa no intelecto assim como a verdade. Já quanto ao erro, esse pode ocorrer quando fazemos um juízo equivocado, isto é, quando atribuímos um predicado inadequado ao sujeito. Realizada essa contextualização acerca da tese contrária àquela do objeto, passemos, pois, à leitura atenta da *responsio* magistral elaborada por Santo Tomás de Aquino. Começemos:

Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus.	Respondo. Assim como chamamos bem àquilo a que tende o apetite, chamamos verdade àquilo a que tende o intelecto.
--	--

O Aquinate inicia a sua *responsio* sustentando que o verdadeiro tende ao intelecto da mesma maneira que o bem tende ao apetite. Para compreendermos isso melhor, tomemos como exemplo a natureza de um líquido contido em um determinado recipiente. Quando estamos com sede, temos o apetite que não está voltado para a verdade do líquido, pois quer ser antes aplacado por ele. Quanto ao intelecto, a finalidade da sua ação é apenas apropriar-se da verdade, ou seja, nesse exemplo, saber o que o líquido é. Na continuidade da *responsio*, lemos o seguinte:

Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quaecumque cognitionem,	Há, no entanto, uma diferença entre o apetite e o intelecto ou qualquer outro modo de conhecer.
---	---

Quando o Discípulo de Santo Alberto Magno menciona acima um “outro modo de conhecer”, ele alude ao conhecimento sensível e intuitivo. Isso se deve ao fato de que, caso as criaturas existam, o seu conhecimento se estabelece de forma direta em relação à essência das coisas, subtraindo-se ao método racional e dedutivo que compete ao homem. Vejamos agora a passagem seguinte:

<p>guia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.</p>	<p>O conhecimento consiste em que o conhecido está naquele que conhece, ao passo que a apetência consiste na inclinação do sujeito para aquilo que o atrai. Assim, o termo do apetite, que é o bem, se encontra na coisa que atrai, ao passo que o termo do conhecimento, a verdade, está no intelecto.</p>
--	---

Para compreendermos melhor esta passagem da *responsio*, voltemos ao exemplo do líquido e do recipiente dado anteriormente. No âmbito do apetite, o nosso anseio é simplesmente de beber o líquido, mas ao realizarmos a operação de conhecer o líquido que está contido em determinado recipiente, estamos executando uma atividade que se conclui na nossa compreensão. Em outras palavras, a operação do intelecto encerra-se em si mesma, já a operação do apetite extrapola, findando na própria coisa e demandando a sua existência real. Reforcemos. Enquanto é necessário ingerir o líquido para satisfazer o apetite, o intelecto se volta apenas para o alcançamento da verdade. Com relação à continuação da *responsio*, lemos a seguinte passagem:

<p>Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.</p>	<p>Ora, do mesmo modo que o bem está na coisa, enquanto ordenada ao apetite, e por isso a razão da bondade passa da coisa que atrai ao apetite, de modo que o apetite se diz bom, conforme é do bem, assim também o verdadeiro, estando no intelecto à medida que ele se conforma com a coisa conhecida, é necessário que a razão de verdadeiro passe do intelecto à coisa conhecida, de modo que esta última seja dita verdadeira na medida em que tem alguma relação com o intelecto.</p>
--	---

Diante do exposto, já é possível observar uma distinção em relação ao que foi verificado mais acima quando Santo Tomás de Aquino tratou da verdade como um transcendental. A primeira nuance que devemos levar em consideração é o uso do termo “*ratio*”, razão, em referência tanto à operação mental quanto ao significado da coisa. Em seguida, o Discípulo de Santo Alberto Magno explora a significação da bondade, focalizando a sua essência, afirmando que a razão da bondade precisa inerir à própria coisa, pois é a bondade intrínseca da coisa que determina se a ação do apetite é boa ou má. O apetite inclina para algo visto como um bem, como por exemplo, o ato de comer, do qual nós podemos nos perguntar onde pode haver equívoco nisso.

Diante disso, o possível erro no ato de comer reside propriamente no excesso ou na insuficiência, uma vez que o conceito de bem é a justa medida. Quando há excesso ou insuficiência, enquanto o apetite avalia os alimentos como bens, conformando-se com a coisa; o intelecto, em modo diverso, não se conforma com a coisa, porque, como vimos, é possível julgar a falsidade no juízo que avalia o comer em excesso ou insuficientemente como algo ruim, significa que, ao fim e ao cabo, nós estamos, no plano ético, ou do agir humano. Consideremos agora a continuação da *responsio*:

<p>Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet.</p>	<p>Esta coisa conhecida, todavia, pode referir-se ao intelecto por si ou por acidente. Ela se refere por si ao intelecto quando dele depende segundo seu ser; ela se refere por acidente ao intelecto pelo qual ela é cognoscível. Como se disséssemos que a casa se refere por si ao intelecto de seu artífice, e se refere por acidente ao intelecto do qual não depende. Ora, o juízo sobre uma coisa não se faz em razão do que lhe é accidental, e sim do que lhe é essencial. Portanto uma coisa é verdadeira, absolutamente falando, segundo a relação com o intelecto de que depende.</p>
--	---

Nessa passagem, Santo Tomás de Aquino começa a dar uma resposta definitiva à afirmação do objetor que vimos mais acima. Quando utiliza a expressão “coisa conhecida”, ele está se referindo a qualquer coisa que o intelecto possa conhecer, seja por uma relação intrínseca ou accidental. Quando a relação ocorre intrinsecamente ela deriva necessariamente, de maneira essencial, implicando dependência por parte da coisa, pois deve se adequar ao intencionado pela mente do artífice. Porém, quando a relação ocorre acidentalmente ela pode se manifestar apenas de modo fortuito, pois poderia muito bem não acontecer. Nesse caso em particular, a coisa existiria ainda que não houvesse nenhuma relação com o intelecto.

Efetivamente, o *Doctor Angelicus* está retomando nessa passagem que acabamos de ler os conceitos aristotélicos de *substância/essência* e *acidente* e optando pelas noções de *essência* e *acidente*. No primeiro conjunto de conceitos, *substância/essência* e *acidente*, *substância* é a consideração do ente como algo real que possui certa autonomia no ser, e o *acidente* é uma série de características que podem ser alteradas sem que a *substância* deixe de ser o que é. Já no segundo conjunto de conceitos, *essência* e *acidente*, as características que podem ser modificadas sem que o ente deixe de ser continuam sendo *acidentais*, e as características que não podem ser modificadas são, pois, consideradas *essenciais*. Frisemos. A ferramenta metafísica utilizada por Santo Tomás nessa passagem é a da distinção entre *essência* e *acidente*. Para melhor compreendermos o que

ele está sustentando, tomemos como exemplo o ente homem. Ao perder a sua animalidade ou a razão, esse ente deixa de ser homem porque as características “animal” e “racional” justamente compõem a essência de homem. Reforcemos. “Essencial” é aquilo que o ente precisa necessariamente possuir para ser o que é. “Acidental”, por sua vez, refere-se às características que o ente possui, mas que podem ser prescindidas ou alteradas em grau sem que ele deixe de ser aquilo que é.

Em seguida, Santo Tomás de Aquino utiliza em sua *responsio* o exemplo da casa e do seu artífice. Para o artífice, a verdade depende do projeto da casa concebido em seu intelecto. Na relação entre o intelecto e a coisa, a verdade da coisa depende do que se passou no intelecto do artífice. Esta relação é essencial no que diz respeito à verdade, pois apresenta dependência absoluta da coisa para com o intelecto, o que significa dizer que a casa só será verdadeira se seguir a estrutura projetada pelo artífice em seu intelecto. Porém, em relação a terceiros, que não projetaram tal casa, a relação do intelecto com ela é meramente acidental, pois a conhecem simplesmente porque ocorreu fortuitamente de com ela se depararem. Nessa relação, portanto, o intelecto não determina a verdade da coisa, mas é a coisa que determina a verdade para o intelecto.

Avançando na *responsio*, quando o *Doctor Angelicus* afirma: “Ela se refere por si ao intelecto quando dele depende segundo seu ser”, ele está se referindo a partir do ponto de vista do intelecto, de uma verdade essencial. Em outras palavras, enquanto nós somos os artífices, ou seja, a causa; a casa, que é a coisa, conseqüentemente, é o efeito. Entretanto, o Aquinate também apresenta outra possibilidade, afirmando: “Ela se refere por acidente ao intelecto pelo qual ela é cognoscível”. Aqui, enquanto a casa é a causa, o intelecto é o efeito, porque ele tenta conhecê-la, isto é, a casa é cognoscível porque alguém vai até ela e a conhece de modo acidental. Portanto, nesse caso, não há dependência do intelecto, mas do ser da coisa. Diante dessas duas possibilidades, cabe, pois, a Santo Tomás de Aquino concluir que uma coisa é verdadeira no sentido primeiro e principal, isto é, em relação ao intelecto do qual ela depende, mas não somente, pois o Aquinate também admite a possibilidade da verdade nos casos acidentais, já que toda relação de conhecimento é por si ou por acidente. De fato, a verdade de um texto depende da intenção do escritor, mas quando lemos o texto de outrem que não depende do nosso intelecto, nós queremos apenas compreendê-lo. Nesse caso, o intelecto é o intérprete que se relaciona com o texto acidentalmente. No nosso dia a dia, na realidade, na ordem do

conhecimento, quase tudo se dá por acidente. Vejamos agora como o Aquinate desenvolve a sequência da sua *responsio*:

Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam Japidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. - Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundaria vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Eis por que as produções da arte são verdadeiras com relação a nosso intelecto; por exemplo: uma casa é verdadeira quando se assemelha à forma que está na mente do artífice; uma frase é verdadeira quando é o sinal de um conhecimento intelectual verdadeiro. Assim também as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente divina: uma pedra é verdadeira quando tem a natureza própria da pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino. - Assim, a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio.

O Aquinate chega agora no ponto que pode ser considerado a sua resposta cabal para a definição de “verdade” neste artigo da *Summa Theologia* que estamos explorando. Ele afirma que, em sentido prenehe, a verdade é do intelecto porque aquilo que é, é na medida em que segue o seu princípio e o princípio da verdade é o intelecto. Embora a coisa seja o fundamento para a verdade na maioria dos casos, Santo Tomás de Aquino sustenta que a verdade está absolutamente no intelecto, porque o princípio da definição é a essência e não o acidente. Mas relações essenciais, no que diz respeito ao intelecto, só ocorrem em um dos casos de realização da verdade; que é justamente o caso da relação essencial. Sendo assim, propriamente, a verdade deve ter como lastro o intelecto. Mas, Santo Tomás precisa ainda de um candidato para o qual todas as coisas dependam de seu intelecto, o qual não pode ser outro, senão Deus. Reiteramos. O que é essencial é a relação na medida em que o intelecto é o artífice da coisa, mas isso se torna um problema, devido a maioria das coisas serem naturais e não dependerem do intelecto. O *Doctor Angelicus* tem uma causa que é capaz de ser o artífice de tudo aquilo que é, a saber: o intelecto divino como princípio que projeta inteligentemente todas as coisas. Portanto, a verdade pertence propriamente ao intelecto, mas ela pode pertencer também à coisa, porque existe uma dependência de como a realidade é.

Santo Tomás de Aquino afirma que não é insensato dizer que há verdade na coisa, porque, dependendo do ponto de vista, ela está mais na coisa do que no intelecto. O que marca o pensamento do Aquinate em relação ao que foi afirmado no *De Veritate*, é que o lastro da verdade está nas coisas enquanto a relação é acidental; e no intelecto enquanto a relação é essencial. Vejamos agora à passagem que conclui *responsio*, cuja leitura atenta estamos realizando:

<p>Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libra de <i>Vera Relig.</i>, dicit quod <i>veritas est, qua ostenditur id quod est</i>. Et Hilarius dicit quod <i>verum est declarativum aut manifestativum esse</i>. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. - Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de <i>Vera Relig.</i>: <i>veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est</i>. Et quaedam definitio Anselmi: <i>veritas est rectitudo sola mente perceptibilis</i>; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae: <i>veritas uniuscuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei</i>. - Quod autem dicitur quod <i>veritas est adaequatio rei et intellectus</i>, potest ad utrumque pertinere.</p>	<p>É por tudo isso que a verdade é definida diversamente. Agostinho, em seu tratado <i>Da Verdadeira Religião</i>, assim a define: “A verdade é aquilo pelo qual é manifestado o que é”. Hilário: “O verdadeiro é a declaração ou a manifestação do ser”. E isso cabe à verdade no intelecto. - Quanto à verdade da coisa enquanto ordenada ao intelecto, cabe outra definição de Agostinho: “A verdade é a perfeita semelhança com o princípio, sem nenhuma dessemelhança”. E esta, de Anselmo: “A verdade é a retidão que só a mente percebe”. Pois algo é reto quando concorda com seu princípio. Ainda esta definição de Avicena: “A verdade de cada coisa consiste na propriedade do seu ser que lhe foi conferido”. - Quanto à definição: “A verdade é a adequação da coisa e do intelecto”, ela pode se referir tanto a um quanto a outro aspecto da verdade.</p>
---	--

Santo Tomás de Aquino retoma nessa passagem as definições de verdade que também foram apresentadas no *De Veritate*. Conforme ele avança, essas definições apontam para algo da realidade e não são excludentes entre si, mas sim complementares. No entanto, diferentemente do que foi apresentado no *De Veritate*, no qual a verdade é concebida como algo transcendental a todas as coisas, agora é sustentado que a verdade propriamente dita é algo do intelecto. Portanto, vemos que existe uma subtilização no pensamento do *Doctor Angelicus* a partir da definição de Isaac Israeli, na qual a verdade é uma *adaequatio* entre o intelecto e a coisa e, particularmente, da tese aristotélica que reclama a verdade como algo do intelecto. Essa definição de verdade permite considerá-la com base na coisa e no intelecto indiferentemente, embora a ênfase recaia propriamente sobre o intelecto. Ao empregar essa definição de verdade, são consideradas todas as outras, uma vez que abrangem tanto a verdade essencial quanto a verdade accidental. Em último caso, como nos recorda Sertillanges (2019), Santo Tomás de Aquino está empreendendo os seus maiores esforços pela conciliação de ideias, esclarecendo-as e as completando umas com as outras, porque a sua maior preocupação é a busca pela verdade.

Conclusão

A leitura atenta das obras de Santo Tomás de Aquino que fizemos revela uma dinâmica na evolução de suas concepções sobre a verdade. No *De Veritate*, ele a considera como algo transcendental a todas as coisas, isto é, como algo inseparável do ser. Entretanto, na *Summa Theologiae*, observamos a existência de uma subtilização significativa ao passo que é enfatizada a tese aristotélica de que a verdade está no intelecto. Esta mudança não implica uma exclusão da posição apresentada pelo *Doctor Angelicus* no *De Veritate*, mas é, por assim dizer, mais completa e esclarecedora. Adicionalmente, o Aquinate

reconhece, assim como já o fizera Aristóteles, que o apetite reside na coisa porque a considera como um bem, mas que a verdade propriamente dita é algo que pertence ao intelecto.

Ao afirmar enfaticamente que, quando temos uma relação entre o intelecto e a coisa conhecida, a via pode ser dupla, isto é, tanto a coisa pode ser fundamento da verdade no intelecto, como o intelecto pode ser fundamento da verdade na coisa. No entanto, Santo Tomás de Aquino ressalta que o fundamento da verdade deve estar, primariamente, no intelecto. Isso pode soar estranho, porque para a nossa experiência, em situações raras, como no ato de projetar um edifício ou de escrever um texto, é que o fundamento da verdade está no intelecto, porque ela depende de uma *adequatio* da coisa para com o nosso pensamento, mas, mais comumente, a verdade para nós tem seu lastro nas coisas. Com efeito, temos um modelo mais frequente na realidade no qual a coisa é o fundamento da verdade, ao passo que um modelo raro é aquele no qual o intelecto é o fundamento da verdade, mas isto é para nós. Pelo fato de que definimos as coisas pelo que elas são essencialmente e não acidentalmente, o conhecimento da realidade é acidental, enquanto o conhecimento que emana do intelecto é essencial. Conseqüentemente e de maneira apropriada, a verdade deve ser definida como algo pertencente ao intelecto.

O desafio surge na multiplicidade do mundo e na dificuldade de afirmar que a verdade parte do nosso intelecto. A isso, o Aquinate responde que a verdade não parte do nosso intelecto, mas do intelecto divino ou Deus, que é a causa eficiente e o fundamento de todas as coisas. Nessa subtilização da sua teoria da verdade, ele descobre que tudo provém do intelecto divino, e as coisas dependem fundamentalmente dele por essência, porque se não fosse o intelecto divino, as coisas simplesmente não existiriam.

Portanto, a doutrina tomista da verdade conclui que ela é fundamentada no intelecto e, mais exatamente, em Deus. Enquanto que para nós as coisas geralmente se dão com base em como elas estão na realidade, a subordinação do nosso intelecto à coisa, mencionada no *De Veritate*, é superada pelo reconhecimento da primazia do intelecto divino como o fundamento último da verdade.

Referências

ARISTOTELE. *L'Anima*. 2. ed. Napoli: Casa Editrice Luigi Loffredo, 1991.

ARISTOTELE. *Metafísica*. 6. ed. Roma: Laterza, 2022.

POUILLON, Henri. Le Premier Traité Des Propriétés Transcendantes : La “Summa de Bono” Du Chancelier Philippe. *Revue Néoscholastique de Philosophie*, vol. 42, 1939, p. 40-77. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26345816>. Acesso em: 23 jun. 2024.

PHILIPPI CANCELLARII PARISIENSIS. *Summa de Bono*. Berne: Francke, 1985.

SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo dictionario latino-portuguez*. 9. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *De Veritate*. Roma: Editio Leonina, 1970. Disponível em: <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

SANCTI THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*. São Paulo: Loyola, 2015.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *A vida intelectual: seu espírito, suas condições, seus métodos*. Campinas: Kírión, 2019.

WEISHEIPL, O. P., James A. *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*. 2. ed. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983.

Artigo recebido em 29/08/2024 e aprovado para publicação em 16/09/2024

Como citar:

LOBO, Lúcio Souza; PENSAK, Marco Antônio. A teoria da verdade segundo Santo Tomás de Aquino: uma leitura atenta a partir do *De Veritate* e da *Summa Theologiae*. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 291-308, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-8>

A verdade nos tempos da insolidiez

Truth in Times of Non-solidity

RODRIGO PORTELLA*

Resumo: O conceito do que chamamos verdade, tanto no campo acadêmico como no campo doutrinário do cristianismo, é questão tantas vezes polêmica. Enquanto filosofias contemporâneas aludem a que a realidade seja um constructo humano, tornando-a relativa e insubstancial, tradicionalmente o cristianismo sempre entendeu que há verdades fundamentais, tanto na ordem da natureza – lei natural – como na ordem da graça – verdades sobrenaturais. Contudo, quais as consequências que a Igreja, hoje, tira de sua tradicional compreensão sobre a verdade para sua pastoral e missão? E a teologia, ao se debruçar sobre as doutrinas católicas, ainda entende os dogmas da fé de forma ortodoxa, como verdades inalienáveis? O presente artigo quer chegar-se a tais questões realizando breve e livre reflexão sobre o conceito e realidade da verdade e, inspirado na obra e pensamento de Gustavo Corção, buscar compreender como hoje, particularmente na Igreja e em sua ação pastoral, a questão da verdade tem se tornado um problema de fundo para a própria compreensão que a Igreja tem de si e de sua missão.

Palavras-chave: Verdade. Gustavo Corção. Igreja Católica. Realidade. Missão.

Abstract: The concept of what we call truth, both in the academic field and in the doctrinal field of Christianity, is often a controversial issue. While contemporary philosophies allude to reality being a human construct, making it relative and insubstantial, Christianity has traditionally understood that there are fundamental truths, both in the order of nature – natural law – and in the order of grace – supernatural truths. However, what consequences does the Church draw today from its traditional understanding of truth for its pastoral work and mission? And does

* Rodrigo Portella é Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor Associado ao Departamento de Ciência da Religião e ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Contato: rodrigo@portella.com.br

theology, when examining Catholic doctrines, still understand the dogmas of faith in an orthodox way? This article aims to address these issues by briefly and freely reflecting on the concept and reality of truth and, inspired by the work and thought of Gustavo Corção, seek to understand how today, particularly in the Church and its pastoral action, the question of truth has become a fundamental and fundamental problem for the Church's understanding of itself and its mission.

Keywords: Truth. Gustavo Corção. Catholic Church. Reality. Mission.

*Em memória de Gustavo Corção*¹

Introdução

O presente texto destoa algo de artigos geralmente enviados a revistas acadêmicas. O que aqui se apresenta não é tanto o resultado de uma pesquisa

¹ Gustavo Corção (1896-1978) é um daqueles escritores malditos (literalmente: mal ditos) por todos os lados. Não pretendo fazer juízos a respeito de suas posições políticas durante o regime militar instaurado, em 1964, no Brasil (“quem estiver sem pecado, que atire a primeira pedra”, Jo 8, 7), mas é certo que a partir da década de 70, foi, gradativamente, considerado *persona non grata* e proscrito dos meios intelectuais civis, acadêmicos e eclesiais, e seu destino – e de sua obra – foi o ostracismo. Hoje, as novas gerações dos citados meios não o conhecem, ou melhor, se o conhecem, é de oitiva que o conhecem, de ouvir que foi ele um reacionário, ou coisa que o valha. Sim, os rótulos são cruéis verdugos. Ou seja, o conhecem por pré-conceito, não por leitura e reflexão próprias. Contudo, a época atual é de ressurreições, boas e ruins. O primeiro a ressuscitar, como primícias de profecias, foi Nelson Rodrigues, também autor polêmico e tido por reacionário (quem rotula essa gente? A partir de que lugar e de quais interesses?), que conseguiu atravessar o túmulo das censuras e se tornar autor meio *pop* em rodas intelectuais. Chegou, agora, a vez de Corção dançar as censuras dos círculos acadêmicos e eclesiais bem pesantes que o sepultaram a mais de sete palmos de fundura? Penso que a comparação com o Nelson não se justifica tão bem, posto que seu meio de atuação foi mais restrito, mais especificamente católico. Porém, Corção vai ressurgindo, aos poucos, como alguém em que se descobrem palavras sãs, de bom senso, autorizadas, ainda que adstritas, em parte, a determinados contextos e sensibilidades existenciais em relação a eles. Mas – para além de contextos e idiossincrasias específicos –, há em Corção uma luz e sabedoria que se mostram independentes de contextos, e que são sinais de estrela polar, de bússola, de norte a nos colocar de pé novamente. Para os que não o conhecem – ou o conhecem “de ouvir dizer”, e mal –, só posso aconselhar sua leitura, a começar pelos seus primeiros e icônicos livros, bem como seus sensíveis artigos na antiga *A Ordem* (tudo isso até cerca de 1965), para depois lutar com seus últimos escritos, já agônicos, após 1965. A leitura atenta de Corção saberá por tê-lo como herdeiro da verve de León Bloy e da fina lucidez de Gilbert Chesterton. Quem sabe que, como Joana D’Arc, condenada às fogueiras políticas e eclesiásticas do passado, não seja também Corção – daqui há mil anos, talvez –, compassivamente compreendido e amado?

específica – são poucas as referências bibliográficas nele² –, ou algo que o valha, mas reflexão sobre o que, penso, deveria ser o próprio fundamento, razão de pesquisar: a questão da verdade. E tanto mais é tema imprescindível quando se debruça sobre a religião – aqui, o catolicismo – e perguntamo-nos: e as verdades cristãs, ainda estão de pé para os seus? Tem gozado de boa saúde?

Então, por que um artigo a refletir sobre o conceito *verdade*? Por duas razões básicas – além de todas as outras possíveis – é que introduzo o assunto – e, de fato, é curta e insuficiente introdução. Primeiramente por uma questão, justamente, relativa à Academia, isto é, os estudos e pesquisas acadêmicos – particularmente naquele campo que nos acostumamos a chamar de ciências humanas – visam alcançar, revelar e sublinhar alguma verdade – ao menos a partir da conceituação de verdade que se seguirá nas linhas adiante?³ Pois, se não for este o objetivo fundamental, então qual a razão do estudo e da pesquisa?

Já a segunda razão é, por óbvio – não seria também por óbvio no caso dos estudos acadêmicos? –, o fato de que as tradições religiosas – catolicismo incluso – costumam creditar como verdades aquilo que transmitem. Portanto, tanto para a Academia e suas pesquisas, como para a religião, o esclarecimento sobre a questão da verdade não só se apresenta útil, como fundamental, mesmo a primeira coisa a ser esclarecida antes de se adentrar em ambos os campos do viver e do saber.

Por fim, é importante saber que o condão, o espírito a nos guiar nas linhas que se seguem é o de Gustavo Corção, embora o presente texto não tenha a pretensão de ser intérprete especializado do pensamento de Corção, mas, de toda forma, não deixa de ser tributário dele. Portanto, não é artigo sobre o pensamento de Corção, mas que coincide, aqui, ali e acolá, com sua visão sobre a religião, em que pese minha própria visão, sem dúvida mais turva e precária do que a do mestre do Cosme Velho, sobre os assuntos presentes neste opúsculo.

² “Nem só de referências bibliográficas viverá o *homo academicus*, mas também de toda reflexão sua que se torna palavra”, poderia ter dito o mestre galileu? Por sorte ele não precisou lidar com a Capes (embora tenha lidado com demônios) e com toda a cultura acadêmica muitas vezes pedante que nos envolve e constrange.

³ Um antropólogo, por exemplo, poderá dizer que para determinada tribo, para este povo e para aquela cultura, aquilo que se crê e se vive é sua verdade, verdade para eles, e que, ao fim e ao cabo, a verdade é sempre contextual, cultural, e, portanto diversa e relativa. Ora bem, de antemão já previno o leitor que não é este conceito de verdade – tão em moda hoje – que aqui se esquadrinha, e que se defende. Portanto, o texto aqui é explicitamente – e com gosto – politicamente incorreto em relação ao nosso *zeitgeist* que foi sendo moldado, aos poucos, desde há uns 700 anos – e desde então não parou de crescer. Para mim não é indiferente – do ponto de vista sobre a verdade, vale dizer, da legitimidade de um costume cultural –, se uma tribo mata crianças que nascem com algum defeito físico, por exemplo, sendo essa sua “verdade”. E, se acreditasse em tal relatividade cultural, ficaria muito feliz em não ter nascido criança com problemas físicos em tal cultura.

Que se atire a primeira pedra...

Há verdades que, para o senso comum, parecem incontestáveis, incontornáveis. Uma pedra, seja de que tamanho for, é uma pedra. Sua composição pode mudar algo – dependendo do seu lugar de origem e de outras características geológicas –, mas, a despeito disso, continuará a ser uma pedra. Embora exista em Almerim, Portugal, uma famosa sopa de pedra – e, alhures, talvez também nossas avós fizessem algo a sorver com este nome –, é certo que pedra não se come. É claro, pode-se comer uma pedra, mas tal costume invulgar requererá estômago também invulgar (além de outras partes do corpo...!).

Há, na pedra, serventias, algumas úteis, outras sabiamente interditas. Pois bem, é a verdade do que é uma pedra que dirá a nós como usá-la, e como não usá-la. É temerário que, por subjetividades nossas, vejamos numa pedra algo que ela não é – por exemplo, uma apetitosa maçã. E se Pedro é sinônimo – nos evangelhos – de pedra, o que vale para Pedro vale para a pedra, e vice-versa, pois:

Digo que Pedro existe; se este juízo de existência é verdadeiro, é porque efetivamente Pedro existe. Digo que Pedro é um animal racional; se digo a verdade, é porque Pedro é efetivamente um ser vivo dotado de razão. Sigamos adiante: digo que uma coisa não pode ser tal e sua contrária; se este princípio é verdadeiro, é porque em efeito cada ser é o ser que é e não outro. (Gilson, 2002, p. 329).

Assim como a pedra, há outros elementos, naturais ou, no caso da religião, também para além do natural, que possuem sua verdade que, em sua consciência, faz-se bem em não contrariar. Têm-se dito que a religião é um caminho, que as religiões são caminhos. Mas caminhos para onde? Até tempos atrás, quando se acreditava que os *entes* possuíam alguma verdade a revelar, era senso comum que um caminho religioso levava a uma verdade religiosa, o que era dizer a uma verdade de fundo, de origem, fundamental, que a tudo sustenta (“porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos” At 17, 28a). E cada caminho religioso advogava, para si, a verdade (ainda que fosse para um povo, uma tribo ou civilização específica em face de seu deus ou deuses). Podia-se crer que o povo vizinho tivesse outro deus com outras regras e outra verdade, mas era *a verdade (ou a mentira, o equívoco, a idolatria) do vizinho* que não era a minha, e ao meu povo, e a mim nele, cabia sacrificar ao deus da regência de minha civilização, a ele obedecer e reconhecer nele a verdade.

Embora o Império Romano – e sua *Pax* – tenha sido um dos primeiros exemplares civilizacionais de uma tolerante *ecumene* de verdades entre povos,

reconhecendo as díspares verdades religiosas de díspares povos que o compunha, mais cedo, entretanto, o judaísmo já havia tornada regra absoluta a crença num só Deus, legando aos outros deuses e às outras verdades (com ou sem aspas) o selo de idolatria e mentira. Profetas deram a vida por tal testemunho, e também os macabeus resistiram quando, à força, a *Pax* romana, em seu ecumenismo, quis entronizar outros deuses, e suas “verdades”, no Templo de Jerusalém.

Na mesma época em que viveram muitos profetas bíblicos, Sidartha Gautama, cognominado o Buda, ensinava, na Índia, a origem do sofrimento e sua superação através do caminho óctoplo. E não consta que ele tenha ensinado, a seus discípulos, uma *opinião*, uma *sugestão*, uma *suspeita*⁴, mas sim uma *verdade* descoberta através de sua iluminação, do seu alegado despertar para a verdade. Daí que um budista que seja, de fato, budista, jamais poderá dizer que o sofrimento, que movimenta a roda das reencarnações, seja causado pelo desapego; ao contrário, todo budista realmente budista confessará, como dogma seu, que o sofrimento advém do apego. E assim o dirá não porque sua subjetividade o descobriu, sua experiência o revelou, ou os ventos da modernidade ou da última moda o esclareceram. Pode até ter tido a experiência, a subjetividade de sentir na sua alma, ou na sua não-alma (*anatman*), tal verdade. Mas, antes ou depois disto, justamente por ser budista, terá tal axioma por verdade porque o Buda o ensinou, e o ensinou não por sutilezas de sua subjetividade, mas porque se creu iluminado, desperto, para dizer, a todos e a todo tempo, uma verdade também iluminada, uma verdade universal, um fato que julgava absoluto⁵. Afinal, o budista também creditará

⁴ “O subjetivismo produz uma profunda inadequação entre a pessoa humana e os objetos. (...) Para os homens de opiniões, a única realidade é o próprio eu. O patrono dos homens dinâmicos modernos foi Descartes e por isso cada um deles hoje formulará sua filosofia assim: ‘Tenho uma opinião, logo existo’. A opinião é o halo do pequeno-burguês; faz-lhe as vezes de inteligência; dá-lhe dignidade; é tudo. E chego inesperadamente à conclusão que Nietzsche foi o poeta épico dos pequeno-burgueses, o bardo dos subchefes de seção, ou, então, o profeta que anunciou o advento tumultuoso de três bilhões de deuses” (Corção, 2017, p. 95). “Três bilhões” era o número aproximado de pessoas no planeta, na altura em que Corção escreveu estas linhas. Atualmente existem mais “deuses”, e com mais poderes de “opinião”.

⁵ “O absoluto não admite meio termo (...). Em relação ao cristianismo, o meio termo que o mundo civilizado descobriu é feito de sentimentos e opiniões, isto é, dispensa a própria realidade de Cristo. Quando alguém descobre que a mensagem de Jesus concorda em alguns pontos com suas próprias opiniões, declara-se católico, mas, para marcar uma distância decente entre essa posição de bem-pensante e a piedade, logo acrescenta que não é praticante (...). E permite supor que o maior favor que um homem pode fazer a Deus é concordar com as consequências cívicas de Seu Verbo. Ora, é bom advertir que quem não pratica [ou não crê para além da opinião] não é católico, não o é no sentido absoluto, como não é casado quem não casou, por mais irrestrita que seja sua simpatia pelo estado conjugal” (Corção, 2017, p. 137-138).

o sofrimento universal daqueles que são e, também, daqueles que não são budistas – cristãos, muçulmanos, ateus e o mais de gente que existe – ao apego, ainda que, na ignorância destes outros crentes e não crentes sobre tal verdade, digam eles outras versões sobre a origem do sofrimento. O budista que seja budista saberá que o não budista também é, como ele, ser humano, e que, embora não seja budista, compartilha com ele a mesma verdade da origem do sofrimento, ainda que o ser humano não budista possa negar, de pés juntos, a tal verdade budista.

Não é à toa que, a seu modo, o budismo também é uma religião missionária, que rompe o atavismo de um povo e se lança ao mundo na ânsia de libertar o ser humano de sua ignorância referente ao sofrimento, pregando o que considera verdades a respeito da superação da dor. A compaixão pelo ser humano, a compaixão que o quer ver liberto, conduz à missionariedade budista que chega a outras fronteiras, e a China taoísta e confucionista, e o Japão xintoísta são testemunhas de uma religião da Índia que lhes chega, e lhes chega por ser missionária, e missionária é por querer levar uma verdade a respeito do ser humano a todos os seres humanos.

O judaísmo também teve tal ímpeto, embora mais tímido e freado por estar constantemente submetido a outros povos e impérios, e finalmente pela grande diáspora após a destruição de Jerusalém. Ainda sim, no norte da África e na Magna Grécia do primeiro século de nossa Era, eram encontrados os convertidos ao judaísmo, quer dizer, ao único Deus e a única Lei e verdade reconhecida pelos judeus.

O Islã, de que não trataremos aqui, tem a mesma verve, a mesma herança. Contudo, o que nos importa aqui é o cristianismo. No cristianismo atual – e aqui, para recorte mais específico, penso no catolicismo –, ou melhor, entre católicos atuais, dentre eles muitos padres, bispos, teólogos e o que mais exista em tal seara, ainda se entende que uma pedra é uma pedra? Que a verdade que envolve uma pedra pode ter serventia para inúmeras realizações – desde as arquitetônicas a levantar catedrais, ou às mais modestas como a de calçar uma mesa, até as indesejadas realizações, como a dos cálculos de vesícula ou de rins –; enfim, que em tudo isto pedra é pedra, e que, embora tão úteis (ou indesejadas), não convêm comê-las? Se Jesus impediu que hipócritas linchassem uma mulher (Jo 8, 1-11), foi porque viu que seus algozes tinham pedras em suas mãos, não flores. Jesus sabia que uma pedra era uma pedra. E ainda que a subjetividade de alguém, na liberdade de sua experiência pessoal, queira dizer que uma pedra é um repolho, pedra continuará sendo, apesar da sacrossanta liberdade de subjetividade de nosso indivíduo pós-moderno. E seu

estômago, por certo, não será assim tão subjetivo no processo de digestão do alegado repolho.

Terá a aventura humana sobre a Terra enlouquecida a tal ponto de negar que há verdades que se querem objetivas e universais, e que aderir a elas tem um quê de bom siso e de sanidade? Ou tudo não passará de nomes arbitrários e convenções sociais, de relatividades históricas e culturais?

Para bom entendedor, meia palavra ba...

“Digo-vos que, se estes (discípulos) se calarem, as próprias pedras clamarão” (Lc 19, 40). Mas estamos em tempos econômicos para tais prodígios, e as pedras, como é da verdade de sua natureza, andam mudas. Mas se as pedras estão em silêncio, os dicionários, por sua vez, são prodigiosos e ávidos a nos falar. Quando falamos “verdade”, sobre o que falamos? Como compreendemos este substantivo com ares de adjetivo? Os dicionários têm a função de acolher o que a tradicional experiência da humanidade com as palavras, e palavras tantas vezes com contornos universais, define para tornar claro um termo lexical, uma palavra tornado conceito, realidade. Já diz a velha Bíblia que “a palavra tem poder” (Pv 18, 21), e as filosofias da linguagem atuais não a desmentem. Mas a definição de certas palavras quer ser mais do que um signo ou convenção social. Há palavras duras, que caem sobre nós independentemente de nós, que quase nos machucam em sua densidade, e nos definem de uma forma inequívoca, a nos absolver ou acusar. Verdade é uma delas; e também realidade. Claro que para certas vagas de linguistas e filosofias modernas e contemporâneas, nada há de sólido, tudo se desmancha no ar, é provisório. Herança do nominalismo, que acode, em origem, toda filosofia e ciência após ele, as formando de um jeito ou de outro em suas antípodas.

É bem verdade (olha ela aqui!) que uma verdade, como dizem, pode depender do ponto de vista, como em um acidente de trânsito, e por certo há variáveis e variações dela. Mas, mesmo no acidente de trânsito, tanto os motoristas envolvidos, como a polícia e os transeuntes que o testemunharam buscam uma verdade, um fato, uma realidade do que aconteceu. Sem a busca de uma verdade sobre as coisas, ou dito melhor, sobre a realidade, não há pessoa, grupo social, povo ou civilização que fique de pé; não entender que haja, em qualquer realidade, sua verdade, é a apoteose do nada, do niilismo que engendra o caos.

Ora bem, quem discordar do que acima foi dito é porque entende que o que se disse não é verdade. Bingo! Não há como fugir, em definitivo, de algum faro, de algum instinto de adesão à verdade, e a própria negação e

discordância do que eu afirmo é dizer que a verdade está em outra parte, em outra percepção sobre o assunto, ou que a verdade do dito não é inteira, o que também pressupõe que almejamos, ainda que inconfessadamente, verdade que seja inteira.

Disto tudo se faz luminoso que a verdade traduz uma realidade, realidade esta certa, verdadeira. Há também os que afirmam – é moda de bem pensantes! – não haver realidade, sendo isto uma construção social, histórica, relativa. Os tempos, de fato, já nem líquidos são, como vaticinou Zygmunt Bauman, mas já gasosos se fazem, em que nada fica em pé. Que não haja realidade ontológica, que apenas exista um fluxo que não se agarra pelo intelecto e que se molde a algo estável, real, já o grego Heráclito de Éfeso o afirmava. Até que a doença que corrói ou o cão que morde mostrem o contrário. Aliás, a morte é o selo de garantia da realidade, mesmo para os que creem na imortalidade da alma. Morrer nos revela a realidade que está aí, para além das relatividades. Pois, até para dizer que o real é relativo, é preciso que haja um real para que se diga dele que é relativo. Portanto, o real se impõe, e o próprio jogo da linguagem o revela, linguagem que também é real. Dizer que a realidade é a ficção que nos define, é dizer que a ficção não se dá sem canteiro de obras, chamado, este, realidade. Barcellos (2020, p. 257), ao intérprete do pensamento de Corção, expõe que:

O fio nominalista da cultura – que tornava imperativo que cada homem fizesse “suas” experiências como se únicas fossem (...) O empirismo se fizera mais que uma teoria do conhecimento; mudara radicalmente o modo de conferir credibilidade, tornando cada indivíduo um editor autônomo de suas verdades.

É verdade que há verdades que são relativas (esta é uma verdade relativa?). Por exemplo: meu amigo pode gostar de jiló, e eu, que tenho a cabeça no lugar, não. Assim, a verdade de um gosto bom, para um, é a verdade de um mal gosto, para outro. Mas, mesmo dentro da subjetividade pessoal do gosto de cada um, é verdade que o jiló sabe bem a meu amigo, como é verdade que sabe mal a mim. Se eu disser que aprecio jiló, estarei mentindo, pois não é essa a verdade de meu gosto. Portanto, mesmo em âmbitos do subjetivo e relativo, verdades são verdades, algo real, conforme a realidade (no caso, conforme a realidade das minhas papilas gustativas e das do meu amigo). Por outro lado, há verdades universais, que independem dos gostos e dos odores agradáveis ou não ao meu amigo e a mim.

A morte, por exemplo, é uma inconveniente verdade universal. Meu amigo ou eu mortos, somos uma e mesma coisa: um corpo sem vida, sem circulação de sangue, sem batimentos cardíacos, em estado de decomposição. E, mesmo nos

casos daqueles corpos que não se decompõem – como alega a Igreja Católica a respeito dos corpos de alguns santos –, fato é que aquela pessoa já não existe naquele corpo. Para aqueles que pretendem que verdades são sempre subjetivas e relativas, aconselho que experimentem morrer para ver – ou, no caso, deixar de ver – que há verdades universais, factuais. Você pode dar diferentes significados para a morte, mas é para um fato de verdade não subjetiva, não relativa, que é a morte, – tirante os que esperam o retorno do rei Dom Sebastião e os que dizem que Elvis não morreu – que podemos variar os significados. Você também pode crer que Jesus venceu a morte e que, nele, também venceremos. Mas para ter vencido a morte, Jesus, antes, teve que morrer, e para termos a esperança da ressurreição também nós temos que morrer, pois a ressurreição é a dos mortos, não a dos vivos. Portanto, a morte, como boa conselheira que é e com quem é prudente não discutir, prova, noves fora, que há verdades universais, incontestáveis, factuais.

Mas a morte não é a única a desfaldar a bandeira da verdade. Também a vida a acena. Estar vivo é não estar morto, e está aí uma verdade daquelas não afeitadas a versões relativas. Você pode dizer: “a vida que fulano leva não é vida”, ou “ele vive uma vida indigna”, e coisas do tipo. Mas aquilo que não é vida é a vida que fulano leva; aquilo que não tem dignidade é a vida dele. É sobre a vida, a verdade de uma pessoa que vive, do que se fala, ainda que essa vida seja uma vida artificial alimentada por aparelhos – como no caso de mortes cerebrais em que o coração ainda funciona –, ou seja, é ainda o contrário de estar morto, frio, em decomposição.

A vida, por sua vez, está cheia de verdades objetivas, tangíveis e universalmente inegáveis, como, por exemplo, a fome. Sempre ouvi dizer que fome é fome em qualquer lugar. A fome de um miserável, de um mendigo que nada tem para comer, é igual no Rio de Janeiro, em Paris, em Londres e em Itaquaquecetuba, e, se prescinde de geografias, também prescinde de tempos e culturas diversas. Sentir fome é uma incômoda verdade, pois contrária ao organismo e às necessidades da manutenção da vida. Claro que há verdades relativas, ou provisórias, em relação à fome: o místico poderá exaltá-la como um sacrifício em favor de uma causa, bem como, também neste caso, poderá ser um ato político (e o ativista, no caso, poderá mesmo usar a fome como metáfora, dando a ela o sentido simbólico de “fome de justiça”, como, aliás, o fez Jesus). Os sentidos – as verdades relativas que dão à fome os que a sentem – podem variar, mas o que não varia é a fome mesma que, objetiva que é e não sanada, leva inevitavelmente ao definhamento do corpo e da vida. Já o defunto, até onde sabemos, não tem fome, pois a fome é uma verdade da vida. Portanto, os dois extremos mais radicais que existem, vida e morte, provam-nos que

há verdades universais irrenunciáveis, primeiramente e fundamentalmente sentidas pelos sentidos e, assim, alçadas ao intelecto e ao senso comum. Ainda em linguagem tomista:

A adequação do intelecto ao real, que define a verdade, se afirma legitimamente em uma doutrina, na qual, refletindo sobre si mesmo, o intelecto se julga capaz de chegar à realidade: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se reflectitur*. (...) É, por conseguinte, a compreensão direta de uma realidade inteligível, por um intelecto servido por uma sensibilidade (Gilson, 2002, p. 334).

O bom e velho pai dos burros

Mas voltemos ao velho pai dos burros. O que os dicionários definem, revelam, sobre verdade e realidade? Consultemos um antigo clássico lusobrasileiro, o “Caldas Aulete”, em sua magnífica edição de 1964, editado em cinco volumes pela Delta. Lá está sobre a verdade: “qualidade pela qual as coisas aparecem tais como são; realidade, exatidão” (Caldas Aulete, 1964, p. 4197). O lexicógrafo continua com muitos exemplos, mas todos a remeter ao básico do acima citado. Muito antigo? Fiquemos com um bem atual, de Cristina Klein. O dicionário publicado pela Rideel afirma que verdade é “1. aquilo que é ou existe com toda a certeza; 2. Realidade, exatidão” (Klein, 2015, p. 548). Talvez seja prudente ouvir um mais universal, o global e popular Larousse Seleções: “identidade de uma representação com a realidade representada; exatidão, autenticidade” (Larousse, 1982, p. 900). Mas no Brasil nada supera os já icônicos Houaiss e Aurélio (este último já tornado sinônimo de dicionário). Ouçamos primeiro o Houaiss, talvez o mais querido das rodas de intelectuais. Esclarece o famoso lexicógrafo que verdade é: “o que está de acordo com o real; exatidão” (Houaiss, 2009, p. 766). E, por sua vez, o Aurélio diz-nos que a verdade é “conformidade com o real; coisa verdadeira; princípio certo” (Aurélio, 2009, p. 812)⁶.

⁶ Um fenômeno interessante visto, digamos, a “olho nu” – e que ainda carece de pesquisa que o prove – é que muitos daqueles recentemente convertidos ao catolicismo – vindos eles de fora do catolicismo ou de um anterior catolicismo apenas nominal –, e que aderem e militam em catolicismo mais intransigente e cioso relativamente ao valor das verdades cristãs e católicas, veem de formações em ciências mais exatas, é dizer, ciências que compreendem o valor da verdade exata para que a ponte não caia, o edifício não vá à ruína e que a criança não troque o B pelo C, a não entender o que lê e a não ser entendida quando fala. Veem-me à mente pessoas vindas da Física, das Engenharias, da Economia, da Administração, das Letras. Mas também do Direito e da Filosofia pré-moderna, cujo ícone é a Escolástica e, nela, Tomás de Aquino, em que a lógica e a definição precisa não deixam dúvidas e não cedem às vagas ideias (no duplo sentido) posteriores filhas do nominalismo.

Límpida aos olhos é a verdade (impossível fugir a ela!) da concordância entre as definições de verdade. Talvez assim seja por ser a ideia de verdade algo límpido para os olhos que veem (Mt 6, 22). Mas dizem os eruditos, que em sua erudição traduzem o senso comum tão desprezado pelos livres pensantes *avant la lettre*: verdade é aquilo que aparece no real, na realidade. Aqui é certo que, nas eras que se insurgem contra o óbvio – tempos são em que não basta saber que uma pedra é uma pedra –, coloca-se aqui nova dificuldade: se a verdade corresponde ao real, o que é a realidade? Já entrevejo o sorriso, cínico ou maroto, dos bem pensantes. Peço socorro, novamente, ao trivial, mas sólido, dicionário, para ver o que me dizem estas sumas da língua corrente. “Realidade: o que existe de verdade, o que é real”, diz o Houaiss (2009, p. 633), ao que o Aurélio (2009, p. 683) faz eco: “aquilo que existe efetivamente, que é real”. Tomemos novo fôlego e perguntemos: e real, o que vem a ser? O Aurélio, incansável, não se melindra em responder: “que existe de fato, verdadeiro” (2009, p. 683), ao que o Houaiss, ele também sempre prestativo, arremata: “que tem existência palpável, concreta; que existe de fato, de verdade” (2009, p. 633). Como salta-nos aos olhos, há aqui um círculo vicioso: verdade é o que é real, realidade é o que é verdade. O Houaiss, talvez mais positivista, inclui, também, a ideia do palpável, deixando menos margem para as verdades metafísicas.

Mas se os dicionários são sumas da língua portuguesa, deixemos que o autor de uma outra suma, contra os gentios, nos diga algo a respeito:

Agora, a regra do governo e a ordenação de todas as coisas que se dirigem para um fim devem ser assumidas deste fim. Assim, cada coisa fica otimamente disposta enquanto se ordena convenientemente para o seu fim, visto ser o fim o bem de cada uma (...). Convém, pois, que o fim último do universo seja o bem do intelecto, que é a verdade. Donde ser a verdade o fim último de todo o universo. Donde, também, convir à sabedoria entregar-se, acima de tudo, à sua consideração (Aquino, 1990, p. 20 [I,2]).

Dos conceitos consagrados pelo léxico – e da finalidade última do conhecimento e da sabedoria, emanada pela pena do Aquinate –, rumemos a exemplos práticos que os ilustrem. Convoquemos, portanto, a Sra. Educação. A Educação também chama para sua finalidade o *eureka* da verdade. Isto é, tem como objetivo (ou tinha, será?) provar uma verdade e fazer com que os educandos a ela adiram, a incorporem em suas ideias, técnicas e vida. Pensemos na educação para a engenharia: o indivíduo quer ser engenheiro e, como previsto, se matricula em um curso de engenharia. Nele aprenderá a projetar pontes e edifícios. Pois bem, para que a ponte não caia, e para que o

edifício se sustente, terá que descobrir, para cada ponte e para cada edifício – relativamente às suas específicas extensão, peso, altura, material – o cálculo *exato*, é dizer, *verdadeiro* para que seu nome de engenheiro seja preservado, bem como as vidas que passarão por sobre a ponte ou que residirão no edifício. Um cálculo que não seja verdadeiro em relação às especificidades de sua obra revelará uma trágica mentira: a ponte e o edifício não eram, de fato, uma ponte ou edifício, mas arremedo deles, factoides. A engenharia, o engenheiro e quem de seu trabalho se beneficia, dependem inteiramente, da verdade.

Alfabetizar alguém carece, igualmente, da verdade. Se foneticamente reproduzo o som da letra B (cingida de alguma vogal) para ilustrar o som da letra C (casada à mesma vogal), o alfabetizando estará em apuros por não ter a verdade de um som agregado ao seu devido signo. É bem verdade (olha ela aqui novamente, a dizer-se essencial), que o som ou uso de uma letra ou vocábulo pode diferir de uma língua para outra. Mas para sempre haverá uma verdade irrenunciável para a alfabetização em cada língua específica. E a verdade de uma língua não poderá ser confundida com a verdade de outra. As verdades são sempre unas, inteiras, ou não são verdades, mas relatividades.

Há verdades provisórias (na ciência e nas relações sociais, por exemplo). Mas se dizemos que há verdades provisórias, é porque, por lógica, admitimos que, em contraste a elas, há verdades não provisórias, definitivas, que não dependem do tempo, das circunstâncias, e muito menos de subjetividades e experiências, estas duas palavrinhas alçadas, nos tempos que correm, a divindades.

Jesus disse, certa vez, algo que, a meu ver, é de uma sabedoria divina (como, aliás, não poderia deixar de ser...). Disse que se não nos tornarmos como crianças, estaremos incapazes de receber o reino de Deus, ou de enxergá-lo (Mt 18, 3-5). Entre muito do que pode ser garimpado nesse dito do galileu, quero destacar aqui uma paráfrase: se não retornarmos ao senso comum, não poderemos receber o bom senso. Gustavo Corção, que via muito além do que seus detratores compreendiam, escreveu que:

nós outros, engenheiros ou pescadores, sabemos assim, por várias vias, que o homem deve ser dócil e obediente à realidade das coisas. O ‘intelectual’, ao contrário, é aquele refinadíssimo indivíduo que acha certa vulgaridade no real, e por isso prefere pensar a conhecer, isto é, prefere jogar com os entes de razão que ele mesmo fabrica ou compõe. (...) parece-me que nunca é demasiado insistir no valor que tem o bom senso para a mais alta vida do espírito (Corção, 2019, p. 30).

E mais:

Comecei por dizer comigo mesmo, repetindo as palavras do bom inglês, que é mais extraordinário ter um nariz do que ter um nariz extraordinário. No meu tempo de colégio, quando me interessava a astronomia, eu tirava uma grande satisfação do fato de distinguir a olho nu as estrelas de sexta grandeza. Via também, com certa nitidez, a duplicação de alfa do Centauro. E gabava-me de ter uma acuidade visual fora do comum. Tinha um olhar extraordinário, mas ainda não sabia que a coisa mais extraordinária era ter olhos. Espantava-me com os adjetivos, deixando de me espantar com os substantivos (Corção, 2018, p. 275).

Pois bem, fazendo o tema de casa com minha filha mais nova, de sete anos, se nos deparou, no seu livro de atividades, a imagem de uma mariposa, bela, com suas asas abertas. O desafio era fazer a opção pela legenda que corretamente descrevia o bicho. A primeira legenda, logo descartada por minha filha, enunciava: “a mariposa tem apenas uma asa e é um animal selvagem”. Claro estava que tal legenda não se adequava à foto que víamos, e, portanto estava errada, sendo correta a que dissesse que o animal tinha mais de uma asa. Pois bem, aqui está a verdade do senso comum, nua e crua como se nos mostra. Eu poderia – e ela também – em piruetas de pensamento e de arrogância intelectual, dizer que não é bem assim, que a mariposa tinha, de fato, uma asa, ou nenhuma, apesar da imagem. Diria que entre eu e a imagem há níveis de percepção assim e assim, que a imagem é um universo holográfico que depende de minha situação posicional e experiencial ao enxergá-la, e que para a mariposa não faz sentido a questão de asas, já que ela não pensa e não se vê, e que afirmar que a mariposa tem mais de uma asa é um *constructo* humano a partir de subjetivas percepções do que seja uma asa, etc, etc, etc *ad nauseam*. Parece estranho, mas é algo assim que a *intelligentsia* iluminada dos modernos e pós alguma coisa cultiva o trato da verdade: não há verdades, tudo é *constructo* humano que depende disto ou daquilo, da história, da sociedade, da experiência de cada um, e, portanto, cada um com a sua verdade que é só sua, pois não há verdade de fato, não há o real, não há universais, tudo é miragem, tudo sou eu, a sociedade, a ideologia e mais o que for. Jesus tinha razão: é preciso voltar a ser criança para ter o bom senso do senso comum de ver o que é como é. As crianças, louvadas pelo nazareno, sabem que a imagem mostra mais de uma asa, e sabem qual legenda é falsa e qual verdadeira. Coisa que muito marmanjão com três PhDs não sabe, ou não quer saber.

A verdade da religião

Se existem verdades físicas, naturais, haveria também as metafísicas, sobrenaturais? É o que religiões advogam. Claro, tais verdades, como a verdade física da morte, não são constatáveis pela medicina e pela falta de interação conosco de um corpo sem vida, nem são apresentáveis pela química, física e geologia, como no caso das pedras. As verdades religiosas, sejam elas as verdades do budismo a respeito da origem e da superação do sofrimento, sejam as do kardecismo sobre a reencarnação e mediunidade, sejam as do catolicismo, como a imaculada conceição de Maria e o perdão divino oferecido pelo sacramento da reconciliação, não dependem, *a priori*, da medicina ou da geologia, mas de uma volição ou condição chamada de fé.

Mas a fé religiosa, ao contrário do que muitos pensam, não é somente um sentimento – como o queria Friedrich Schleiermacher e Paul Tillich (o que me toca em meus sentimentos, do que me sinto dependente ou o que se me mostra com sentido de experiência absoluta para a minha vida) –, embora o sentimento também possa estar – e geralmente está – envolvido com a fé, e por vezes se confunde com ela. Para o adepto de uma religião, crer não é uma opção ou volição simplesmente sentimental, mas carrega como seu pressuposto a adesão da razão – até onde ela pode ir – a determinadas verdades, e isto como condição *sine qua non* para se dizer que tem fé. E crer no todo, no atacado, não no varejo das opções. Ao menos este é o quadro pintado como deveria ser, ainda que nem sempre, na prática, assim seja.

O que se nota hoje é que muitos aderentes a uma religião já não creem em grande parte do que sua religião professa. Que tal seja frequente entre os leigos, entre as massas, que têm pouca formação religiosa e mesmo pouco interesse, ou interesse ocasional, pela religião em que estão inseridos por tradição familiar ou contextual, ainda dá-se bons e grandes descontos. Não discuto, aqui, sobre a pessoa “comum” das religiões, inserida nelas por certo atavismo social e existencial. Tal questão a discuti, de certa forma, em outro lugar⁷. O que se caracteriza, entretanto, estranho⁸, é que representantes oficiais de religiões – e

⁷ *O avesso da História: abordar a religião a partir de seus usuários*. Revista de Ciências Humanas (Viçosa, Universidade Federal de Viçosa), v. 3, p. 103-114, 2003, e em *A (re)significação da religião no cotidiano: novos enfoques para uma antiga prática*. Fragmentos de Cultura (Goiânia, PUC Goiás), v. 14, p. 1811-1831, 2004, e em *Fé, Cultura e Norma Eclesiástica: a gênese da Igreja Luterana no Brasil entre a organização popular e tutela eclesiástica*. Fragmentos de Cultura (Goiânia, PUC Goiás), v. 16, p. 593-607, 2006, como também em *Visões do Além. Relatos de aparições e mensagens de mortos: A fé além dos muros eclesiásticos*. Rhema (Juiz de Fora, Seminário Santo Antônio), v. 11, p. 113-133, 2005.

⁸ Há, certamente, aqueles que veem aqui uma impostura, deslealdade, trapaça. Eu prefiro apenas manifestar um estranhamento, posto que não sou juiz de consciências alheias, e só Deus conhece os corações e as razões de cada coração (1 Sm 16, 7; Jr 17, 10; Sl 44, 21; Sl 139, 23; Mt 13, 24-30).

aqui me atenho apenas ao catolicismo – não creiam, muitas vezes, que várias das verdades professadas por sua religião sejam, de fato, verdadeiras, ou não sejam verdadeiras daquela forma transmitida pela tradição e magistério, podendo haver livres interpretações sobre elas que, ao fim e ao cabo, com boas ou más intenções, acabam por não redundarem nas verdades tais quais eram antes de suas libertárias reinterpretções. E a pergunta que não cala, aqui, é: se já não se crê, por que continuar a estar naquela religião; mais, a ser o rosto oficial daquela fé que não mais se tem de fato, mas somente em aparência?

A fé na verdade, e a verdade da fé

No âmbito da religião a questão da verdade, ao mesmo tempo em que pode ganhar contornos mais complexos, aufere também contornos mais absolutos, se é que assim podemos dizer. Se a verdade de uma pedra é verdade para o chinês, o haitiano, o angolano, o colombiano e o islandês – independentemente dos tempos, da cultura, dos contextos –, pois uma pedrada na cabeça do chinês do século VI a.C. poderá causar danos semelhantes a uma pedrada na cabeça do islandês de 2024 d.C.⁹, – a questão da verdade religiosa quer ser, por suposto, similar – e talvez ainda mais do que isso – à verdade das pedradas no mundo, desde a que Davi desferiu em Golias, até as das intifadas palestinas atuais. Ou seja, atinja o filisteu ou o hebreu, dá o mesmo gallo na cabeça de quem a sofre.

O que, como é óbvio, difere a verdade religiosa das demais verdades da natureza é a origem ou os modos, empíricos ou não, de se chegar a ela, de demonstrá-la ou se sabê-la. Enquanto as verdades empíricas ou naturais são observáveis através das próprias estruturas da natureza – com ou sem instrumentos que as revelem, conforme cada caso –, as verdades religiosas têm sua origem em uma revelação ou em uma iluminação reveladora. Como aqui o nosso alvo é o cristianismo católico, fiquemos mais substancialmente com a primeira acepção, isto é, a revelação que, de uma forma ou de outra, vem de fora, ou para não deixar um ex-católico de fora da conversa, *extra nos* (Lutero). Mas como provar com aparelhos ou cálculos, em laboratórios, ou mesmo com a observação da natureza, que uma revelação ou uma verdade religiosa considerada revelada – como a concepção virginal de Jesus – é de fato verdade, e verdade porque revelada do alto? Bem, primeiramente alguns pressupostos, também não prováveis (apesar do esforço do Doutor Angélico em suas cinco

⁹ Particularmente se a pedra for do mesmo tamanho, peso, e atirada à mesma distância e com a mesma força, afinal, a verdade da física também independe das Eras e das culturas.

vias), devem ser considerados, o mais óbvio o da existência de Deus, com tudo o que a teologia cristã lhe atribui para que seja Deus. Depois, contrariamente aos deístas, ter por certo que este Deus se manifesta, ou se manifestou, a pessoas, povo e instituição (Igreja). E terceiro, que tal Deus não mente ou engana, e que tais revelações transmitem verdades que podem coincidir com a natureza – como o quer o catolicismo ao invocar a chamada lei natural, que seria observável e clara à natureza humana e à sua capacidade de observação e compreensão racional –, ou não coincidir com nosso conhecimento natural, sendo verdades, no caso, originadas de revelação sobrenatural, isto é, para além da nossa capacidade de observação ou de perfeita e total compreensão racional. E é aqui que quero chegar. Tais verdades, bem como sua origem, exigem um critério que a ciência e a simples observação da natureza não nos podem completamente – ou de todo modo – oferecer. Este critério tem por seu nome fé. E mesmo a fé exige, para ela, a fé de que a fé é um critério válido.

Para o cristianismo – e aqui não nos interessa toda a história e as controvérsias e sutilezas da questão –, a fé, ao fim e ao cabo, é um dom de Deus, isto é, um elemento que Deus doa livremente a nós, ou a quem Ele quer (também não historiemos, aqui, esse vespeiro de sutilezas teológicas). Muito mal comparando, podemos dizer que há pessoas que têm um “dom” (ou capacidade) inato para matemática e cálculos, enquanto a outros falta tal capacidade (por melhores professores que tenham ou por mais que se exercitem com os números). Ou seja, os critérios intelectuais necessários para a compreensão da matemática estão, mesmo involuntariamente, assentes a uns, e ausentes a outros. Exemplos similares poderiam se multiplicar para outras áreas do conhecimento e das vivências – como o caso do “ouvido musical” –, mas como eu não tenho o dom da matemática, fico com a economia deste exemplo que parece ser suficiente. Assim a fé acaba por ser o critério para legitimação de uma verdade considerada revelada ou religiosa. E, neste caso, a fé não é um critério subjetivo de entendimento, mas objetivo enquanto adere como certas e legítimas as verdades religiosas de uma religião. Um camponês analfabeto e um erudito teólogo podem crer igualmente, objetivamente, que Jesus é o redentor de suas vidas. O que diferirá na fé entre ambos, portanto, não é seu elemento formal e objetivo, mas o nível de compreensão – e de vivência – da mesma verdade professada pela fé.

Mas o que é a fé para o cristianismo? Aqui não adianta muito recorrer a dicionários, posto que geralmente eles oferecem definição de fé menos específica e mais geral. Mas a Bíblia oferece-nos, em um único versículo seu, uma síntese clara do que é a fé cristã: “Ora, a fé é o firme fundamento das

coisas que se esperam e a prova das coisas que se não veem” (Hb 11, 1). Basta saber, portanto, que, para o cristão – e para as verdades que ele crê –, a fé, como critério de reconhecimento e adesão a tais verdades tidas por legítimas, quer dizer, verdadeiras, digo, a fé é um fundamento (critério firme, portanto, e vejam lá o que os dicionários entendem por “fundamento”) de coisas (*res*, portanto não abstrações, mas coisas, realidades) que se esperam (não está aqui à minha frente, mas existem, são coisas, como a carta ou a encomenda que me enviaram e que aguardo que cheguem); e é a fé “prova” (reparem bem na palavra) destas coisas que se não veem para nossa natureza humana. Prova, meus caros! Qual a prova? A própria fé. Eis aqui um círculo vicioso, como se diz, mas de bom vício. A própria fé é tida, conceituada, como prova de si e para as coisas que se lhe aderem.

Imagino, aqui, o riso do cientista da ciência positiva. Dirá ele que prova é o que se pode atestar por meio de experimentos empíricos e repetíveis. Ora bem, mas as provas da ciência positiva não são provisórias? A falseabilidade de uma experiência não é pressuposto de toda boa ciência que não se fecha em possíveis ideologias? Portanto, se para a ciência positiva a prova de hoje pode ser a desprova (perdoem o neologismo), ou o equívoco, quiçá a mentira de amanhã, então caberia ao nobre cientista positivista compreender que sua prova tem limites presumíveis, e que o que lhe cabe, se honesto for, é compreender e admitir que a tal prova que é a fé, ela mesma, difere de sua prova positiva por questão de método e, principalmente, origem, e *não necessariamente* de legitimação daquilo que se reconhece como uma verdade.

De qualquer forma, não cabe aqui fazer exegese pormenorizada do versículo bíblico em questão, bem como abrir discussão sobre as intermináveis controvérsias entre a ciência positiva moderna e a fé religiosa. Eu apenas quis aqui destacar, por necessário, que diferentemente das verdades naturais, as verdades religiosas, ou certas verdades religiosas pressupõem outro instrumento de verificação do mundo, instrumento chamado fé a legitimar as verdades a que se adere no cristianismo¹⁰.

Se a fé revela verdades no âmbito da religião, precisamos perguntar ao livro das verdades de fé o que ele entende por verdades de fé. Aqui a seara é abundante, e faremos colheita rápida e, claro, insuficiente.

¹⁰ O que, evidente, se distingue de um “passe de mágica”, pois a fé apresenta à razão paradoxos que, tautologicamente, só são apreensíveis nos limites da própria fé. Assim, “preciso engolir o meu Criador, preciso tê-lo no sangue. O senhor dirá que é fácil, porque Ele se tornou Carne para ser comida; mas eu lhe responderei que antes preciso engolir essa palavra que me parece indigesta...” (Corção, 2018, p. 260). A fé também é luta...

Primeiramente é preciso uma advertência. Uma verdade religiosa, ou adquirida por fé, não se contrapõe a verdades não religiosas. O que quero dizer? Dou o nome aqui de verdades “religiosas” porque o mundo moderno separou religião e vida civil, secular, contrapondo uma a outra. Nas sociedades pré-modernas não havia – *grosso modo* – tal distinção entre mundo secular, civil, e mundo religioso. O mundo, a sociedade, era, por assim dizer, integral, sem artificiais separações, e o que hoje chamamos de verdades religiosas eram, então, simplesmente verdades, posto que a fé e Deus (ou os deuses) era algo natural, evidente, e portanto a lei – a verdade – de Deus era a óbvia verdade de todos, ao menos em teoria. A verdade da religião era a verdade do mundo, e ponto. A modernidade, e a ciência moderna, é que diferenciam o âmbito religioso do civil e secular, algo que, claro, não historiaremos aqui, atendo-nos apenas a dizer a questão básica.

Então, o que se entende por verdade “religiosa”?

Começemos pelos salmos, afinal, *lex orandi, lex credendi*. “Tu me remiste, Senhor Deus da verdade” (Sl 31, 5). Primeiro, por óbvio, se diz que Deus é da verdade, Ele mesmo a verdade e fonte dela. Portanto, toda verdade tem origem em Deus, pois Deus é a verdade na sua integralidade, como reconhece o profeta Jeremias: “Mas o Senhor Deus é a verdade” (Jr 10, 10). Esse “mas” está em contraposição, aqui, aos outros deuses, considerados mentira, ídolos, engodo, não verdade. O Antigo Testamento, ainda, nos revela que “adorei ao Senhor (...) que me havia encaminhado pelo caminho da verdade” (Gn 24, 48). O servo de Abraão nos diz que não só Deus – o Deus da revelação bíblica, no caso – é verdade, mas que Ele também introduz aqueles que nele creem nos caminhos da verdade, daquilo que é verdadeiro. Enfim, “Deus é a verdade (...) justo e reto é” (Dt 32, 4). Sendo Deus a verdade, é Ele, por evidência, reto, verdadeiro e justo. O que Ele faz é a verdade: “todas as suas obras são verdade” (Dn 4, 37). Assim, o salmista suplica que Deus ouça sua oração “segundo a tua verdade” (Sl 143, 1), isto é, não segundo a verdade ou desejo do salmista – pois não temos ou sabemos plenamente a verdade e o certo –, mas Deus sim, sendo a verdade, é chamado para fazê-la valer na vida do salmista.

Agora migremos para o Novo Testamento, em que o apóstolo João é quem nos dá o tom mais alto. Primeiro nos diz ele “Mas quando vier aquele Espírito de verdade, ele vos guiará em toda a verdade” (Jo 16, 13). Como se depreende, as verdades ditas religiosas, ao contrário das apenas naturais e acessíveis aos sentidos e ao intelecto (como a verdade da pedra), são inspiradas, dependentes, para que sejam “patentes”, de sua própria origem, Deus. Se o critério para o reconhecimento da legitimidade da verdade, ou seja, a verdade da verdade dita religiosa (perdoem as tautologias) é a fé, o critério

da fé – no caso a cristã – é o próprio objeto da fé, Deus. E, para a compreensão cristã – ou, dito de outro modo, para a verdade cristã –, o próprio Deus é que conduz à verdade. Por isso, assim como atestado pelo Antigo Testamento, a verdade é um caminho que se está e percorre: “Como tu andas na verdade” (3Jo, 3). A metáfora do caminho é boa, pois se há caminhos que podem ser convergentes para um mesmo destino – conquanto apresentem distâncias e desafios diferentes entre eles¹¹ –, há também a perspectiva de que há um único caminho e, ao que me parece, é nesta perspectiva que a Bíblia aposta.

Mas que caminho singular, único, seria esse? “Disse-lhes Jesus: eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6). Para o cristianismo esse caminho, que é verdade, essa verdade, que é caminho, tem o nome de Jesus. Portanto, se ele é a verdade e o verdadeiro caminho, as outras verdades e os outros caminhos religiosos seriam falsos, equivocados? Bem, o texto diz o que diz. Claro que isso fere nosso sentimento moderno aberto à pluralidade e à tolerância. Mas a verdade da pedra também pode ferir nossos pés, mesmo que tenhamos por verdadeiro que, ao pisar em uma pedra, estejamos pisando em algodão. E não é à toa que Jesus disse a um espantado Pedro que se recusava a enxergar o caminho de seu Senhor: “Arreda, Satanás! Tu és para mim pedra de tropeço, porque não cogitas das coisas de Deus, e sim das dos homens” (Mt 16, 23)¹². E ainda: “Eis que ponho em Sião a pedra principal da esquina, eleita e preciosa; e quem nela crer não será confundido. E assim para vós, os que credes, é preciosa, mas, para os rebeldes (...) uma pedra de tropeço e rocha de escândalo, para aqueles que tropeçam na palavra, sendo desobedientes” (1 Pe 2, 6-8). De

¹¹ Na ciência da religião e na teologia, as ênfases disciplinares do diálogo inter-religioso apostam, muitas vezes, na perspectiva de que os diferentes “caminhos” religiosos podem ser, cada um à sua maneira e guardadas as devidas proporções de diferenças, caminhos para um mesmo objeto ou objetivo sagrado (aqui o termo “sagrado” encaixa melhor do que o do Deus bíblico). Não vou entrar aqui a refletir sobre a questão, já apresentada por mim em outro lugar (*Ampliando os Horizontes de Deus: a cristologia pluralista de John Hick*. Fragmentos de Cultura (Goiânia, PUC Goiás), v. 17, p. 609-627, 2007). Apenas anoto que, na perspectiva da fé bíblica – ainda que ela possa apresentar pluralidades –, me parece evidente que desde os patriarcas, passando pelos profetas, e chegando a Jesus e, depois, aos apóstolos, não se vislumbra a ideia de que há vários caminhos para Deus, muito pelo contrário, posto que os demais caminhos que fogem à lei mosaica e, no Novo Testamento, à pessoa de Jesus, e ao testemunho dos apóstolos, são tidos por caminhos de idolatria, falsidade e engano, ou mesmo demoníacos.

¹² “A luz não nasce da discussão. Santo Ambrósio disse que o pecado entrou no mundo porque Eva discutiu o Verbo Eterno e dialogou com o tentador. Há também no evangelho de São Mateus uma passagem que sempre me surpreendera: Simão Pedro tenta discutir a Paixão do Senhor e ouve uma palavra terrível – *Vade retro, Satana!* A resposta parecia-me desproporcionada, irritada, porque afinal de contas Pedro tinha falado no próprio interesse do Senhor Jesus, tentando poupar o seu sangue. Mas agora vejo que Simão Pedro estava fazendo dialética diante da Paixão. Mais tarde o mesmo Pedro quererá discutir o Lava-pés, e é novamente advertido que não terá parte no Reino se insistir em suas opiniões pessoais” (Corção, 2017, p. 224).

fato, Jesus é escandaloso, em muitos sentidos. Também esta verdade, que ele diz ser, é verdade escandalosa para toda a sensibilidade e pensamento modernos, e também escândalo para a ciência da religião e, incrivelmente, hoje também é escândalo para muita teologia por aí. Porém, como magistralmente disse Gilbert Chesterton – a quem cito de memória –: “a Igreja Católica é a única coisa que poupa ao homem a degradante servidão de ser um filho de seu tempo”¹³. Sim, a verdade cristã se crê independente de tempos e contextos naquilo que lhe é essencial, é dizer, naquilo que é sua pedra da esquina, angular. Talvez seja por isso que Jesus disse “e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8, 32), isto é, libertará também das mentalidades ou sensibilidades de ontem, de hoje, ou de amanhã em suas diversidades e constantes mutabilidades. Afinal, o que – ou quem – prova ser verdade que as sensibilidades e entendimentos modernos são melhores ou mais verdadeiros dos que os de ontem e anteontem? Talvez por isso esteja dito que “Jesus é o mesmo ontem, e hoje, e eternamente” (Hb 13, 18).

Tomás de Aquino, ainda logo no início de sua *Suma Contra os Gentios* (1990, p. 28, [I,3], em que introduz a questão da verdade, mostra-nos, enfim, de que tipo é a verdade cristã e qual a sua origem, pois:

Justamente para a manifestação da verdade é que a sabedoria divina encarnada veio ao mundo, como bem o afirma São João: “Eu aqui nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade” (Jo 18, 37). (...) Não porém de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a origem de toda a verdade, isto é, a que pertence ao primeiro princípio do ser e de todas as coisas.

A JMJ e Dom Américo: um *tipo ideal* da Igreja atual?¹⁴

O que quis dizer com tudo o que disse até aqui? Que assim como há verdades provisórias, circunstanciais a um determinado tempo, a uma cultura, a subjetividades e passíveis de mudanças, e que podem ter sido verdades em determinada época ou cultura, mas que não necessariamente o serão em

¹³ Aliás, o genial e lúcido Chesterton é autor incontornável para a discussão aqui apresentada. No mais: “Os homens burgueses, que vivem dum palpitação sincrético e piramidal, aceitam desordenadamente todas as mensagens do mundo, desde que sejam modernas (...) riem-se do antes, adoram o depois” (Corção, 2017, p. 202).

¹⁴ Para Max Weber, “tipo ideal é um modelo abstrato que, quando usado como padrão de comparação, permite-nos observar aspectos do mundo real de uma forma mais clara e mais sistemática (...) fornece-nos pontos de comparação a partir dos quais podemos fazer nossas observações. Comparando o tipo ideal de socialismo com sociedades socialistas concretas, por exemplo, podemos pôr em destaque suas características, ao notar como elas se ajustam ou se afastam do tipo ideal. (...) É importante notar que tipos ideais são ideais apenas no sentido em que são puros e abstratos, não no sentido mais comum de serem desejáveis ou bons” (Johnson, 1997, p. 416-417).

outra cultura, ou na mesma cultura em outra época, há também verdades que não dependem dos tempos, contextos históricos, culturas. Assim, uma pedra é uma pedra independentemente de épocas e culturas. Claro está que o que determinada cultura em determinada época pode fazer com uma pedra é diferente, plural, e não há verdades estabelecidas com o que se pode fazer com uma pedra, embora que, seja lá o que cada cultura em seu tempo faça dela – um material para construção, uma obra de arte ou um artefato sagrado na *kaaba* –, pedra ela não deixará de ser em suas características geológicas específicas. Portanto, as culturas e subjetividades humanas podem ver, em uma pedra, desde um sinal dos passados tempos edênicos (como na pedra da *kaaba*), até um sinal de memória e de esperança dos vindouros tempos da ressurreição, como no caso da *matsevá* judaica. Os significados – verdades provisórias, posto que culturais – mudam a respeito da pedra, mas a verdade essencial de que uma pedra é uma pedra permanece tal qual a pedra.

Por outro lado tentei demonstrar que, para a religião – e, no nosso caso específico, para o cristianismo católico –, assim como existem verdades provisórias, ainda que possam ser bastante importantes e úteis mesmo fora de seu nascedouro cultural histórico – a língua da liturgia, a disciplina eclesíastica do clero, a barba do capuchinho, o hábito do dominicano, a antecedência do jejum antes da comunhão eucarística –, há, também, verdades não móveis, artigos não provisórios, que as religiões – e no nosso caso o catolicismo – entendem como suas medulas, seu sangue, aquilo pelo qual a Igreja – a fé, a religião – fica de pé ou cai (*stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia*). Ou seja, é pegar ou largar. Como já disse antes, um budista que não acreditasse piamente que o sofrimento é causado pelo apego e pelo desejo, não seria, de fato, budista, ainda que se intitulasse como tal. Já a cor açafrão ou não do hábito monástico budista é verdade relativa, provisória, cultural, e um monge budista que use hábito de cor verde com bolinhas grenás não deixa de ser budista por isso. Mas não quanto ao artigo sobre o sofrimento e sua origem, pois nele, em tê-lo como verdade absoluta – e viver segundo ela –, depende a honestidade de, de fato, ser budista a quem assim se denomina.

Pois bem, para o cristianismo não é diferente. Um cristão que não professe, com honestidade e fé sincera, todos os artigos do símbolo dos apóstolos, é um cristão *stricto sensu* naquilo que concerne à doutrina da fé?¹⁵

¹⁵ E a pergunta é: existe cristão *lato sensu*? Melhor: é legítimo, honesto, que se confira graus variados de adesão às ditas verdades cristãs e, a partir daí, se faça uma régua a medir o grau de cristianismo do sujeito? É possível – em discussão paralela a esta, e a prescindir de possíveis lobisomens, *franksteins* e minotauros – dizer que se pode medir o grau de humanidade – do ponto de vista genético e biológico – de um ser humano? Acho que não, embora os nazistas, talvez, discordassem.

Não entro aqui em todas as discussões teológicas daqueles que defendem – inclusive recorrendo à Bíblia – que as obras, mais do que a fé de adesão às doutrinas, são o que fazem o cristão. É verdade que Tiago, por exemplo, afirma que:

Assim também a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma. Mas dirá alguém: Tu tens a fé, e eu tenho as obras; mostra-me a tua fé sem as tuas obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. Tu crês que há um só Deus? Fazes bem; também os demônios o creem e estremecem. Mas, ó homem vão, queres tu saber que a fé sem as obras é morta? Porventura Abraão, o nosso pai, não foi justificado pelas obras, quando ofereceu sobre o altar o seu filho Isaque? Bem vês que a fé cooperou com as suas obras e que, pelas obras, a fé foi aperfeiçoada, e cumpriu-se a Escritura, que diz: E creu Abraão em Deus, e foi-lhe isso imputado como justiça, e foi chamado o amigo de Deus. Vedes, então, que o homem é justificado pelas obras e não somente pela fé. E de igual modo Raabe, a meretriz, não foi também justificada pelas obras, quando recolheu os emissários e os despediu por outro caminho? Porque, assim como o corpo sem o espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta (Tg 2, 17-26).

Contudo, aqui não há contraposição entre fé e obras, mas complementação¹⁶. A fé não é dispensada, mas é provada pelas obras. Crer sem obras é fé demoníaca, ou farisaica¹⁷. Obras sem fé são filantropia, não cristianismo. Fé sem obras é farisaísmo, não cristianismo¹⁸. A questão é que a fé leva às obras – ou deve levar, se for fé honesta –, embora que a recíproca não seja verdadeira, ou seja, não necessariamente as obras levam à fé. Mas a fé “depende” das obras como a árvore “depende” dos frutos que dá: uma macieira pode não estar frutificando maçãs – por um motivo qualquer –, mas é geneticamente próprio da macieira frutificar maçãs, não uvas, ainda que esteja seca ou com parasitas que a impeçam de frutificar. *A fé enquanto adesão racional e de vontade* às verdades básicas do cristianismo tem já o DNA de bons frutos, ainda que, por conta de parasitas, da terra ou do além, esteja ela

¹⁶ Se “obras” podem ser traduzidas como amor/caridade cristã, as mais belas páginas que jamais havia eu lido sobre o que é o amor/caridade cristão estão no livro de Corção, *A descoberta do outro*, mais especificamente no capítulo *A maior das três*.

¹⁷ A respeito disso, ver a excelente obra de Fabrice Hadjad, *A fé dos demônios, ou a superação do ateísmo*. Campinas: Vide Editorial, 2018.

¹⁸ É triste que o termo “farisaísmo” tenha se tornado sinônimo de fingimento, hipocrisia e incoerência. Mas o fato é que se tornou assim. Contudo, para uma apreciação mais justa sobre o farisaísmo – e de Jesus em relação a ele –, ver Leonard Swidler, *Ieshua: Jesus histórico, cristologia -ecumenismo*. São Paulo: Paulinas, 1993.

infértil em frutificar, ou seja, ainda que ela não se mostre, na vida, na obra, como deve ser. É a tal fé “morta sem obras”, como diz Tiago, mas não diz ele que deixa de ser fé, mas que é fé defunta por não frutificar. Para um cristão “as obras aperfeiçoam a fé”, como diz o texto, mas é a fé a origem das obras que a aperfeiçoam, vinculadas à fé que são feitas. Portanto, a fé, sim senhor, é o que faz, *a priori*, o cristão, mesmo o cristão defunto por não ter obras.

Voltemos à vaca fria: há verdades, para o católico, das quais depende seu ser ou não ser católico. Posso não gostar – quem sabe detestar – do dogma da infalibilidade papal em assuntos de fé e moral em seu magistério desde a cátedra. Mas se não tenho a boa vontade sincera de colocar minha vontade, se sou católico, e minha inteligência em favor, em direção a aderir este dogma como parte irrenunciável de minha fé, serei ainda católico *tout court* ou “católico” entre aspas? Ou, dito de outra forma: é possível ser católico à minha maneira, e escolher, tal qual *self service*, o que me apraz e o que rejeito para ser católico? Não sejamos ingênuos: quase (?) todos nós somos assim, uns mais, outros menos. E, de certa forma, a autonomia das vontades e da razão humana sempre o fizeram deste modo, embora tal cultura da seletividade tenha ganhado contornos jamais vistos em nossa época. Mas a pergunta não é se é ou não é assim. A pergunta é: deve ser assim? Mais, pois a pergunta fundamental é: é honesto que assim seja? Não há aqui uma mentira, ou melhor, desonestidade de fundo que todos carregamos?¹⁹ Se eu digo que fulana é minha mãe, estou a dizer que tenho seu DNA. Posso, em matérias de subjetividade, de verdades provisórias advindas de minha individualidade e autonomia (pois não sou minha mãe), ser bastante diferente dela. Mas não posso negar o DNA, ou seja, pelo DNA não posso negar que sou seu filho, e minhas características biológicas, genéticas, mesmo físicas são apenas o lado mais visível de tal filiação. Ora bem, que o papa use sapatos vermelhos ou pretos, não é DNA da fé cristã, mas que exista um dogma, uma fé estabelecida – mesmo que definida tardiamente – de que o papa é sucessor de Pedro e infalível *ex cathedra* em matérias de fé e moral, é DNA da fé cristã, ainda que o “genoma do dogma” tenha sido mapeado, em sua inteireza, apenas em 1870, o que não significa que ele já não estivesse lá.

¹⁹ O mesmo se dá, guardadas as proporções, com o sermão da montanha (Mt 5-7). Que cristão, santo ou não, consegue, a rigor e com rigor, viver plenamente o que o mestre ensinou? Se Jesus diz “sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5, 48), é porque, de saída, sabe ele que não somos perfeitos, mas que a nós cabe o esforço por buscar tal perfeição. E não era por masoquismo a penitência de grandes santos, pois, se as faziam, era por que se julgavam longe deste ideal. No mais, não entremos em detalhes sobre o famoso sermão. Basta saber que, se pelo escândalo do olho, ou da boca, ou do ouvido, tivéssemos que arrancá-los (Mt 5, 29-30), todos seríamos já cegos, mudos e surdos.

Dei aqui um exemplo dos mais antipáticos para os *avant la lettre* da Igreja, para já começar pelo mais difícil. Mas há outros exemplos, do próprio símbolo dos apóstolos: “que nasceu (Jesus) da virgem Maria”; “ressurgiu dos mortos e subiu aos céus”. E exemplos de fora do símbolo dos apóstolos, mas também da identidade católica: Jesus é totalmente humano e totalmente Deus (sem confusão ou divisão); Maria foi assunta aos céus; Jesus multiplicou pães e peixes e expulsou demônios das pessoas; a eucaristia é o corpo e sangue de Cristo; entre outros. Tudo isso – e o mais – virou símbolo?²⁰ E o que significam – e, mais importante, para onde levam, quais as consequências – as leituras contemporâneas que, em alquimia às avessas, transforma o ouro do real em verdades *apenas* simbólicas? Veja bem: aqui não se trata daquela história de que a compreensão dos dogmas, das verdades da fé, vai, com o tempo, se aclarando, maturando sua interpretação conforme a maturidade teológica da própria Igreja, da teologia e do magistério, sem que com isso se mude o dogma em si. Isto me parece óbvio! O que interessa aqui perguntar é se aqueles que se dizem cristãos, melhor, aqueles que são os representantes oficiais da Igreja, comissionados por ela para a instrução da fé do povo a eles confiada, ainda creem no que diz, *ad litteris et verbis*, as verdades fundamentais, as pedras de toque, angulares, de sustentação do cristianismo católico, ou se apenas creem em reinterpretações destas mesmas verdades que, ao fim e ao cabo, são subterfúgios para – quem sabe? – não crer, de fato, nelas²¹.

Mais clareza? Então, em português claro: “sim, Jesus ressuscitou, mas simbolicamente, no coração de quem tem fé!”; “a virgindade de Maria é apenas metáfora de um mundo novo que nasce a partir dela em Jesus”; “as mentalidades pré-modernas entenderam que Jesus era Deus, mas esta história de essência, substância divina é linguagem filosófica grega que já não se sustenta. Jesus era Deus no sentido de estar muito ligado à vontade de Deus, ser seu representante, portanto, entre nós”; “o inferno é uma invenção antiga, e o purgatório invenção

²⁰ É interessante notar que quanto mais a sociedade, seus valores e verdades, se liquefaz, mais tudo é tido por símbolo, isto é, cada vez a realidade se torna menos tangível à medida que o relativismo torna tudo – acontecimentos históricos, relações humanas, valores – discutíveis, sem opacidade, sem verdades fundamentais. Outra discussão sobre este ponto, que não cabe aqui, é a da relação entre mito e realidade, ou seja, se o símbolo traduz o mito à sua quintessência, há, por outro lado, uma base histórica e tangível que faz o mito ser mais do que símbolo *apenas*?

²¹ Tratei com mais pormenor esta questão no capítulo *Um concílio que conciliou? Feitos e desfeitos do pós Concílio*, no livro *Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII a Francisco*, organizado por Mara B. Reis, Paulo V. Zaquieu-Higino e Rodrigo Portella (Cardoso Moreira, Editora Resistência Acadêmica, 2023). Uma versão resumida do capítulo, intitulada *O Pós Concílio e os devaneios de um outsider*, a publiquei em *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, PUC Rio, v. 27, n. 72, 2023, p. 312-335, e que está disponível em https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=65198&NrSecao=X2

medieval. Não há mais sentido em crer que um Deus de amor possa admitir um inferno para as pessoas”; “milagres são imagens simbólicas de que Jesus tinha autoridade sobre a vida, mas não são fatos históricos”; “o que a Bíblia nomeia como demônios e possessões são tão somente doenças psíquicas, como hoje as conhecemos”. Os exemplos poderiam se multiplicar, e também as mil versões específicas de cada um deles que, através de interpretações, mirabolantes ou não, tentam aplacar, no fundo – assim desconfio –, a falta de fé de alguns, tentando deixar mais apetecível à nossa razão e vontade aquilo que, na fé cristã – modernos que somos –, nos parece impossível de se assentir em fé como sendo verdades factuais. Enfim, um auto-engodo sutil (e inconsciente?), uma forma de enganarmo-nos de que ainda cremos. Ou, conforme Corção (2017, p. 139-140):

Estamos sós e estamos desesperados nessa solidão. Temos dois caminhos a escolher: ou o Cristo ressuscitou ou não. Ou Ele é o caminho ou não é. Ali está o caminho da negação: se queres desesperar [descrer], desesperemos até o fim. Sejam desesperados; sejam pornográficos. Bebamos, comamos e forniquemos. Se tua mulher te cansa, toma outra, *mas não inventes uma teoria*. Farta-te, mas não deixes que a palavra te persiga como a sombra de um Verbo. Não digas nada, farta-te. (...) Ou Deus é ou não é. E se não é, acabou-se; que não seja. E então sejam abandonados de vez, enfeitados absolutos, atirados nas areias de um deserto, habitantes casuais de um gracejo cósmico. Deixemos epifenômenos e dialéticas; causas e ideias; ciências e artes.²²

Ao ler isso, fico a me perguntar se Nietzsche, filho de pastor luterano, não foi o mais corajoso e honesto dos homens, ou seja, um homem que não se refugiou no inventar teorias para a salvação de supostas seguranças, mas que, em seu desespero, não teve medo em atirar-se ao deserto, e nele habitar.

Mas, enfim, aqui, claro, ainda estou no campo da boa vontade daqueles que ainda usam as mais variadas e sutis muletas teológicas para ainda sustentar algo das verdades católicas que querem crer, ainda que em fé mais “descolada”, num “desbunde” teológico que se quer libertador (libertador do quê? Ou de quem?). Mas há já – e não são poucos – aqueles de também boa vontade que não têm mais o pudor de dizer, à boca pequena e aos mais chegados, que não creem mais nisto ou naquilo, quiçá em tudo. A pergunta é: você se confiaria a um médico que não compreendesse a verdade de que é o coração a bater que

²² O itálico, a destacar, é meu.

bombeia o sangue pelo corpo, e que considerasse o coração apenas um símbolo do amor e um órgão relativo? Faria com ele uma cirurgia cardíaca?²³ Agostinho e Tomás de Aquino, talvez, não a fariam, pois “‘tudo o que não é segundo a fé é pecado’”, diz São Paulo (Rm 14, 23), sobre o que a glosa cita, nestas palavras de Agostinho, que Tomás fez suas: “Onde falta o reconhecimento da verdade, mesmo quando os trajes são excelentes, a virtude é falsa” (Gilson, 2002, p. 477).

Dou, aqui, a palavra a Corção (2019, p. 230):

Ainda mais penosa e ridícula será a situação dos que não renegam explicitamente, diríamos até lealmente, o cristianismo, pretendendo salvá-lo com um *aggiornamento* que consiste, não num estudo mais apurado da teologia e das Sagradas Escrituras, não na evolução homogênea do dogma (...) mas num revisionismo ditado com critérios seculares, como se as verdades cristãs, para as almas modernas, precisassem ser subtraídas por outras mais sincronizadas com a sociologia ou com a paleontologia.

Algo que causou estranheza a muitos católicos há pouco tempo atrás foi, na ocasião da preparação da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) em Lisboa, em 2023, o agora cardeal Américo Aguiar, um dos responsáveis pela organização do evento, dizer publicamente, em alto e bom som, que:

Nós (por ocasião da JMJ) não queremos converter o jovem a Cristo nem à Igreja Católica nem nada disso, absolutamente (...) e que todos entendamos que a diferença é uma riqueza (...) A Jornada Mundial da Juventude de Lisboa é também um grito dessa fraternidade universal. Nós não há pouco tempo tivemos líderes mundiais que defendiam que o diferente é para afastar e dividir, ou seja, a solução do que é diferente é o muro, é um afastamento. E a Jornada Mundial da Juventude tem que ser uma escola, tem que ser pedagógica para o gosto e a alegria de conhecer o que é diferente.²⁴

²³ O que aqui sinalizo não é qualquer tipo de impostura ou coisa que o valha; ao contrário, compreendo que, até prova em contrário, todas as pessoas querem e tentam viver com sinceridade suas vocações e vidas, e que justamente em momentos de crise de fé tentam, igualmente, rever sua fé através de novos argumentos, de novas vagas de compreensão, justamente para melhor entender sua fé e vida, revigora-las e melhor servir aos que estão sob sua responsabilidade. Portanto, justamente a atitude de tentar “salvar” a fé a partir de novas linguagens e de concessões às ciências modernas – particularmente as humanas e sociais – mostra a boa vontade de cristãos que têm, por grande riqueza, a tradição da fé cristã. O que suspeito e sinalizo, apenas, é que embutida nesta boa vontade há, no fundo, um auto-engano, uma falácia não percebida.

²⁴ Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/55588/nao-queremos-converter-o-jovem-a-cristo-diz-cardeal-eleito-responsavel-pela-jmj-lisboa-2023>. Acesso em: 21 ago. 2024.

E ainda: “a JMJ nunca foi, não é, nem deverá ser um evento para proselitismos; antes, pelo contrário, é, e deve ser sempre, uma oportunidade para nos conhecermos e respeitarmos como irmãos”²⁵

Nada a opor em que a Igreja – e os cristãos – não deva construir muros, que deva respeitar o diferente, mesmo aprender com o diferente, que deva ser escola para mútuos conhecimentos em atitudes respeitadas, e tudo o mais que tão bem posa aos discursos bem comportados e, de alguma forma, *debole*, como diria Gianni Vattimo.

A questão, aqui, é outra. “Respeito é bom e eu gosto!”, costumamos dizer, e está certo. É uma verdade (olha ela aqui), verdade sólida como a verdade de uma pedra, que se deve respeitar o pensamento e a forma de vida alheias às nossas, e que de forma alguma qualquer tipo de coerção, constrangimento e imposição se justificam. Consequência disso é a verdade de que o cristão não deve construir “muros”, fazer acepções. Tudo isso me parece muito cristão!

Agora, o que se poderia perguntar ao senhor bispo é o seguinte: “não queremos converter o jovem a Cristo, nem à Igreja Católica, nem nada disso, *absolutamente*” (como ainda faz questão de enfatizar)? Mas não foi o seu Mestre a dizer: “portanto, ide, ensinai (“fazei discípulos”, em outra tradução) todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-as a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos” (Mt 28, 19-20)?

Ou seja, uma das verdades que fundam o cristianismo – e que o faz ser o que é hoje, em números – não é justamente a chamada “grande comissão”, aliás particularmente confiada aos apóstolos e aos seus sucessores? Não é missão da Igreja “fazer discípulos/ensinar de/a todas as nações”, quer dizer, às culturas diversas? Não é para isso que a Igreja foi estabelecida por seu Senhor, para “ensiná-los (aos discípulos e às nações fruto de sua pregação) a guardar todas essas coisas”, isto é, a doutrina do e sobre o Cristo? Ora bolas, Cristo dizia “vem e segue-me” (Mt 19, 21), não é? Nunca obrigou ninguém, é certo, mas fazia abertamente seu convite²⁶. Então era Cristo um proselitista, pois pedia para, quem com ele tivesse contato, que o seguisse; pedia para que os

²⁵ Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2023/07/13/bispo-que-declarou-nao-pretender-converter-jovens-a-cristo-responde-a-pedido-de-esclarecimentos>. Acesso em: 21 ago. 2024.

²⁶ Embora ele não tenha sido muito diplomático com aqueles que não recebiam a pregação apostólica, pois “E enviou-os a pregar o reino de Deus (...) e se em qualquer cidade vos não receberem, saindo vós dali, sacudi o pó dos vossos pés, em testemunho contra eles” (Lc 9, 2; 5).

seus ensinassem as nações, batizando-as, ensinando-as²⁷. Mas seria preciso dar um desconto? Afinal Jesus viveu numa época muito remota, em que não se conhecia, ainda, formas mais civilizadas de respeito aos outros, ficando quieto! Havemos, portanto, de desculpar a Cristo tão pueril e fundamentalista proselitismo de arcaicos tempos desprovidos das luzes modernas?

Hoje, falar em paz, em fraternidade se tornou, – e é bom que tenha se tornado – lugar comum de sensatez. Contudo, é também um discurso fácil e ingênuo, se bem não for refletido e colocado em seu devido lugar. Corção (1974), que desconfiava dos irenismos fáceis, não teve papas na língua em esclarecer – e chocar as almas mais desprevenidas – que:

Ouso dizer que a paz mundial, a paz terrestre, a paz feita de bem-estar e do comodismo, etc... constitui uma das principais preocupações do Demônio. Muito melhor do que nós, ele sabe que a obsessão desse cuidado nos leva ao abandono de qualquer ideal de Bem e Verdade, e diverte-se em saber também que esse é o caminho da mais espantosa explosão de inimizades que o mundo conhecerá. (...) Por incrível que pareça são os pacifistas que pecam contra a Caridade quando querem que todos se unam e se misturem na mesma indiferença em relação à Verdade e ao Bem²⁸.

E, ao interpretar seu pensamento, Barcellos (2020, p. 129) esclarece que “‘fraternidade sem paternidade’ seria uma negação implícita da necessidade do retorno à Casa”.

Retornemos a Jesus. Cristo pedia para segui-lo e para que seus apóstolos pregassem a outros, às nações, e as convertessem, que as batizassem, porque ele se dizia a verdade, e mais, dizia (mas que fundamentalista era ele!) “ninguém

²⁷ Há certas palavras que, no teologuês atual, foram proscritas ou se tornaram politicamente incorretas (mas seriam teologicamente incorretas?). Uma delas é prosélito. É de bom tom dizer que a Igreja não é proselitista. Mas deveria ser? Os judeus, espalhados pelo mundo mediterrâneo e romano, e mesmo além, no século I d.C. faziam proselitismo, tinham nas sinagogas prosélitos. Também os Atos dos Apóstolos o testemunha (2, 10; 6, 5; 13, 43). Por sua vez, o tradicional Dicionário Caldas Aulete define proselitismo como “zelo ou diligência em fazer prosélitos”, e prosélito é assim definido: “pessoa que se converteu, que adotou a religião considerada como verdadeira” (Caldas Aulete, 1964, v. 4, p. 3291). A Igreja Católica, ou melhor, o cristianismo não mais é considerado por ela a “religião verdadeira”? Todas são agora, para ela, iguais ou equivalentes? Não é preciso mais converter e, principalmente, não é mais preciso “zelo e diligência” para atrair pessoas à fé cristã?

²⁸ O que lembra um rabi galileu que disse “Não cuides que vim trazer paz à terra; não vim trazer paz, mas espada” (Mt 10, 34), e “Eu vim para trazer fogo sobre a terra e como gostaria que já estivesse em chamas! Cuidai vós que vim trazer paz à terra? Não, eu vos digo, mas antes dissensão” (Lc 12, 49-51). A dissensão se decide justamente na questão da verdade, de aceitar a verdade que Jesus revela e que ele mesmo diz ser.

vem ao Pai senão por mim” (Jo 14, 6). Jesus, parece, era exclusivista! Ou seja, era porque ele tinha uma verdade a revelar, ele mesmo, verdade tida por divina, absoluta, irrenunciável, fundamental, que ele pedia para que os seus fizessem um esforçozinho – “zelo”, conforme consta no Caldas Aulete –, de mostrar tal verdade aos demais, ensiná-los, fazendo-os discípulos seus. Segundo Corção, em conferência de 1953, e em artigo n’ *A Ordem* (Apud Barcellos, 2020, p. 133):

Para o cristão que recebeu a Revelação (...) é ridícula qualquer atitude que fuja à intransigência dogmática (...) eu poderia ter recusado em bloco o Símbolo dos Apóstolos; mas nunca me passou pela ideia a estupidez de aceita-lo em parte (...) Todos concordam que não podemos transigir com o tema, o horário, com o idioma, mas parece que se pode transigir com a Santa Doutrina (...) Dirijo-me aos católicos liberais, e digo-lhes que sua transigência doutrinária prova simplesmente que, para eles, a Religião é a coisa menos importante do mundo (...) Na verdade, a inconsistência moral do catolicismo complacente se explica por uma espantosa subversão: o que se procura nesse tipo de religião é um deus vantajoso.

Portanto a pergunta é: a Igreja, hoje, só tem, para mostrar às pessoas, respeito (e que bom que tem)? Só tem política de boa vizinhança, diplomacia? Já não tem ela uma verdade, um Senhor do universo, um redentor para *explicitamente* – ou para usar o termo usado por Dom Américo – *absolutamente* oferecer? Ou será tudo “respeito humano”, como se diz? Ou seria mesmo vergonha? Afinal, à sociedade secularizada e muitas vezes hostil ao cristianismo, talvez seja de boa figura e politicamente correto dizer que não, a Igreja se demite de, em um grande evento católico, falar que Jesus é a verdade, o caminho de salvação, oferecer com ênfase a verdade que ela (ainda?) crê aos seus convidados. Não seria bom e agradável, à Igreja e principalmente a Deus, que pessoas pudessem reconhecer tal verdade crida através da pregação (“a fé vem pelo ouvir”, Rm 10, 17), e converterem-se à fé cristã? Mas como dizer tal “absurdo” para uma sociedade secularizada? Enfim, o que fazer com estes e outros tantos – são muitos – textos bíblicos incômodos que não se encaixam nas sensibilidades e no *zeitgeist* modernos? Sim, vamos reinterpretá-los à exaustão! Tudo é símbolo, e tudo o que foi dito não queria dizer bem aquilo, ao menos hoje. Esta tem sido a saída? Para Corção, no entanto, como escreve n’ *A Ordem*, “por estranho que seja, o mundo espera que a Igreja esteja no mundo, mas não seja do mundo” (Apud Barcellos, 2020, p. 139).

A partir da lógica expressa por Dom Américo, seria muito escandaloso que, durante a JMJ, um muçulmano e um agnóstico se convertessem ao cristianismo? E um protestante se tornasse católico? Teria, então, a Igreja que

pedir desculpas por tal disparate e tentar demovê-los, em nome do respeito à diversidade, de suas decisões? Já se tornou famosa uma conversa entre Leonardo Boff e o Dalai Lama, em que o famoso teólogo pergunta ao líder budista: “Santidade²⁹, qual a melhor religião?”, ao que Tenzin Gyatso teria respondido: “A melhor religião é a que mais te aproxima de Deus. É aquela que te faz melhor.”³⁰. Pronto, aqui está, se compreendo bem, a lógica que perpassa, em boa medida, a Igreja atual, isto é, tanto faz a religião, desde que você se sinta, nela, mais próximo de Deus e faça de você um ser humano melhor. Há, aqui, uma verdade: é função da religião, de fato, aproximar, ao máximo, as pessoas de Deus e fazê-las, ao máximo, melhores seres humanos. A pergunta, contudo, é: para a Igreja Católica – ao menos até pouco tempo atrás – qual era essa religião? Qual a religião que, segundo ela, continha as verdades absolutas de Deus e sobre Deus – para melhor aproximar as pessoas d’Ele –, e a que oferecia as verdades fundamentais para uma vida melhor, para um ser humano melhor, para uma humanidade melhor, de acordo com o que cria ser a vontade e leis de Deus? Qual? Não precisamos ser um Sherlock Holmes para responder, não é mesmo? Então, se a lógica do Dalai Lama é correta, e se a Igreja Católica sempre entendeu que o cristianismo católico é o depositário das verdades certas e absolutas sobre Deus e a partir de Deus, como, até para cumprir a lógica do Dalai Lama, não oferecer, explicitamente, estas verdades que julga (ainda julga?) custodiar? Ou estará ela, deliberadamente, a esconder os talentos a ela confiados (Mt, 25, 14-30)? O que dirá e fará seu Senhor quando retornar e pedir contas daquilo que lhe foi confiado? Corção (2019, p. 242), por sua vez, anota que:

No próprio mundo católico espalhou-se a ideia de que nem pela pregação vale a pena lutar: nada de polêmicas, e sim o *diálogo*! Mas que diálogo? Pelo que se vê, esse “diálogo” será um bocejo diante de qualquer pretendida verdade. “O que é a verdade?” perguntou Pilatos. Sem ouvir a resposta, lavou as mãos, introduzindo assim, em lugar do lava-pés, essa rubrica essencial do rito do diálogo moderno³¹.

A suspeita, como se torna patente aqui, é que talvez muitos católicos, hoje, já não creem que o cristianismo – seus dogmas, doutrinas – é verdade fundamental, incontornável, para todos em todas as culturas. Ou creem que

²⁹ O antigo frade teria assim cortejado, com tão grande reverência, o líder de sua própria religião, sendo este, por exemplo, Bento XVI?

³⁰ Desconheço a origem primeira da publicação de tal diálogo. Fato é que está já reproduzida em várias mídias, e aqui a minha referência é: <http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=68> Acesso em: 23 ago. 2024.

³¹ O itálico é de Corção.

as verdades se equivalem, que Deus está *igualmente* em todas as religiões e que o ideal é que cada um continue na sua, sendo um bom budista, hinduísta, muçulmano, etc.³² Assim, se renunciaria à missão do *Querigma*, da pregação explícita de verdades que lhe foram confiadas. Basta agora o testemunho mudo. Sim, a Igreja se faz muda para não ferir as suscetibilidades modernas. Seria isso? Afinal, a quem ela serve; quem é seu mestre? A cultura moderna – e seus dogmas e doutrinas – ou Jesus?

A Igreja não deve erguer muros. Ótimo! Mas em compensação as pontes que deve construir não deveriam ter a sinalização do caminho da verdade e da vida, que Jesus disse ser ele? Não faria bem que nessas pontes houvesse a evangélica sinalização, bem destacada, para as pessoas não se perderem?

Resumindo: quando não mais se acredita, com fé robusta e límpida, nas verdades fundamentais do cristianismo, deixa-se também a hoje incômoda e antipática³³ tarefa de dizer essas verdades, já relativizadas, a outros. Assim

Corção recusava a posição de “Cardeais, arcebispos, bispos, padres e leigos que dizem que ‘a Igreja não é dona da verdade’ dentro de uma faixa de intenções que se estende do simples respeito humano até o repúdio apóstata”. A Igreja seria, sim, dona da verdade, num sentido que importava ressaltar no horizonte do argumento pela ordem da Tradição, que estava sendo confutado pela Hierarquia; a saber, na medida em que a Igreja recebera o mandato de guardar o depósito da fé e celebrá-lo dignamente. A obediência não era devida primeiramente à Igreja enquanto tal, mas a Deus por meio da Igreja, enquanto fiel à Tradição (Barcellos, 2020, p. 291).

E acreditava Corção que “não há progressistas e conservadores (...) há homens e mulheres que se apegam à Fé como a um bem incomparável, e homens e mulheres que trocaram a Fé por ideias próprias, opiniões, evoluções, opções” (Corção, 1969, p. 14).

³² Um esclarecimento: proselitismo, conversão, pregação, nada disso está em desacordo – em tese – com o ecumenismo e o diálogo inter-religioso propugnado pela Igreja Católica nas últimas décadas. A questão é que, até onde sei, para a Igreja participar do diálogo ecumênico e inter-religioso, é pressuposto que ela tenha firmeza e clareza sobre a sua própria fé e verdades cridas, e mesmo a consciência de que tais verdades não são relativizadas por conta do conhecimento dialógico em relação às crenças do interlocutor não católico. Pensar que uma coisa dispensa a outra é, no mínimo, ingenuidade ou má teologia, bem como julgar que, por se ser ecumênico e dialógico, as verdades que se creem como fundamentais são dispensáveis de serem testemunhadas, inclusive oralmente, aos outros, bem como pretender sinceramente que eles cheguem a perceber e aderir a tais verdades cridas como fundamentais e absolutas.

³³ “Prega a palavra, insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda longanimidade e doutrina (2 Tm 4, 2).

Minha intenção aqui, contudo, não é fazer juízo sobre a fé de ninguém³⁴. O que aqui destaco são as palavras ditas, a mensagem proclamada que, me parecem, têm pouco entusiasmo por saber que uma verdade, por ser ela crida verdade fundamental, não provisória ou relativa, deve ser anunciada, explicitamente, “oportuna e inoportunamente” (conforme o apóstolo), e tanto mais por quem está delegada sua guarda e seu anúncio.

O caso Dom Américo, claro está, é só um *tipo ideal* (para usar o conceito weberiano) que talvez represente miríades de outros casos, no catolicismo atual, que nos dão, infelizmente, o benefício da dúvida sobre se boa parte do clero, episcopado, teólogos, enfim, da Igreja “docente”, ou de seu rosto mais oficial, ainda crê – *stricto sensu*, ou como diria Francisco de Assis a respeito do viver o Evangelho, “sem glosa”, – nas verdades fundamentais e constitutivas da fé cristã. Ou, para chamar Jesus à conversa (Mt 7, 24-27), se a Igreja ainda edifica seu templo na rocha, ou se, com as melhores intenções, o edifica agora na areia da (pós) modernidade cada vez mais líquida ou *debole*. Ou se o único dogma, a única “verdade” de muitos tem sido o espírito – mais que método, o espírito mesmo – histórico-crítico e de desconstrução a fazer completa – ou seria absoluta? – releitura das verdades cristãs a ponto de tudo ser passível de ser o que não era, isto é, de toda a herança de verdades dogmáticas ou fundamentais do cristianismo ser moldáveis conforme a última teoria, e preferencialmente se ela coincide com o espírito das modernidades a acalmar as crises de fé de quem as acolhe, fazendo com que as verdades de fé – tantas tão esquisitas, estranhas e mesmo absurdas às sensibilidades, ciência e razões da modernidade – sejam mais palatáveis para seus usuários, representantes e para o mundo em geral³⁵. Ainda que seja preciso dizer, por sofismas, sutilezas intelectuais ou solecismos teológicos, que uma pedra é uma pedra, mas não é exatamente uma pedra, e que embora seja pedra, não é bem assim pedra, etc.

Como a inspiração deste opúsculo é Corção, darei novamente a palavra a ele:

De início eu poderia dizer que a docilidade ao real [e aqui podemos também substituir real por verdade, posto que termos intercambiáveis], deve ser apanágio dos sábios, teólogos ou filósofos; mas acontece que vários abalos

³⁴ Tal tarefa, graças a Deus, não me compete (ufa!), mas somente a Deus: “Eu sou o Senhor que sonda o coração e examina a mente” (Jr 17, 10a).

³⁵ “Não há coisa pior do que a caricatura do melhor. A meu ver, não há coisa mais incompreensível, mais inexplicável do que o estapafúrdio conúbio entre a moral mundana e aquela que foi selada com o sangue do Salvador. Nossa religião se funda na obra de um Deus louco, apaixonado, sangrento, crucificado” (Corção, 2021, p. 139).

na terra, incêndios e inundações de nosso *brave new world* trouxeram grande desprestígio para os altos níveis da grande sabedoria, de onde desalojaram a supracitada docilidade, deixando em seu lugar um estranho e desdenhoso desembaraço em relação ao também supracitado “real”. Daí o garbo com que aqui compareço com meu título de engenheiro, e mais especialmente de engenheiro que sempre soube usar suas mãos com as diversas ferramentas dos vários ofícios. Sei serrar, limar, torner e aplainar. (...) Este modesto diploma que aqui apresento vale para provar que longamente cursei a escola da pequena sabedoria na qual aprendemos que não só com a cabeça pensa o homem, mas com os pés para tê-los no chão, e com as mãos para sentir a primeira verdade das coisas. Nesta escola aprendi que o pilriteiro só dá pilritos, e insiste em só dar pilritos ainda que o chamemos de *Crataegus oxyacantha*; como também aprendemos que a água molha, o Sol alumia, o fogo queima (...).

Tempos atrás escrevia eu um artigo sobre vários pronunciamentos do robusto Cardeal Suenens, e afligia-me com os disparates do purpurado quando ouvi da sala contígua os rumores que fazia um eletricitista na perseguição de um insidioso curto-circuito em nossa instalação. Honrado eletricitista! Pensei eu com meus botões, você sabe que tem de obedecer à natureza das coisas, sabe que deve tratar o cobre de uma maneira, o chumbo de outra, e o plástico isolante de uma terceira maneira. Cada coisa é o que é, e o bom eletricitista sabe, por outras palavras mais singelas, que deve ser dócil ao real, que deve ser atento, e sobretudo sabe que os equívocos têm consequências. Se trocar os fios, se ligar errado, ele logo verá o clarão e ouvirá o estrondo do curto-circuito, e logo terá que mudar os fusíveis. O Cardeal Suenens, pelo que se depreendia facilmente de sua entrevista, não parece saber que os erros são consequentes, e que há clarões e estrondos muito mais graves do que o de um curto-circuito caseiro (Corção, 2020, p. 63-64).

A ortodoxia como realidade incontornável

Outro dia me foi enviado o vídeo de uma recente palestra de Marilena Chauí na USP³⁶. A famosa professora de filosofia falava que, em sua obra mais recente que estava a divulgar, da filosofia romana havia dado um salto direto para a Renascença, deixando de lado a Idade Média, por ser ela desprezível – segundo Chauí – enquanto apenas apologia do cristianismo. Contudo, em sua palestra, desenvolveu, em tom acusatório e novidadeiro, muitas coisas a quererem ilustrar – na “leitura” que faço da palestra – a frágil falácia do cristianismo, recorrendo a acontecimentos e ideias tomados por contraditórios

³⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r1MB0qX004E>. Acesso em: 22 ago. 2024.

do período primitivo e patrístico da religião cristã³⁷. Até aí nada de novo sob o sol, pois é bem conhecida a “tolerância” que demonstram com o cristianismo as pessoas de ilustre verve tolerante, pluralista e não preconceituosa dos círculos bem-pensantes da intelectualidade.

O que pretendo destacar, entretanto, é um detalhe. Uma das críticas de fundo ao cristianismo (ou seria, por extensão, à religião em geral?), era a de que a chamada ortodoxia cristã, por ser entendida como de origem revelatória divina, destruía ou censurava, intolerantemente, todo o pensamento heterodoxo, vale dizer a liberdade de pensamento, a subjetividade humana. Ou seja, em nome de verdades divinas, tudo o que, no âmbito das ideias fugisse a tais verdades, era tido por heresia a se combater. E defendia, claro, a liberdade da heterodoxia. Até aí a eminente intelectual também não disse novidade. Contudo, a lógica, vale dizer, a verdade da lógica é sempre incontornável, a nos espreitar na primeira esquina. Defendendo a heterodoxia como a *norma* da boa humanidade, não defendia ela uma ortodoxa verdade (a verdade da heterodoxia)? Ao sugerir que a heterodoxia é mais decente, mais humana, mais libertária, mais justa, não está a se afirmar uma verdade – que se quer fundamental – sobre ela? E ao dizer que as ortodoxias divinas e eclesiais são detestáveis, intolerantes, desumanas, não é esta uma afirmação ortodoxa, que faz da ortodoxia cristã uma heresia censurável nas fogueiras das inquisições acadêmicas contemporâneas? Não é o mesmo jogo maniqueu, jogado às avessas? Resumindo: quem diz que não existem verdades absolutas, ao afirmar isso como certo, não está a dizer uma verdade absoluta?

O fato é que estamos sempre a dizer verdades, pequenas ou grandes. Dizer que o meu dedo dói, se está a doer, é, pelo avesso, dizer que ele não está sem dor. E, se doendo, eu dissesse que não está a doer, faltaria eu com a verdade, e diria mentira a me enganar. O que vale para o dedo, pequeno que é nas pequenezas de nossas vidas, vale também, guardadas as devidas dimensões, para tudo o mais. Dizer que o caminho correto da filosofia é a heterodoxia, é afirmar algo como certo, como verdadeiro, e ao dizê-lo, diz-se, mesmo sem o som, que o contrário à heterodoxia é falso. Afirmar que o que vale é o pluralismo, é afirmar algo singular, é dizer uma verdade que contradiz o próprio conceito defendido. É sempre aporia, rua sem saída. Ou seja, dizer

³⁷ Sublinho o tom “novidadeiro” porque o que ela ia dizendo – a parecer grandes descobertas que jogavam abaixo qualquer pretensão cristã de ser sua doutrina de origem divina –, é já, e há bastante tempo, sobejamente conhecido na teologia, bem como para qualquer cristão de mediana e boa instrução cristã. Mas talvez para uma plateia de pessoas que só sabem do cristianismo por “ouvir dizer” e que ignoram completamente os estudos acadêmicos teológicos atuais, e que em sua maioria nunca põs os dois pés, à sério e bem fincados, em uma Igreja, o que estava a se “revelar” ali era uma verdadeira epifania a desmascarar os pobres e ignorantes cristãos.

verdades, ser ortodoxo de alguma forma, me parece inevitável, e inevitável porque a estrutura do mundo e da vida implica dualidades – *apesar dos vários matizes entre elas* –, que inevitavelmente joga com contrários, verdade e mentira, sol e lua, terra e água, escuro e claro, mulher e homem, vida e morte, frio e calor, polos positivo e negativo, norte e sul, leste e oeste, força e fraqueza, doença e saúde, etc.

A partir de tudo o que até agora foi exposto, a pergunta que não pode deixar de ser feita é: como lidar com o que não é verdade, seja em que campo da vida for?

Uma coisa que aprendi, com o tempo e através de duras experiências, é a não tolerar a mentira. Também aqui há muitas grandezas e pequenezas – como em tudo o mais – e mesmo na teologia moral católica discutem-se algumas dificuldades e “pepinos” sobre o assunto³⁸. Mas, *grosso modo*, é preciso dizer que há coisas, como a mentira, que não podem ser toleradas – as formas de demonstrar intolerância a ela é que são variadas e sujeitas a juízos vários –, pois que prejudicam as pessoas, a sociedade, o planeta, enfim, o mundo (e a teologia acrescentaria: ofenderiam a Deus, origem da verdade). Aqui está a razão da intolerância: o combate a tudo que prejudica a vida e que falseia a verdade. Ou, no dizer do Doutor Angélico, ainda na introdução à sua suma contra os gentios (1990, p. 20 [I, 5]):

Pertence, com efeito, ao que aceita um dos termos contrários, refutar o outro, como, por exemplo, acontece na medicina: esta trata da saúde e afasta a doença. Portanto, como pertence ao sábio considerar principalmente o primeiro princípio e discorrer sobre os outros, pertence-lhe também impugnar o erro contrário.

A palavra intolerância é feia para os tempos que correm. Não fica bem se colada à boca ou à pena de espíritos iluminados. Parece mesmo ter feitos de crime. Mas quando pensamos no homicida, no estuprador, no corrupto, no homofóbico, no misógino, as roupas que vestem a palavra intolerância ganham novas cores. É natural (?) ser intolerante com o crime e com o criminoso, com

³⁸ Por exemplo, as circunstâncias devem influir no dizer a verdade ou dizer uma mentira? A um doente terminal – que desconhece seu estado de saúde –, que tem temperamento depressivo e é muito suscetível, caso ele pergunte sobre sua saúde, é mais aconselhável, para seu próprio bem e combate à doença, mitigar a verdade, mesmo mentir? Também há o caso dos “jesuitismos”: se escondo em minha casa um refugiado inocente, perseguido por um tirano, e ao perguntar-me o tirano se tal pessoa está em minha casa, devo disfarçar a verdade, dizê-la não a dizendo, mitigá-la ou mesmo mentir por causa da preservação da vida do inocente? Qual o valor, quer dizer, a verdade maior neste caso: a verdade da transparência (“sim, sim; não, não” Mt 5, 37) ou o ocultamento da transparência para a preservação de uma vida? Mas, claro, são casos muito específicos que em nada diminuem a regra.

o homicídio e com o homicida, com o estupro e com o estuprador, com a corrupção e com o corrupto, com a homofobia e com o homofóbico, com a misoginia e com o misógino, ou com o golpe de Estado, com a trapaça, com a quebra das justas regras. Não se pode tolerar tais abusos e monstruosidades. Sinal de que, por mais que relativizada, existe na pessoa, sempre, – porque é próprio de sua natureza – um sentido de ordem, de certo e de errado, de bom e de ruim, de humano e de desumano, de verdade e mentira. Em tais horas os relativistas deixam em suspenso seu espírito de relativismo e, talvez sem o saber ou desconfiar, intuem que há uma natureza humana e uma ordem civilizacional que pressupõe tal natureza, tal ontologia, tal verdade.

O caso da mutilação genital feminina em alguns povos da África é um bom exemplo disso. Se a antropologia, nas suas modernas versões, põe o acento no relativismo cultural, pontificando que não há cultura melhor ou pior, e que as tradições e costumes de cada povo devem ser respeitados, evitando-se qualquer veio de etnocentrismo ao se julgar a cultura alheia, no caso da mutilação genital feminina parece haver um mal estar. É desumano? E o caso da escravidão, culturalmente aceita por povos e culturas de ontem? É humano? O limite de todo relativismo, seja ele qual for, está no lugar que ocupamos. Estudar a escravidão, e até justificá-la por qualquer princípio, é uma coisa. Ser escravo é outra coisa bem diferente. Realizar um estudo etnográfico sobre as diferenças culturais, às vezes muito profundamente diversas da minha, e respeitar a cultura do outro, é uma coisa. Ser a menina mutilada, ou a menina obrigada a casar com quem odeia, ou ser o feto expulso da vida, é outra coisa muito diferente.

O que o cristianismo compreendeu – às vezes paulatinamente, entre erros e acertos –, como lei natural, como uma natureza dada e essencial ao ser humano, à humanidade, à ordem da natureza (e, nela, nós) é justamente o considerar que há uma verdade essencial que independe das construções culturais dos povos, que está acima delas, que não pode ser manipulada ou reformada, reconstruída arbitrariamente pelas idiosincrasias culturais, temporais ou pessoais, assim como, em nossa atmosfera, a gravidade não pode ser ab-rogada por ter eu outro entendimento, pessoal ou coletivo, sobre o peso dos corpos em relação ao ar. No mundo dos quadrinistas e cineastas, dos romancistas e poetas, pode haver mulheres que voam e homens que flutuam no ar, super-heróis e feitos fantásticos. Mas há uma realidade, uma verdade, que por ser verdade e real, não pode ser transposta fora da fantasia. Para a invenção de uma nave que voa – o avião – o inventor teve que, antes, conhecer a verdade, a natureza das coisas aeroespaciais, da física e de tudo o mais que restringia e condicionava a invenção que desafiava essa mesma verdade e realidade. E, afinal, vemos que não houve aqui cizânia, duelo, vencedor e vencido. O que

houve foi harmonia, ordem. Foi porque o inventor soube decifrar a ordem do real, a natureza do ar e a da matéria, a verdade de tais coisas, é que pôde inventar um aparelho que se conciliasse com tal natureza para poder voar.

Conclusão

Ora bem, e o que significa tudo isso em nossa prosa? Quer significar que assim como reconhecemos que há verdades – morais e físicas – às quais precisamos nos adaptar para viver, independente de nossa vontade e subjetividade, também há, para quem se diz cristão e católico, verdades irrenunciáveis, absolutas, certas (porque cridas vindas de revelação do próprio Deus), que não deveriam aceitar maquiagens, recomposições, ajustes, modelagens que, sob a justificativa de atualização de sua mensagem, ao fim e ao cabo a desfigurassem, deixando suas aparências, mas transformando suas essências, seu núcleo por assim dizer. Enfim, verdades travestis, pois travestidas acabam por se tornar irreconhecíveis. Se não se deve tolerar verdades desvirtuadas da física – se não o avião não sobe, ou pior, cai –, e se não se deve tolerar verdades desvirtuadas por subjetividades ou espíritos (pós) modernos da hora –, se não quem cai é a sociedade, todos nós, se achamos normal o homicídio, o estupro e a homofobia –, muito mais, penso, o cristão não deveria tolerar que o que de mais verdadeiro e sagrado tem ele em sua vida, o sentido de tudo, que ele reconhece em Deus e nas verdades de sua tradição cristã, se torne algo que eles não são. Pois quando se trata de verdades, e mais ainda de verdades fundamentais relativas a Deus, sua revelação, seu conhecimento e sua vontade, meia palavra, como diz o ditado, não basta. É preciso a palavra inteira, a verdade em sua inteireza, sem subterfúgios.

E o mesmo – guardadas as devidas proporções – se diga da busca do conhecimento acadêmico, sobre qualquer tema e em qualquer campo do saber. Se o acadêmico, em suas pesquisas, não tem, ao menos, a intenção, a vontade, de se deparar com a verdade fundamental e irrenunciável sobre o assunto de sua pesquisa – ou se acha que tudo é relativo –, então para que pesquisar? Para dar uma opinião? Para exercitar subjetividades?

Já diziam os antigos: *dura lex, sed lex*. O mesmo se diz da verdade! Não sou eu que devo fazer a minha verdade, construí-la ao gosto meu, arrimada por minhas vontades e interesses. Tais verdades estariam sempre sob a suspeição de conflito de interesses. No mais, definitivamente eu não sou confiável! E quem é? Somos uma breve poeira que mal passa por este mundo e o sente; somos como a flor ou relva do campo (1 Pe 1, 24), ainda que Deus cuide de nós em nossa fragilidade, na qual, por causa de seu cuidado, somos mais ricos do que Salomão (Mt 6, 28-30). Menos que isso é moeda falsa. E o perigo da moeda falsa é justamente parecer-se com a verdadeira!

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. v. 1. Porto Alegre, EST, UCS, Sulina, 1990.
- AURÉLIO. *Míni Aurélio*. 7. ed., Curitiba: Editora Positivo, 2009.
- BARCELLOS, Marcos Cotrim de. *Gustavo Corção: a crítica do amor puro*. Niterói: Permanência, 2020.
- CALDAS AULETE. *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Delta, 1964.
- CORÇÃO, Gustavo. *A descoberta do outro*. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- CORÇÃO, Gustavo. *Claro Escuro*. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- CORÇÃO, Gustavo. *Dois amores, duas cidades*. Campinas: Vide Editorial, 2019.
- CORÇÃO, Gustavo. Em defesa da fé. *Permanência*, n. 11/12, ago./set. 1969.
- CORÇÃO, Gustavo. *Lições de Abismo*. Campinas: Vide Editorial, 2018.
- CORÇÃO, Gustavo. Livrai-nos Deus de nossos inimigos. *O Globo*, 25/07/1974.
- CORÇÃO, Gustavo. *O século do nada*. Campinas: Vide Editorial, 2020.
- GILSON, Etienne. *El Tomismo: Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- HOUAISS, Antonio. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- JOHNSON, Allan. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KLEIN, Cristina. *Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Rideel, 2015.
- LAROUSSE. *Dicionário Enciclopédico Koogan Larousse Seleções*. Lisboa; Rio de Janeiro; Nova Iorque: Editora Larousse, 1982.

Artigo recebido em 28/08/2024 e aprovado para publicação em 16/09/2024

Como citar:

PORTELLA, Rodrigo. A verdade nos tempos da insolidez. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 309-346, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-9>

Foucault e Esposito – Sobre os paradoxos do Biopoder

*Foucault and Esposito –
About the Paradoxes of Biopower*

MARCOS PAULO GALVÃO DA SILVA*

Resumo: O presente texto pretende expor a crítica que Roberto Esposito direciona à noção de biopoder apresentada por Michel Foucault, indicando que tal definição não pode ser sustentada a partir do princípio no qual a vida ocupa a primazia nos procedimentos disciplinares adotados pela biopolítica, já que, segundo o pensador italiano, observa-se em tais práticas uma continuidade em relação ao poder soberano de exercer o domínio por meio do morticínio. No decorrer do texto, pretendemos, ainda que levando em conta essa aparente contradição inerente ao conceito de biopoder, indicar como no pensamento de Foucault sobre tal conceito não se encontra alguma perspectiva na qual se possa sustentar um aceno ao poder soberano.

Palavras-chave: Biopoder. Poder Soberano. Vida. Morte.

Abstract: The present text intends to expose the criticism that Roberto Esposito directs to the notion of biopower presented by Michel Foucault, indicating that such exposition cannot be sustained from the principle in which life occupies the primacy in the disciplinary procedures adopted by biopolitics, since, according to the Italian thinker, there is a continuity in such practices in relation to the sovereign power to exercise domination through killing. In the course of the text, we intend, even taking into account this apparent contradiction inherent to the concept of biopower, to indicate how in Foucault's thought about such concept there is no perspective in which a nod to sovereign power can be sustained.

Keywords: Biopower. Sovereign Power. Life. Death.

* Marcos Paulo Galvão da Silva é Doutor em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana, Itália. Contato: frmarcospaulo@puc-rio.br

Ao considerar os paradoxos inerentes à biopolítica, como no caso da segregação, Foucault não deixa de abordar, por exemplo, a questão do racismo, afirmando que este não está necessariamente relacionado a um problema exclusivamente ligado à ideologia ou a uma determinada tradição cultural. Muito mais do que isso, o racismo, por exemplo, seria um problema de ordem biopolítica, pois se relaciona com os mecanismos de poder e as tecnologias que o amparam.

Em um primeiro momento, Foucault encara o racismo a partir do seu viés biológico, dado que a distinção entre as raças visava qualificá-las enquanto superiores e inferiores, favorecendo, dessa forma, uma espécie de classificação capaz de fracionar a vida dos homens ou, em outros termos, de apartar no interior da população, determinados grupos em relação a outros (Foucault, 2010, p. 214). Tal corte deve ser entendido como predominantemente biológico, pois a noção de raça é capital em relação à segregação responsável por essa classificação que, por sua vez, introduzirá uma hierarquia apta a estabelecer uma qualificação capaz de designar algumas raças como sendo mais nobres do que outras, permitindo, assim, a possibilidade de reprodução do poder soberano a partir da biopolítica, na qual o que vem a ser inferior e nocivo deve ser eliminado, tendo em vista a necessidade imperativa de se garantir as condições propícias para a vida da população, de modo especial àqueles que são superiores e não se constituem como perigosos em relação à ordem social. Ainda assim, a primazia da vida, mesmo a partir de uma questionável noção de supremacia racial, é assegurada por meio de um tipo de governança que tem por prerrogativa primordial propiciar o direito à vida. Logo, mais uma vez, o direito de causar a morte, próprio do poder soberano, ainda que cruel, pode ser considerado no que concerne à governação biopolítica (Foucault, 2010, p. 215).

Podemos observar tal tipo de segregação biológica, por exemplo, imediatamente após a abolição da escravidão no Brasil, ocorrida por meio da Lei Imperial Nº 3.353, também conhecida como Lei Áurea, em 13 de maio de 1888.

Curiosamente, com a Proclamação da República Federativa do Brasil, em 15 de novembro de 1889, pelo Marechal Manuel Deodoro da Fonseca, se verifica na organização da república nascentes procedimentos semelhantes aos indicados por Foucault ao definir os tipos de saberes empregados pelo projeto biopolítico. A medicina, em especial a psiquiatria, com suas teorias e práticas, prestou-se imediatamente à reorganização do espaço urbano, tendo

participação decisiva e fundamental para a constituição da identidade das cidades (Weyler, 2006, p. 18-19).

Com a liberdade concedida aos negros, aliada ao grande fluxo migratório proveniente do campo em busca de melhores condições de existência nas cidades, impulsionados pelo avanço do comércio, bem como pelo desenvolvimento industrial, o temor da desordem ocasionada por uma inevitável e crescente profusão da delinquência foi responsável por gerar uma preocupação nos governantes em relação a uma degradação capaz de afetar a população devido à real possibilidade de coabitação com um agrupamento de indivíduos considerados inferiores ao modelo europeu vigente naquela época. A consequente miscigenação passou a ser a causa para a explicação acerca do aumento da presença de indivíduos física e intelectualmente inferiores na população, originando uma visão que associava a decadência social à questão racial (Weyler, 2006, p. 19). Segundo A. R. Weyler,

ao saber médico atribuiu-se, progressivamente, o papel de tutorar e sanear a nacionalidade; para o cumprimento desta “missão”, os médicos assumiram uma postura na maioria das vezes marcadamente autoritária e violenta em suas intervenções. Segundo um dos lemas do período – “Prevenir, antes de curar” – os males deveriam ser erradicados antes mesmo de sua manifestação. Era urgente, portanto, não só curar as epidemias, mas, sobretudo, evitar o aparecimento de novos surtos. Os projetos de saneamento e de higienização começaram a tomar força, ultrapassando os limites estritos da medicina, através de medidas diretas de intervenção na realidade social (Weyler, 2006, p. 19).

A passagem do Brasil Império para o Brasil República permite-nos constatar um segundo tipo de racismo, além do racismo biológico, indicado por Foucault, a saber: o racismo de Estado, caracterizado por uma atitude de purificação permanente com o objetivo de ordenação e de normalização sociais por meio de uma estratégia governamental, levando em conta uma perspectiva absolutamente biológica, isto é, a adoção de políticas públicas capazes de beneficiar as raças melhor adaptadas a um determinado contexto, responsáveis pelo desenvolvimento econômico da sociedade, ocasionando uma marginalização das raças tidas como inferiores, conferindo a estas últimas, em tantas circunstâncias, a reprodução da velha máxima guerreira, totalmente emparelhada ao ideal de preservação da vida adotado pela biopolítica: para viver, se faz necessário que os inimigos sejam exterminados. Sobre este tipo de racismo, escreve Foucault:

Relação, portanto, não militar, guerreira ou política, mas relação biológica. E, se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2010, p. 215).

Pode-se, pois, inferir que o racismo se apresenta como uma disposição a possibilitar a identificação do Estado enquanto um dos propulsores da morte, sustentando um conjunto de saberes responsável por práticas sustentadas no princípio de que o governo da vida se nutre da morte:

Vocês compreendem então, nessas condições, como e por que os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas. É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime (Foucault, 2010, p. 218).

No curso dado no *Collège de France* nos anos de 1975 e 1976, transcritos no livro *Il faut défendre la société*, Foucault afirma que o racismo enquanto realidade que valida o exercício da biopolítica se presta ao fortalecimento do Estado, e que tal realidade se observou, de modo especial, no regime nazista, responsável pela continuação da relação entre biopoder e racismo

iniciada com o movimento colonialista (Foucault, 2010, p. 215-216). De fato, o propósito biopolítico orientado a favorecer um determinado modelo de população, tomado como padrão de normalidade, permite a exclusão e a submissão daqueles que não pertencem a um grupo racial considerado modelo de superioridade, a saber: correspondente ao padrão racial branco e europeu. A biopolítica julga como inferiores e, conseqüentemente, adversárias da sociedade todas as raças que não se identificam biologicamente com o arquétipo almejado de sociedade. Surge, com isso, a necessidade de defendê-la dos perigos possivelmente provenientes das chamadas raças inferiores, como a criminalidade, as doenças e outros, sendo adotados alguns procedimentos para alcançar tal fim, entre eles, o isolamento, o trabalho forçado, a escravidão e o extermínio. Todos esses expedientes indicam a existência de um processo biopolítico a intencionar a submissão das raças consideradas inferiores àquelas tidas como superiores. O objetivo de promover a vida subjugada e produzir a morte com a intenção de assegurar todas as garantias necessárias, dentre as quais a econômica, para a defesa e o desenvolvimento da sociedade, promovendo, para que tal ideal seja alcançado, uma verdadeira limpeza racial, pois a morte daquele que é considerado inferior, mediante um corte biológico, é o fortalecimento da população, da própria sociedade:

Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. Vocês estão vendo que aí estamos, no fundo, muito longe de um racismo que seria, simples e tradicionalmente, desprezo ou ódio das raças umas pelas outras. Também estamos muito longe de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social. Eu creio que é muito mais profundo do que uma velha tradição, muito mais profundo do que uma nova ideologia, é outra coisa. A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, às tecnologias do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano (Foucault, 2010, p. 217).

Nesse sentido, o movimento colonial serviu como cenário ideal para que as práticas adotadas posteriormente pelos regimes autoritários da primeira metade do século XX fossem realizadas. Segundo Foucault, “o racismo vai se desenvolver primeiro com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder?” (Foucault, 2010, p. 216).

A posição defendida por Foucault a respeito do racismo como condição para a organização conferida pela biopolítica à sociedade, principalmente a apreciação defendida a respeito da relação de proximidade entre colonialismo e nazismo, é criticada por Roberto Esposito. De fato, tendo em vista as guerras e, conseqüentemente, os genocídios ocorridos no século XX, parece insustentável a posição biopolítica em que se aplica um conjunto de saberes em relação à espécie com a intenção de fomentar a preservação da vida. Escreve R. Esposito:

[...] subsiste em Foucault uma impressão de insuficiência, uma reserva básica relativa à conclusão obtida. É como se ele mesmo não ficasse satisfeito com a própria reconstrução histórico-conceitual ou a considerasse parcial, inadequada a exaurir o problema e destinada a evitar uma pergunta básica: se a vida é mais forte do que o poder que a assedia, se a sua resistência não se deixa dobrar pelas pressões dele, por que o resultado ao qual a modernidade chega é a produção em massa da morte? (Esposito, 2017, p. 51).

Para Esposito, a relação entre biopolítica e totalitarismo dada pela continuidade do uso dos saberes e das práticas entre o sistema colonial e o totalitarismo, principalmente o encarnado pelo regime Nazi, não se pode sustentar com o discurso segundo o qual o genocídio foi um procedimento utilizado tendo por fim, em última instância, apesar da barbárie presenciada, satisfazer a necessidade de empreender a normalização da vida e da sociedade, valendo-se da eliminação das raças tidas como inferiores, cuja prerrogativa do fazer viver recorria ao princípio soberano de fazer morrer:

É como se entre os dois modelos – soberano e biopolítico – houvesse uma relação ao mesmo tempo mais secreta e intrínseca, irredutível tanto à categoria da analogia quanto à da contigüidade. Foucault parece remeter mais a uma copresença de vetores contrários e superpostos no limiar de indistinção originária que faz de cada um o fundo e o relevo, a verdade e o excesso do outro. É esse cruzamento antinômico, esse nó aporético, que impede de interpretar a implicação entre soberania e biopolítica de forma monolinear – no sentido de contemporaneidade ou sucessão (Esposito, 2017, p. 51-52).

A motivação de promover a vida desenvolveu-se a partir do extermínio que, por sua vez, devido à máxima biopolítica do fazer viver, fez com que a biopolítica, enquanto forma de poder, não pudesse ser considerada ou constituída nos termos de uma espécie de evolução em relação ao antigo regime do poder soberano. Escreve R. Esposito:

Se se considera o Estado nazista, pode-se dizer indiferentemente, como o faz Foucault, que tenha sido o velho poder soberano a usar a seu favor o racismo biológico inicialmente nascido contra ele; ou então, ao contrário, que foi o poder biopolítico que fez uso do direito soberano de morte para dar vida ao racismo de Estado. Ora, se se recorre ao primeiro modelo interpretativo, a biopolítica se torna uma articulação interna da soberania; se se privilegia o segundo, a soberania se reduz à máscara formal da biopolítica (Esposito, 2017, p. 54).

Partindo do aparente paradoxo presente na noção de biopolítica foucaultiana, Esposito questiona como um conjunto de saberes cuja prerrogativa é defender a vida se pode prestar a procedimentos que não sejam de uso eventual ou restrito, mas se constituem como regras capazes de gerar a morte. Segundo Esposito, tal paradoxo se faz presente na ambiguidade causada pela própria biopolítica, isto é, uma política que visa favorecer a vida, mas que ao mesmo tempo implica a existência de uma tanatologia. O que se verifica é uma clara passagem de um projeto político que se deixa afastar do seu ideal primeiro para se caracterizar unicamente pela tanatologia que, por sua vez, passa a ser considerada como inconciliável com o princípio cuja pretensão era a do fazer viver:

Como se explica que no ponto culminante da política da vida se tenha gerado uma potência mortífera levada a contradizer o seu impulso improdutivo? É esse paradoxo, o insuperável obstáculo que não apenas o totalitarismo do século XX mas também o poder nuclear posterior representaram para o filósofo decididamente alinhado com a biopolítica: como é possível que um poder se exerça contra a própria vida? (Esposito, 2017, p. 51).

Percebe-se, assim, uma contradição na biopolítica capaz de instaurar uma situação paradoxal, pois se verifica a impossibilidade de sustentar um discurso apto a promover a vida quando no seu interior se observa a instituição do direito de não ser. Desse modo, a biopolítica falha em relação ao seu propósito de socializar a vida, pois, ao permitir a morte, impede que a sua própria identidade venha a ser estabelecida enquanto algo real e efetivo,

isto é, acaba por ocorrer em uma indecisão propícia a impossibilitar a vida e, por conseguinte, a política, já que ambas estão entrelaçadas e não se excluem (Esposito, 2017, p. 52-53).

A anátomo-política do corpo humano foi apresentada como um conjunto de saberes e técnicas cuja finalidade está em estabelecer procedimentos que se voltam para a disciplinação do corpo do indivíduo, com o objetivo de torná-lo dócil, gerando uma obediência necessária para a atividade do corpo como máquina capaz de ser útil no que concerne à produção econômica (Foucault, 1999, p. 131). O indivíduo e, em consequência, o seu corpo são tratados tão somente a partir de sua dimensão fabril, isto é, como aptidão ao trabalho. Mas por mais inegável que seja na natureza humana existir uma aptidão ao trabalho e à produção, as exigências históricas fazem com que o projeto epistêmico apresentado pela anátomo-política do corpo humano considere o homem exclusivamente como instrumento que precisa ser disciplinado de acordo com as exigências de produção e de consumo (Foucault, 1999, p. 132-133).

Mas Foucault não se atém a uma análise do biopoder tão somente relacionada à dimensão individual e anátomo-política do corpo humano. Ao voltar sua análise para o surgimento de uma nova configuração sobre o biopoder, Foucault não mais está demasiadamente preocupado com as dimensões individual e fabril, mas com o grupamento de mecanismos por meio dos quais as características biológicas da espécie humana são tomadas como elementos fundamentais a constituir um saber capaz de orientar as práticas políticas. Observa-se, assim, um salto da dimensão individual do corpo humano para um pensamento que se vale da relação entre espécie e população:

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida... Do lado da disciplina as instituições como o Exército ou a escola; as reflexões sobre a tática, a aprendizagem, a educação e sobre a ordem da sociedade; elas vão das análises propriamente militares do Marechal de Saxe aos sonhos políticos de Guibert ou de Servan. Do lado das regulações de população a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável: Quesnay, Moheau, Süßmilch (Foucault, 1999, p. 131-132).

Ao levar em conta esses dois momentos distintos do biopoder indicado por Foucault, Esposito observa algo que não é estranho ao pensador francês, a saber: a aplicação de um método genealógico necessário para a análise das

formas responsáveis pelas dinâmicas e variações que o poder recebeu ao longo da história. A própria divisão do biopoder em dois momentos distintos é capaz de demonstrar que vida e história se encontram entrelaçadas e não podem ser pensadas a partir da suspensão de uma em detrimento da outra. Por outras palavras, a vida humana depende da história para ser entendida enquanto tal, ou seja, a noção de natureza humana depende da de história:

Que tipo de resposta forneceu às questões literalmente de vida ou de morte que a biopolítica abriu no coração do século XX e que ainda hoje, de maneira diferente, mas não menos intensamente, torna a propor? A posição seguramente mais difundida foi a da remoção, ou então da ignorância, do problema. A verdade é que se pensou simplesmente que a derrocada do nazismo devia também arrastar para o inferno, de onde provinham, as categorias que tinham marcado o seu perfil. A expectativa mais difundida foi a de que entre política e vida tão funestamente soldadas nos anos trinta e quarenta se haveriam de reconstituir aquelas mediações, institucionais e conceituais, que tinham permitido a construção e manutenção da ordem moderna. Podíamos discutir – como ainda hoje se continua afadigadamente a fazer – se se devia augurar um regresso da soberania estatal ameaçada pela invasão de novos autores supranacionais ou em vez disso uma extensão da lógica dos direitos a toda a arena das relações internacionais, mas sempre dentro do velho quadro analítico de matriz hobbesiana, porventura com alguns toques de cosmopolitismo kantiano. Para descobrir depois, afinal, que esse modelo já não funciona, que não corresponde em quase nada à realidade atual nem muito menos fornece ferramentas válidas para prefigurar a sua transformação. E isto não só pela incongruência de continuar a contrapor opções – como as dos direitos individuais e do poder soberano – desde o princípio são reciprocamente funcionais ao desenvolvimento uma da outra, desde o momento que não se dão direitos sem um poder soberano, nacional ou imperial, que imponha o respeito deles, assim como não existe soberania desprovida de um qualquer fundamento jurídico; não por acaso é justamente em nome dos direitos humanitários que hoje se autolegitima a mais impressionante manifestação de poder soberano do Estado-Império americano (Esposito, 2017, p. 187-188).

Dado o entrelaçamento por meio do qual vida e história se confundem, resta claro que a política passa a ser compreendida predominantemente como uma dimensão histórica que retém a vida, passando a ser estabelecida exclusivamente por mecanismos epistêmicos de dominação e controle que só podem ser explicados a partir de um fundamento notadamente histórico, impedindo, por sua vez, que a vida seja identificada com uma ontologia

transcendente e comum a todos os homens. Logo, é possível observar que a politização da vida por meio de um expediente claramente histórico exclui a antropologia como fundamento da ação política que se pretende capaz de determinar o espaço natural de ação do homem e da sua realização enquanto ser, mas, ao contrário, por ser a política a definir a vida e não o oposto, o homem torna-se o seu objeto, possibilitando que a vida seja conformada de acordo com as pretensões variáveis presentes em cada momento histórico o que, sem dúvida alguma, permite o surgimento de um processo de subjetivação incapaz de suprimir a morte e de fazer valer unicamente o princípio do fazer viver (Esposito, 2017, p. 185-186).

A biopolítica, portanto, e ao contrário do que pretendia Foucault, não pode ser tida como uma evolução do poder soberano, pois não há como afirmar que nela exista a primazia da vida sobre a morte. Esposito escreve:

No tocante à análise inaugurada por Foucault, não se deve entendê-la nem como uma necessária ideologia compensatória em relação à invasidade dos mecanismos de controle, nem como uma réplica fantasmagórica do antigo poder de morte ao novo regime biopolítico, mas como a primeira e mais influente figura imunitária que este assume. Isso explica a sua longuíssima duração no léxico jurídico-político europeu: a soberania não está nem antes nem depois da biopolítica, mas atravessa todo o seu horizonte (Esposito, 2017, p. 73).

Para Esposito, portanto, a noção de biopolítica apresentada por Foucault não é capaz de chegar a uma conclusão sobre a sua própria identidade, originando uma aporia na qual se observa uma alternância ora no que concerne à produção da vida, ora na reprodução do poder soberano em causar a morte, identificado, sobretudo, nos regimes totalitários. Destarte, há entre ambas uma descontinuidade e continuidade criando-se a impressão de que Foucault não se decide nem por uma posição nem por outra. Esposito reproduz dois textos do autor francês nos quais se verifica primeiramente a afirmação sobre a continuidade e, em segundo lugar, a descontinuidade entre a promoção da vida, própria do saber biopolítico, e o causar a morte, próprio do poder soberano (Esposito, 2017, p. 52-53). Sobre a ideia de *continuidade* entre biopolítica e poder soberano Foucault afirma:

[...] eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político a partir do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito em soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro,

mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer (Foucault, 2010, p. 202).

No tocante à *descontinuidade* entre biopolítica e poder soberano, Foucault escreve:

De sorte que, nesse poder atômico, o poder que se exerce, se exerce de tal forma que é capaz de suprimir a vida. E de suprimir-se, em consequência, como poder de assegurar a vida. Ou ele é soberano, e utiliza a bomba atômica, mas por isso não pode ser poder, biopoder, poder de assegurar a vida, como ele o é desde o século XIX (Foucault, 2010, p. 213).

A partir da identificação de tal aporia, Esposito formula a sua crítica à noção foucaultiana de biopolítica, pois, se por um lado prima a vertente da descontinuidade entre poder soberano e biopoder, e tal noção de caráter biopolítico seria nulificada dada qual seja a ocasião em que a morte se inserisse na esfera da vida, porém, por outro lado, a tese da continuidade sendo afirmada, Foucault “seria obrigado a assumir o genocídio como o paradigma constitutivo ou, pelo menos, a realização inevitável de toda a parábola da Modernidade, o que contrastaria com o sentido, sempre em tensão, que ele atribui às dimensões históricas” (Esposito, 2017, p. 57). Por outras palavras, Foucault estaria entrando em contradição, pois assumiria a presença do poder soberano, próprio de outra época na Modernidade, contrariando a tese por ele mesmo defendida acerca das rupturas epistêmicas de uma época em relação a outra.

Julgamos, pois, questionável a afirmação de que o genocídio e, conseqüentemente, o paradigma que afirma o poder soberano sejam elementos constitutivos da biopolítica. A própria noção de ruptura epistemológica responsável pela identificação do *a priori* histórico, presente nos mais variados períodos da história, proporciona a observação das diferentes *epistemes* entre a época na qual eram adotados o poder soberano e a biopolítica, indicando que todo o edifício discursivo segue necessariamente um curso histórico, como observa Esposito (Esposito, 2017, p. 188).

Ao pôr em discussão a *episteme* que caracterizou o período do poder soberano, a Época Clássica, percebe-se que o que a distinguia era a existência dos mais variados saberes e das práticas deles derivados, atravessados pelo poder régio, evidenciando uma unidade entre saber e poder que estava centrada na figura do rei enquanto elemento capaz de representar a infinitude – assim, não fugindo da *episteme* na qual a Época Clássica se mostrava

fundamentada na relação entre finito e infinito (Foucault, 2009, p. 15), isto é, na relação entre homem e Deus, aquela em que o poder real emanava de Deus – e, por isso, responsável por ordenar os homens, por meio do expediente disciplinar, apenas segundo a orientação proveniente do controle soberano, restando apenas claro, como bem apontou Foucault, que a vida dos súditos era encaminhada a partir de uma perspectiva política exclusivamente dependente do poder soberano, recebendo dele a sua qualificação, sendo separada, desse modo, da impositação dada originalmente pela natureza, pelo que a vida não pode ser pensada a partir de uma antropologia que se faz valer da noção de natureza humana, como bem nota Esposito:

A vida humana, se for abandonada às suas forças internas, às suas dinâmicas naturais, está destinada a autodestruir-se porque transporta dentro de si própria alguma coisa que a põe inelutavelmente em contradição consigo mesma. Por isso, para poder salvar-se, precisa de sair de si própria e constituir um ponto de transcendência de que receba ordem e proteção. É nesse desvio ou duplicação da vida em relação a si própria que está situada a passagem da natureza ao artifício. Este tem o mesmo fim de autoconservação que a natureza. Mas para o poder realizar deve romper com esta e prosseguir-lo através de uma estratégia que lhe é contrária. Somente negando-se pode a natureza afirmar a sua vontade de vida. A conservação passa pela suspensão, ou alienação, daquilo que deve conservar. Por isso, o estado político não pode ser visto como a prossecução, ou o reforço do estado natural, mas como o seu reverso negativo (Esposito, 2017, p. 75).

Vida e morte deixam, assim, de ser realidades naturais e passam a depender da dimensão política denotada, sobretudo, pelo poder soberano:

[...] o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo o caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até ao paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem o direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana (Foucault, 2010, p. 202).

A Modernidade caracteriza-se pela ruptura epistemológica responsável por uma nova configuração conferida aos saberes. Enquanto na Época Clássica os saberes eram orientados segundo a relação entre finitude e infinitude, na Modernidade as condições históricas que dispuseram o pensamento passaram a privilegiar uma nova forma que não pode ser entendida como um progresso em relação à *episteme* anterior, mas encarregada de conformar todo o conjunto de saberes segundo o que Foucault designará de *analítica da finitude*, na qual o direcionamento epistemológico abandona a *episteme* da relação entre finitude e infinitude para pensar o homem tão somente a partir da sua própria finitude, isto é, pensar o sujeito unicamente a partir dele mesmo. Inaugura-se, assim, uma *episteme* que se alterna entre a finitude dos objetos e a finitude do sujeito, observando-se a biologia, a economia política e a filologia enquanto impositões dadas à finitude a partir do homem – proporcionando a contar do próprio ser do homem, e não de uma realidade externa a ele –, uma importância a ser analisada tendo em vista o seu corpo e os seus desejos, através dos quais os objetos passam a ser produzidos, recebendo, dessa forma, determinados valores (Foucault, 2009, p. 16).

Mas se há uma ruptura entre as *epistemes* clássica e moderna, então deveria igualmente ocorrer uma mudança em relação às práticas adotadas na passagem de um período histórico para o outro, ou ao menos, uma hierarquia de procedimentos na qual, ainda que perdurem antigos expedientes, não sejam eles a ocupar ou caracterizar os primeiros postos no que concerne ao exercício do poder.

Ao constatar que o saber da Modernidade segue uma orientação na qual o homem é pensado a partir do próprio homem, a preocupação com o corpo –, daí a biologia e, conseqüentemente, a preocupação com a vida – extrapola o antigo direito soberano, pois o que está em jogo não é mais a individualidade que necessita de ser disciplinada tal e qual se dava por meio do poder soberano, fazendo da morte um artifício como modelo capaz de proporcionar a subjetivação dos indivíduos. Na verdade, a preocupação na Modernidade é com a população, de modo particular com a sua preservação, tendo em vista a produção e o acúmulo de capital, visando um cuidado em salvaguardar a economia política (Foucault, 2009, p. 16).

Portanto, uma política que se deixa guiar pelo expediente primeiro de causar a morte parece contrariar toda a perspectiva que define a Modernidade, pois sem a vida não há processo algum de subjetivação, nem, muito menos, de produção do capital. Para que isso ocorra, a vida torna-se objeto de governo, o que faz com que o ser humano adquira uma existência política propriamente dita. Escreve Foucault:

Sabemos quantas vezes se colocou a questão do papel que uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo; mas, o que se passou no século XVIII em certos países ocidentais e esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo, foi um outro fenômeno, talvez de maior amplitude do que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo: foi nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas. Não se trata de pretender que, nesse momento, tivesse sido produzido o primeiro contato da vida com a história. Ao contrário, a pressão biológica sobre o histórico fora, durante milênios, extremamente forte; a epidemia e a fome constituíam as duas grandes formas dramáticas desta relação que ficava, assim, sob o signo da morte; por um processo circular, o desenvolvimento econômico, e principalmente o agrícola do século XVIII, o aumento da produtividade e dos recursos ainda mais rapidamente do que o crescimento demográfico por ele favorecido, permitiram que se afrouxassem um pouco tais ameaças profundas: a era das grandes devastações da fome e da peste – salvo alguns recrudescimentos – encerrou-se antes da Revolução francesa; a morte começava a não mais fustigar diretamente a vida. Mas, ao mesmo tempo, o desenvolvimento dos conhecimentos a respeito da vida em geral, a melhoria das técnicas agrícolas, as observações e medidas visando a vida e a sobrevivência dos homens, contribuíam para esse afrouxamento: um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das iminências da morte (Foucault, 2009, p. 15).

Mesmo assim, e nisso retomamos as críticas de Esposito a Foucault, não raramente se observou na Modernidade o genocídio, as guerras e tantos outros acontecimentos que parecem reproduzir o poder soberano de outrora (Esposito, 2017, p. 12).

Entretanto, será a noção de governamentalidade oferecida por Foucault a permitir a compreensão da presença de empreendimentos próprios do poder soberano em uma época em que não mais se dá a *episteme* que era responsável pela sua aplicação (Foucault, 2011, p. 818).

O conceito de governamentalidade não pode ser desvinculado da noção de *razão de Estado*, caracterizada como possibilidade concernente ao governo tendo em vista o emprego da força e do aparato estatais cujo objetivo se dá na manutenção do poder. A razão de Estado era assim uma racionalidade intrínseca à ação de governar, responsável pela organização do espaço individual ou populacional por meio da sistematização institucional encarregada de gerar e de gerenciar o comportamento, promovendo os mais variados tipos de

conduta e exigindo, por parte do Estado, um ato de governar apto a ordenar a diversidade de classes. Para Foucault, a razão de Estado estava marcada por uma certa flexibilidade, coisa que a genealogia do poder bem indica, pois nos damos conta da existência dos mais variados períodos históricos com os seus distintos modos de vida e, por conseguinte, de governação:

Há portanto uma necessidade do Estado que é superior à lei. Ou antes, a lei dessa razão particular ao Estado, que se chama razão de Estado, a lei dessa razão será que a salvação do Estado deve prevalecer, como quer que seja, sobre toda e qualquer outra coisa. Essa lei fundamental, essa lei da necessidade que, no fundo, não é uma lei, excede portanto todo o direito natural, excede o direito positivo, excede o direito que os teóricos não ousam chamar exatamente de direito divino, quer dizer, o direito posto pelos próprios mandamentos de Deus, e eles então o chamam de “filosófico” para mascarar um pouco as coisas. Mas Naudé dirá: o golpe de Estado não obedece à “justiça natural, universal, nobre e filosófica” – a palavra “nobre” é irônica e a palavra “filosófica” encoberta outra coisa –, o golpe de Estado, diz Naudé, obedece a “uma justiça artificial, particular, política, [...] relacionada à necessidade do Estado”. Por conseguinte, a política não é uma coisa que tem de se inscrever no interior de uma legalidade ou de um sistema de leis. A política tem a ver com outra coisa, mesmo que utilize as leis como instrumento quando delas necessita em certos momentos. A política é algo que tem relação com a necessidade. E vocês encontram toda uma espécie, não de filosofia, mas, como dizer..., de elogio, de exaltação da necessidade nos escritos políticos do século XVII. Alguém como Le Bret, por exemplo, dirá – o que é muito curioso em relação ao pensamento científico da época e em oposição direta a esse pensamento científico –: “Tão grande é a força da necessidade que, como uma deusa soberana, não tendo nada de sagrado no mundo, salvo a firmeza dos seus decretos irrevogáveis, põe sob o seu poder todas as coisas divinas e humanas. A necessidade emudece as leis. A necessidade faz cessar todos os privilégios para se fazer obedecer por todo o mundo”. Não, portanto, governo relacionado com a legalidade, mas razão de Estado relacionada com necessidade (Foucault, 2008, p. 268-269).

Ao compreender a razão de Estado como uma racionalidade que é intrínseca ao próprio Estado, é importante destacar que ela tem como atributo essencial uma dimensão de conservação, isto é, tendo fim em si mesma, esforça-se por meio da governação para manter o Estado em seu exercício pleno e integral. Pois bem, sendo a governança moderna identificada com a gestão da população bem como da preservação da autonomia territorial, ela vai admitir o uso de estratégias já adotados pela economia política, isto é,

procedimentos de governação habilitados a gerar riqueza seja pelo controle da força de trabalho, seja pela prosperidade e segurança do próprio Estado. Em vista disso, seria pouco racional um modelo de governação que pretendesse conservar o poder e a prosperidade assumindo o direito do poder soberano de causar a morte como procedimento primeiro. A arte de governar, nesse caso, pressupõe uma análise minuciosa e qualificada para identificar as ameaças, minando determinadas relações de força que se possam apresentar como risco à vida e à sua capacidade de produção. A morte como punição não ocuparia, por isso, um lugar de predominância no processo de subjetivação. Não obstante isso, ao considerar a relação apresentada por Foucault entre biopolítica e liberalismo na conferência *Naissance de la biopolitique* (Foucault, 2011, p. 818-819), dada no *Collège de France*, em 1979, Esposito faz questão de reconhecer a existência de ambos:

Desenha-se agora em toda a sua plenitude o carácter afirmativo que – ao menos por este lado – Foucault parece atribuir à biopolítica em contraste com a atitude impositiva do regime soberano. Ao contrário deste, não limita ou violenta a vida, mas expande-a na proporção do seu próprio desenvolvimento. Mais do que de dois fluxos paralelos, dever-se-ia falar de um único processo expansivo de que o poder e a vida constituem as duas faces contrapostas e complementares. Para se potenciar a si próprio, o poder é constringido a potenciar, ao mesmo tempo, o objeto sobre o qual se descarrega. Não só, mas, como se viu, a torná-lo sujeito da sua própria sujeição. De resto, se quer estimular a sua ação, o poder deve não só pressupor mas também produzir as condições de liberdade dos sujeitos para quem se volta (Esposito, 2017, p. 50).

Os procedimentos biopolíticos surgem a partir da necessidade de os sujeitos se tornarem sujeitos de si mesmos, isto é, de promoverem modos de governação aptos à afirmação de si mesmos e o cuidado com a vida, a fim de que sejam estabelecidas as condições necessárias de sustentabilidade para a implantação da produção e, conseqüentemente, da lógica de mercado (Duarte, 2015, p. 120). Percebe-se, pois, que a norma da conservação que se vale da preservação da vida enquanto elemento essencial para a economia política vai possibilitar que o corpo seja tomado como objeto de cuidado e preservação por parte do Estado, e tudo aquilo que se opõe, bem como coloca em risco o princípio biopolítico, tornar-se-á alvo de repressão senão mesmo de aniquilação (Duarte, 2015, p. 124). Escreve Foucault:

Ou, noutro limite, vocês têm o excesso, ao contrário, não mais do direito soberano sobre o biopoder, mas o excesso do biopoder sobre o direito soberano. Esse excesso do biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Extensão formidável do biopoder que, em contraste com o que eu dizia agora há pouco sobre o poder atômico, vai ultrapassar toda a soberania humana (Foucault, 2010, p. 168).

Constata-se, assim, que muitos dos procedimentos biopolíticos aplicados à população não resultam necessariamente em formas de violência estatal (Duarte, 2015, p. 113), por exemplo, o controle da natalidade, da mortalidade e dos processos terapêuticos de longevidade ou a sistematização das técnicas biotemporais dirigidas para a importância da higiene pública e outros, corrobora a posição segundo a qual o princípio primeiro da biopolítica não é a morte.

Em suma, não podemos afirmar que Foucault seja defensor da biopolítica, sendo ele um ferrenho crítico de um modelo governamental de caráter biopolítico. Contudo, ao sustentar que a morte não pode ser um procedimento primeiro a caracterizar a biopolítica, mas sim o promover a vida, da mesma forma que a morte e a violência por vezes são adotadas como maneira de sustentar o discurso e as pretensões biopolíticas, a violência, como a que se dá através dos movimentos de resistência, será assumida por Foucault como forma de expressão e garantia da liberdade frente ao processo de subjetivação instaurado pela biopolítica.

Referências

BERNAUER, J.; Rasmussen, D. (Org.). *The Final Foucault*. London: Ed. The Mit Press, 1988.

BILLOUET, P. *Foucault*. Trad. B. Sidou. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2003.

BUIRCHELL, G.; – MILLER, P. (Org.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: Ed. University Chicago Press, 1991.

DUARTE, A., “Biopolítica e Soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito”. In: Adverse, H.; Branco, G. C. (Org.). *Clássicos e contemporâneos em filosofia*, 1. ed., Rio de Janeiro, 2015, p. 113-126.

- ESPOSITO, R. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. W. M. Miranda. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2017.
- FAUBION, J. D. (ed.). *Foucault Now: Current Perspectives in Foucault Studies*. Cambridge: Ed. Polity Press, 2014.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant: introducción a la antropología en sentido pragmático*. Trad. A. Dillon. Buenos Aires: Ed. Siglo Veintiuno, 2009.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, Trad. M. E. A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *Ditos e escritos VIII – Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*, Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2011.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da clínica*. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2014.
- LEMKE, T. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: Ed. New York Press, 2011.
- OKSALA, J. *Como ler Foucault*. Trad. M. L. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- WEYLER, A. R. “A loucura e a República no Brasil: A influência das teorias Raciais”. *Revista Psicologia-Usp*, v. 17, n. 1, São Paulo, 2006, p. 17-34.

Artigo recebido em 02/09/2024 e aprovado para publicação em 18/09/2024

Como citar:

SILVA, Marcos Paulo Galvão da. Foucault e Esposito – sobre os paradoxos do Biopoder. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 347-364, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-10>

Deficiência, tecnologia e sociedade. Um ensaio inconcluso

*Disability, Technology and Society.
An Ongoing Essay*

JOÃO VICENTE GANZAROLLI DE OLIVEIRA*
JOSÉ ANTONIO DOS SANTOS BORGES**

Resumo: Este artigo comenta certas relações da deficiência com a tecnologia e a sociedade. Enquadra-se nos *Estudos sobre a Deficiência*, ramo jovem desta árvore frondosa que são as *Ciências Humanas e Sociais*. Assim como a *História da Deficiência* é feita de ausências, a tecnologia de apoio à pessoa deficiente está longe de atender a tudo o que se espera dela; de igual modo, muito resta por fazer no tocante à inclusão e à integração social das pessoas deficientes – prerrogativas que valem para o Brasil (foco geográfico principal de nossa abordagem), os outros países lusófonos e o resto do mundo em geral. É fértil e tensa a relação entre a deficiência, a tecnologia e a sociedade. A análise desse trinômio temático precisa levar em conta o seguinte paradoxo: graças à tecnologia assistiva, as possibilidades de atuação profissional e social da pessoa deficiente aumentam; entretanto crescem as exigências em relação a ele.

Palavras-chave: História. Deficiência. Sociedade. Tecnologia. Felicidade.

Abstract: This article provides an overview of the multiple relations between disability, technology and society. It falls within the category of *Studies on Disability*, young branch of this leafy tree called *Humanities*. As well as the *History of Disabilities* is, by definition, a history made essentially

* João Vicente Ganzarolli de Oliveira é Doutor em Filosofia da Arte pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor de Estudos sobre Deficiência. Centro de Referência em Tecnologia Assistiva Instituto Tércio Pacitti - NCE/UFRJ. Contato: jvgrenart@gmail.com

** José Antonio dos Santos Borges é Doutor em Engenharia de Sistemas e Computação pela UFRJ. Pesquisador em Tecnologia Assistiva. Contato: antonio2@nce.ufrj.br

*** Os autores agradecem à estagiária Raíza Braz pelo auxílio prestado na revisão do artigo.

of absences, Assistive Technology is far from achieving all that is expected of it; likewise, much remains to be done regarding the inclusion and social integration of the disabled person. These statements are valid for Brazil, the other Portuguese-speaking countries and the rest of the world in general. The relationship between disability, technology and society is fertile and strained as well. Any and all analysis of this thematic trinomial must consider a paradox: with technology, possibilities increase for the disabled person; however, requirements concerning him increase at the same pace.

Keywords: History. Disability. Society. Technology. Happiness.

*Ser eficiente não é fazer tudo o que queremos, mas
fazer bem e com muito amor tudo o que podemos.*

(Frei Anselmo Fracasso)

1 Brevíssima introdução

Tomemos de empréstimo o ponto de vista de Guilherme Ramalho (RIP) para começar estas linhas. No entender do ex-presidente da ANDEF (Associação Niteroiense dos Deficientes Físicos [Niterói/RJ, Brasil]), do qual compartilhamos, *nenhuma forma de deficiência é obstáculo intransponível para que uma pessoa alcance a felicidade*. Dito isso e sendo a felicidade a meta comum a todos nós durante a vida, passemos à análise comentada de alguns temas ligados à deficiência.

2 Breves considerações sobre a História da Deficiência e a Tecnologia Assistiva

Falta ao deficiente uma história específica e abrangente¹; raras vezes ele chamou a atenção dos cronistas e historiadores em geral, muito embora tenha estado presente em todas as sociedades, e isso desde a mais remota pré-história. Efetivamente, “Anomalias físicas ou mentais, deformações congênitas, amputações traumáticas, doenças graves e de consequências incapacitantes, sejam elas de natureza transitória ou permanente, são tão antigas quanto a própria humanidade” (Silva, 1987, p. 21). Vale para a deficiência em geral o que

¹ No mundo neolatino, as tentativas mais louváveis que conhecemos são as de Otto Marques da Silva, no Brasil, e de Antonio León Aguado Días, na Espanha. Suas obras serão citadas no decorrer do texto.

R. C. Scheerenberger diz acerca da deficiência mental em particular; segundo ele, os deficientes raramente despertaram a atenção dos historiadores– daí a escassez de documentação a respeito da deficiência (cf. Scheerenberger, 1984, p. XIV).

O conhecimento histórico, claro está, ajuda-nos a conhecer o passado; e este facilita nossa compreensão do presente, de tal modo que permite certa antecipação do futuro, permitindo muitas vezes evitar que erros pretéritos voltem a ocorrer (cf. Aguado Díaz, 1995, p. 22). Embora seja um termo recente, a Tecnologia Assistiva (em Portugal, “Tecnologia de Apoio”) deve ter nascido no Paleolítico Antigo; a rigor, seu início deve ter coincidido com esta modificação anatômica fundamental que foi o uso oponível do polegar dado ao *Homo habilis*: a partir do momento em que as mãos lhes permitiram modificar a Natureza (ou seja, há cerca de 2,5 milhões de anos), nossos ancestrais *habiles* certamente começaram a produzir bengalas e outros artefatos análogos. Recursos de apoio ortopédico já existiam no Egito há quase cinco mil anos; de lá também procede a mão artificial mais antiga que se conhece (é de aproximadamente 2000 a. C.) (cf. Aguado Díaz, 1995, p. 38-45). Evidentemente, uma acepção *stricto sensu* de “tecnologia” poderia nos levar a um perímetro conceitual muito mais restrito, tendendo ao extremo do *tecnicismo* – ou seja, à crença de que chegará o dia em que a humanidade terá controle total sobre a existência, e isso graças à tecnologia: em outras palavras, à crença de que a tecnologia nos permitirá dominar toda sorte de problemas atuais e até mesmo futuros; no entender de Stephan V. Monsma, tais ideias conectam-se com a religiosidade e amoralidade que marcam os nossos tempos (cf. Borges, 2009, p. 296 et passim). Embora longa e escrita há mais de meio século, a passagem seguinte, de Gustavo Corção, merece ser citada, lida e assimilada na íntegra, pois é mais que atual:

O que chamo de tecnicismo não é o exagero de máquinas ou de aparelhos elétricos; não é a expansão da técnica; e muito menos será o gosto e a admiração pelo progresso técnico que são perfeitamente razoáveis. Não é também o disparate produzido pela valsa inventividade que atravança a vida de utensílios inúteis. Não. O que chamo tecnicismo é a transplantação dos métodos, do critério e do estilo, que são próprios da técnica, que são a sua coroa, para os domínios da vida moral. É a ilusão de resolver os problemas da vida humana como se resolve um problema de linha de transmissão. (...) Existe em nossa civilização uma fadiga moral e um enorme desejo de capitulação. Como é a técnica, aparentemente, a única coisa que não tem envergonhado o homem; como indubitavelmente funcionam bem os aparelhos de rádio; embora não funcionem bem os organizadores

de programas; acontece o que se era de esperar: os homens irão pedir à técnica uma receita de prudência e até de felicidade. Irão procurar em testes, organogramas e ábacos, algo que os liberte da angustiada opressão da liberdade (Corção, 1953, p. 17-18).

Quanto ao nosso artigo, prevalece em suas linhas a acepção *lato sensu* de “tecnologia”. É algo que engloba um acervo extraordinariamente grande e variado de conhecimentos, descobertas e utensílios mediante os quais o homem tem interferido, de modo progressivo, sobre a natureza. Trata-se de uma interferência já detectada pelos gregos e que Aristóteles sintetiza na ideia de que a técnica (cf. gr. *techne*) complementa a natureza, produzindo aquilo que ela, por si mesma, não prevê e nem produz. Noutras palavras, a realização técnica exige a participação de um intermediário, e este somos nós – únicas criaturas do reino animal a interferir efetivamente sobre a natureza. Não surpreende que alguns cientistas, da década de 1960 para cá, tenham começado a apelidar o Quaternário geológico (c. 2,5 milhões de anos até a atualidade) de “*Antropoceno*”, pois seu início coincide com as primeiras intervenções e consequentes produções do *Homo habilis*.

...

Nas últimas décadas, o repertório instrumental da Tecnologia Assistiva tem aumentado exponencialmente; uma das causas disso são, obviamente, os conflitos bélicos que marcaram o século XX e que se acentuam neste já sob muitos aspectos trágico século XXI. Trata-se, conforme acabou-se de ver, de um dos muitos casos em que o uso prático do conceito precedeu em muito a sua verbalização; ao que tudo indica, o mesmo fenômeno aplica-se ao campo da arte, por exemplo: provavelmente, os primeiros artistas pré-históricos produziram suas obras sem se preocupar em nomeá-las mediante uma palavra coletiva e sem nem sequer desconfiar que seriam temas de livros e mais livros sobre o que viria a chamar-se “arte”.

A Tecnologia Assistiva é um termo de significado amplo (por isso mesmo chamado de “termo guarda-chuva” [*umbrella term*]), e designa não só os instrumentos construídos em prol do deficiente (e.g., uma prótese), mas também todo e qualquer procedimento (e.g., práticas sociais) que tenham o propósito de auxiliar o deficiente, sempre visando a sua independência, inclusão social e consequente melhoria na qualidade de vida.

Fato é que o tema *deficiência* humana, sempre que evocado, traz à baila infalivelmente e “com toda a sua crueza e radicalismo” pelo menos três subtemas (Aguado Díaz, 1995, p. 13):

- 1) *o igualitarismo presente na espécie humana* (se as disparidades predominassem exageradamente sobre as afinidades, já estaríamos a falar de outra espécie, que não é a nossa);
- 2) *o assentamento necessário da sociedade* (somos “animais sociais, como Aristóteles, na Política, bem nos definiu [Aristóteles, S/D, 1253a; 1278b]) em critérios de eficácia, i.e., “eficiência” (a Natureza opõe-se ao socialismo e mais ainda ao comunismo – ela é implacavelmente “meritocrata”: premia os mais capazes e os mais esforçados, e pune ou relega a último plano os incapazes e os preguiçosos).
- 3) *a defesa em prol da diferenciação e da individualidade característica dos seres humanos*, defesa esta que muitas vezes degenera em demagogia e hipocrisia; vide o clichê politicamente correto: “todos somos diferentes”; se isso fosse tão simples de aceitar, por que, por exemplo, tantas mulheres grávidas abortam seus filhos quando suspeitam que eles nascerão com microcefalia? (cf. Colluci, 2016).

Dizemos deficiência *humana* porque ela existe em todos os seres vivos; a rigor até mesmo as pedras podem ser consideradas “deficientes”, pois também participam da dinâmica de competição que rege a existência de tudo aquilo que é: dos seres minerais aos seres espirituais, não há como escapar a esta lei: o mais eficiente tende a sobrepujar o menos eficiente; do ciclo das rochas (no qual umas decaem na direção do núcleo terrestre, enquanto outras conseguem ascender à superfície e transformar-se em montanhas) aos anjos (estes seres puramente espirituais, criaturas que estão acima de nós, mas sempre abaixo de Deus), passado pelas plantas, os animais e os homens, todos os indivíduos competem, seja de uma forma, seja de outra (cf. Rothe, 2010, p. 42-46 et passim; e Press et alii, 2008, p. 104-105 et passim; sobre a Batalha Celeste entre os Anjos Bons e os Maus, cf. Gn 3,1-14; Ap 12,7-10).

Claro está que a qualidade de vida do deficiente tende a aumentar na mesma razão em que evolui a qualidade e a diversidade dos artefatos produzidos pela Tecnologia Assistiva. Quanto mais ela evolui, mais o deficiente se torna eficiente. Incapaz de ler um livro com os olhos, o cego pode lê-lo mediante o Braille e os recursos da informática: já existem os programas computacionais especificamente criados para os cegos – que foram historicamente antecipados, juntamente com o braille, pelo sistema alfabético feito com madeira talhada pelo sábio e santo Dídimo de Alexandria (c. 313-398), cuja cegueira não impediu de tornar-se um dos homens mais cultos e eruditos do seu tempo; discípulo do grande Orígenes, foi mestre de São Jerônimo e de São Gregório Nazianzeno. (cf. Soler, s/d, p. 26) Comprovadamente utilizada já no século V a. C. na Grécia

e na China, a cadeira de rodas permite ao paraplégico uma mobilidade antes impossível; a versão motorizada, atual, permite-lhe até mesmo correr; em competições de atletismo, pernas mecânicas dão ao amputado a possibilidade de superar em velocidade até mesmo os corredores normais (cf. Eveleth, 2012).

3 Da missão da Tecnologia Assistiva e do conceito de deficiência

Evidentemente, não cabe à Tecnologia Assistiva *compensar* (no sentido de “estabelecer a igualdade entre”, “suprir a falta de” ou “substituir” (Aulete & Valente, 1948, t. I, p. 609) na ausência de uma faculdade ou órgão que, em situação normal, um ser humano deveria ter. Em momento algum a Tecnologia Assistiva é capaz de estabelecer uma perfeita equivalência entre seus recursos e as faculdades ou os órgãos que ela se propõe, literalmente, *assistir*, ou seja “auxiliar”, colaborar”, “apoiar” (Aulete & Valente, 1948, t. I, p. 315). Mais precisamente, como esclarece Francisco Fernandes (1900-1965), *assistir* significa, no caso da Tecnologia Assistiva, “socorrer”, “acompanhar”. Dentre os vários exemplos selecionados pelo grande filólogo e dicionarista brasileiro, dois bastam para ilustrar o que se pretende: “O sacerdote que lhe assistia na hora do trespasse.” (Rui) “Eu assisti a teu pai na sua última doença.” (Fernandes, 1969, p. 103).

Um programa de computador para autistas não concede aumento da inteligência baixa que costuma estar ligada ao autismo; de igual modo, um aparelho auditivo não compensa a falta da audição e uma prótese ortopédica não substitui o membro faltante. Compete à Tecnologia Assistiva atenuar as desvantagens inerentes ao autismo, à deficiência auditiva, às amputações e assim por diante; e é essa atenuação (em muitos casos admirável) que torna lícito dizer que a definição de deficiência é relativizável – até certo ponto, claro está. Pode-se dizer que a Tecnologia Assistiva ocupa-se em fazer o máximo para que o que antes era impossível se torne possível; tal é o estado de espírito que tem direcionado pesquisas que culminaram na criação de aplicativos eletrônicos para auxiliar o autista durante o seu quase sempre árduo processo de aprendizado; bem como em programas computacionais como o Dosvox e o Musibraille (voltados para os cegos e deficientes visuais em geral), bem como o Microfênix, o Motrix (voltados para os deficientes motores), todos eles criados e desenvolvidos pelo professor e pesquisador José Antonio dos Santos Borges (cf. Ganzarolli de Oliveira, 2016, p. 214-220). Fato igualmente importante, mas nem sempre referido nos Estudos sobre Deficiência, é que o campo de ação da Tecnologia Assistiva estende-se aos animais irracionais e isso em duas frentes: assim como, em muitas situações, eles podem ser treinados para colaborar com seres humanos deficientes (e.g., o cão-guia para os cegos), nada mais justo

que usufruam, eles também, os benefícios da Tecnologia Assistiva. Já existem, aliás, diversas iniciativas nesse sentido, e.g., fisioterapia, cadeiras de rodas, próteses etc.

Não surpreende que o conceito de *deficiência* esteja em constante mutação; ele é, literalmente, um “*work in progress*”, no sentido de “obra incompleta, porém disponível para o público”. Com frequência, a própria Organização Mundial de Saúde tem sido forçada a modificar os seus moldes classificatórios no que concerne aos parâmetros “saúde” e “incapacidade”; dentre outras medidas, a CID (Classificação Internacional de Doenças) tem cedido lugar à CIF (Classificação Internacional de Funcionalidades). O simples fato de nos referirmos ao deficiente com base no que ele pode fazer (em vez da tradicional classificação que prioriza o que lhe está vetado) já representa, em si, um avanço enorme e fértil: os benefícios são incontáveis, tanto no perímetro individual (o cego poderá ler, sim, desde que devidamente assistido pela Tecnologia Assistiva) quanto no coletivo (a sociedade em geral tornar-se-á mais propensa a ver no cego um cidadão útil a si mesmo e a ela própria).

Por contraditório que possa parecer, esse investimento no caráter positivo do deficiente nada mais é do que um aprofundamento rumo à negatividade que o conceito de deficiência não cessa de representar. Incluída inexoravelmente na categoria do *sofrimento*, a deficiência submete-se aos mesmos parâmetros causais que determinam o ato de sofrer. Sofrer é algo próprio não só do homem, mas de todos os seres vivos, e que obedece à lógica do terceiro excluído; isso porque é provocado por um destes dois motivos ou por ambos (*tertium non datur*): a perda de algo que tínhamos e perdemos (e.g., um ente querido); ou a falta de algo que nunca tivemos e gostaríamos de ter (e.g., um ente querido). Se há uma “essência da deficiência”, ela radica-se, na maior parte dos casos, na falta de algo que deveríamos ter e não temos (e.g. a visão); noutros, porém, ela consiste num excesso, algo que temos mas não deveríamos ter (e.g., uma corcova).

Sendo a deficiência uma forma de sofrimento, é forçoso vê-la como *mal* e não como *bem*; mas nada impede que, ao tratarmos dela, priorizemos o caráter positivo da realidade como um todo; noutras palavras, em vez de insistirmos no mal (i.e., o defeito que a caracteriza; cf. latim: *deficere* > *defectus* > *defeito* > *deficiência*), mais vale apostar na privação do bem que ela representa. Nada há de novo nisso; há mais de mil e quinhentos anos, Santo Agostinho apoiava-se no neoplatônico Plotino para dizer que “O mal não é outra coisa senão a privação do bem”. Tal é, sem tirar nem pôr, a aposta que faz a Tecnologia Assistiva e que lhe serve de base para conceder doses de eficiência para aquele que é deficiente.

Sendo esses os moldes, torna-se inegável a presença de certa maleabilidade no conceito de *deficiência*. Mas o assunto nada perde da sua exigência de precisão conceitual – dentro das possibilidades em apreço, é óbvio. Sabemos que a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência), aprovada em julho de 2015, “destina-se a assegurar e a promover, em condições de igualdade, o exercício dos direitos e das liberdades fundamentais por pessoa com deficiência, visando à sua inclusão social e cidadania”; a mesma lei incumbe o Poder Executivo de “criar instrumentos para avaliação da deficiência”.² Que instrumentos são esses? Que parâmetros (médicos, sociais, pedagógicos, assistenciais) serão utilizados em tal avaliação? Nada disso é claro naquele mencionado aparelho legal.

A deficiência caracteriza-se por comprometimento grave de capacidades que são próprias do ser que as possui em estado normal. Nada há para ser melhorado numa árvore que não vê, da mesma forma como nada há de errado num ser humano que não realiza a fotossíntese, ou numa pedra incapaz de andar, falar, ouvir ou pensar. Muita cautela é necessária para que não se caia no preconceito às avessas, polo oposto do preconceito propriamente dito: assim como o astigmatismo e a feiúra não constituem “deficiências” propriamente ditas – e muito menos “crime” passível de pena de morte, como foi o caso da feiúra na Alemanha nazista (Cf. Clair, 2001, p. 89) –, tampouco se deve tratar a deficiência “simples detalhe ou diferença”, apoiado em clichês politicamente corretos do tipo “cada um de nós é diferente à sua maneira”. Em dias como os nossos, nos quais a verdade tornou-se sinônimo de mera opinião, é de se esperar que todos se sintam no direito de opinar acerca de tudo, dando à primeira bobagem que lhes passa pela cabeça o estatuto da mesma verdade que dizem não existir; no tocante à deficiência, já há quem pense e diga, por exemplo, que “não há nada de mais em ser paralítico” (Biancarelli, 2002, C4). Muito há para meditar e aprender nesta sentença de Gustavo Joppert, deficiente que aceitou com dignidade a deficiência que o destino lhe trouxe: “é preciso aceitar o mistério da dor, com a mesma facilidade com que outros a ignoram” (Joppert, 1964, p. 175)

4 Das coisas às palavras ou das palavras às coisas?

Toda e qualquer análise da deficiência precisa levar em conta o seguinte paradoxo, aliás inevitável: as possibilidades de atuação profissional e de inclusão social do deficiente aumentam na mesma proporção das exigências da sociedade em relação a ele. Exemplifiquemos com a cegueira. Antigamente,

² Presidência da República do Brasil - Lei Nº 13.146/2015.

o cego não escrevia; mas passou a fazê-lo graças a mecanismos assistivos como o braille; logo solicitou-se que ele escrevesse em tinta, “como todo mundo faz”. O computador deu-lhe o ingresso neste perímetro seletivo que chamamos de “todo mundo”. Mas nova requisição surgiu: que os textos do cego fossem formatados de forma impecável. Os macros solucionaram o problema, mas isso não bastou; logo cobrou-se do cego a produção de desenhos. Não é preciso multiplicarmos mais os exemplos e, muito menos, progredir *ad infinitum*; pode-se ir tão longe quanto se queira. Quando um limite aparentemente intransponível é transposto, logo outro limite maior, e às vezes com maior exigência ou cobrança, costuma ser imposto (cf. Borges, 2009, p. 285-286).

Outro aspecto importante e que está longe de ser solucionado é o da linguagem adequada para o tema “deficiência”. Nem sempre é fácil conjugar precisão vocabular com respeito para com o deficiente. O problema deriva, muitas vezes, da cautela excessiva, que pode fazer da terminologia sobre a deficiência um fim em si mesmo, levando assim à discussão exclusiva das palavras e ao esquecimento das coisas por elas representadas; levemos em conta a recomendação de Edmund Husserl de avançar *na direção das próprias coisas* (“*zu den Sachen selbst*”) e que nos sirvam de lema esta máxima de Hipócrates: “Tudo aquilo que é excessivo opõe-se à natureza”.

Em igualdade de condições com o conceito de deficiência, os estudos sobre ela estão muito mais para “*work in progress*” do que para “obra acabada”. É fato comprovado que a superação da deficiência sempre tem por base a sua aceitação. Destinam-se ao fracasso as iniciativas de ajudar o deficiente a aceitar a si mesmo, se elas estiverem apoiadas em clichês demagógicos – dizendo-lhe, por exemplo, que sua deficiência é mero “detalhe” ou “diferença”, e que a *normalidade* nada mais é do que uma noção culturalmente “construída”; isso equivale a “ensinar um soldado a marchar, mandando-o ficar deitado”, como escreveu Kierkegaard em sua crítica à dúvida metódica de Descartes.

Não faz muito tempo, a legislação brasileira passou a evitar a palavra “deficiente”; preferia falar em “pessoa portadora de deficiência”, abreviada por PPD. Num artigo publicado no jornal da APAE (Associação dos Pais e Amigos do Excepcional), faz-se referência a Gustavo Acioli – cineasta organizador de filmes sobre deficiência –, que refere-se às pessoas normais como “não-portadoras de deficiência” (apud Araújo et alii, 2003, p. 1). Atenta-se aqui contra um princípio básico do bom-senso: é o padrão positivo das situações (no caso, a normalidade) que serve de base para o entendimento do seu negativo (a deficiência). Não existe e nunca existirá um vocabulário 100% inócuo e desvinculado de estigmas para tratar do assunto; partindo do referido princípio de que *a superação da deficiência sempre tem por base a sua aceitação*,

a melhor solução parece-nos a seguinte: utilizar a terminologia “convencional” (“deficiente”, “cego”, “surdo”, “paraplégico” etc.) – isso já demonstra a coragem de encarar o problema de frente, e representa metade do caminho andado rumo à superação. Não dispomos de definições perfeitamente fechadas; as coisas serão sempre muito mais do que as palavras que usamos para evocá-las. Por isso, no caso da “normalidade”, não a vejo como mais nem menos imprecisa (ou escorregadia, se quisermos) do que as outras definições em geral. Dentro dos limites de aplicação que lhe são devidos, ela cumpre devidamente seu papel.

É o mesmo caso em que se enquadra a palavra “deficiência”. Tanto quanto vemos, nada se ganha com a adoção *normativa* do vocabulário politicamente correto; penso, isto sim, que nesse caso muito se perde, já que ele volta-se para a não-aceitação da deficiência (a começar pelo nome), estratégia de fuga que tende a desfavorecer a sua superação por parte do deficiente. Mais: contribui também para a desinformação da sociedade em geral no respeitante à realidade em tela; longe de eliminar os estigmas que pairam sobre o deficiente, cria mais um estigma, este no plano da linguagem; e, *last but not least*, promove certa “anestesia moral” sobre a sociedade, favorecendo a impressão de que basta adocicar as palavras para que cada um se sinta como se tivesse “feito a sua parte”. Pense-se no caso brasileiro. Ao mesmo tempo em que investe migalhas orçamentárias na educação genuína (que se torna deficiente cada vez mais e em todos os aspectos), o Governo Federal também move suas cartas rumo à imposição do vocabulário politicamente correto *vis-à-vis* a deficiência, a população em geral mantém-se distraída, facilitando assim que a deficiência se torne uma “mina de ouro” para oportunistas governamentais e não-governamentais de toda espécie .. Um exemplo entre inúmeros: crimes como o das impressoras Braille superfaturadas e não utilizadas (mistura lamentável de ato e omissão que pensadores como Fulton Sheen e Gustavo Corção chamavam de “pecado que clama aos Céus”) dificilmente ocorreriam (ou se ocorressem não ficariam impunes) nos EUA, no Canadá, na Inglaterra, na França, na Espanha e na Alemanha – países que se preocupam bem menos em adocicar seu vocabulário no tocante à cegueira e demais formas de deficiência, e nos quais as leis em prol do cego e do deficiente em geral costumam ser devidamente cumpridas, exatamente ao contrário do que se verifica no Brasil.

5 Inconclusão cíclica

Conforme vimos em itens anteriores, é graças à Tecnologia Assistiva que muitas coisas benéficas para o deficiente e que antes eram *no way* ou *perhaps* foram promovidas a viáveis e reais. Há uma relação biunívoca entre ela e a

mentalidade que norteia a deficiência: assim como o progresso na Tecnologia Assistiva propicia o surgimento de uma mentalidade mais acolhedora *vis-à-vis* o deficiente, a evolução dessa mentalidade produzirá novas ideias na área tecnológica, que se traduzirão em novos inventos assistivos, por sua vez promotores de melhorias na condição de vida do deficiente. Conforme costuma dizer João Antonio Menescal Conde, ex-professor de Educação Física do Instituto Benjamin Constant (referência principal no ensino para cegos no Brasil), *o nível de desenvolvimento de uma sociedade está sempre em relação direta com a atenção que ela concede aos deficientes.*

E quanto à felicidade, tema em destaque no primeiro tópico deste estudo inconcluso sobre a deficiência, é hora de darmos meia-volta e resgatá-lo. Incomparavelmente mais do que a deficiência (que é *objetiva*, em que pesem os pseudo-argumentos demagógicos e politicamente corretos em contrário), é a felicidade que, por ser subjetiva, torna-se relativizável. Ser feliz não depende da posse das coisas e tampouco do sucesso em alcançar este ou aquele objetivo; *quanto menos desejarmos possuir e conquistar, mais chances teremos de ser felizes* – eis um princípio-chave da doutrina cristã, mas que também pode ser encontrado no budismo e na sabedoria chinesa, em particular no preceito taoísta de “agir não agindo” (cf. Garrigou-Lagrange, 1948, t. II, p. 8). Para Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), patrono da Revolução Francesa (*cellula mater* da Revolução Bolchevista e do Comunismo em geral), e suposto “grande educador”, a felicidade consistiria “numa gorda conta bancária, uma boa cozinha e uma digestão tranquila”. Não admira que desprezasse os deficientes; considerava-os seres “inúteis para si mesmos e para os outros” (cf. Rousseau, 1979, p. 31). Friedrich Nietzsche (1844-1900), autor endeusado pela Academia, pregava a eliminação dos deficientes; em sua obra encontramos a fundamentação teórica das câmaras de gás nazistas, inicialmente utilizadas com o propósito de eliminar deficientes. Ainda no tocante à felicidade, meta de todos nós, lembremo-nos de que há pessoas que nunca se conformam com a perda dos cabelos, enquanto outras aceitam a falta de uma perna. Sempre houve, há e haverá os que pouco ou nada ligam para o fato de ter o nariz torto, comprido ou curto demais; entretanto, nunca faltaram, faltam e faltarão os (as) que se torturam ao longo de toda a vida por lhes faltar um perfil de Adônis ou de Vênus.

É insensato concentrar a felicidade em objetivos externos a nós e que, por isso mesmo, dependerão de inúmeros fatores imprevisíveis e independentes da nossa vontade para serem alcançados. Ainda que os alcance, o homem que assim procede dificilmente será feliz: conquistado um objetivo, almejará

outro; atingido este, pensará naquele – e assim *ad infinitum*, quase sempre esquecendo-se da felicidade enquanto gira ao redor do círculo vicioso que ele mesmo traçou. *Last but not least*, façamos nossas estas palavras de Baltasar Gracián:

“Rico foi Creso, mas não sábio. Sábio foi Diógenes, mas não rico. A verdadeira felicidade não consiste em ter muito, mas em desejar pouco”.

Referências

AFNAN, Soheil F. *El pensamiento de Avicena* (trad. Vera Yamuni). México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

AGUADO DÍAZ, Antonio Leónz. *Historia de las Deficiencias*. Madri: Escuela Libre Editorial, 1995.

ARAÚJO et alii, Ana Lúcia. *APAE-Rio informativo interno*, Rio de Janeiro, ano V, n. 100, 2003.

ARISTÓTELES, *Opera omnia graece et latine*. Paris: Firmin-Didot, S/D.

BIANCARELLI, Aureliano. “Dança propõe novo olhar sobre deficiente”, in *Folha de São Paulo*, 2002.

BORGES, José Antonio dos Santos. *Do Braille ao Dosvox: diferenças nas vidas dos cegos brasileiros* (tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

BORGES, José Antonio. Projeto Micro Fênix v 2.0. Disponível em: <http://intervox.nce.ufrj.br/microfenix/>, (2004/5). Acesso em: mai. 2016.

BRACHFELD, Oliver. *Los sentimientos de inferioridad*. 3. ed. Barcelona: Luis Miracle, 1959.

CALDAS AULETE, Francisco Júlio & SANTOS VALENTE, António Lopes. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*, 3. ed., Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1948.

CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. São Paulo: Record, 2013.

CLAIR, Jean. *La barbarie ordinaire*. Paris: Gallimard, 2001.

COLLUCI, Cláudia. “Grávidas com zika fazem aborto sem confirmação de microcefalia”. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/01/1735560-gravidas-com-zika-fazem-aborto-sem-confirmacao-de-microcefalia.shtml>, 2016. Acesso em: mai. 2016.

CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras da técnica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1953.

DERRY, T. K. E & WILLIAMS, Trevor I. *Historia de la tecnología. Desde la Antigüedad hasta 1750* (trad. Carlos Caranci et alii). Madri/México: Siglo Veintiuno, 1977.

EVELETH, Rose. "Should Oscar Pistorius's Prosthetic Legs Disqualify Him from the Olympics? Scientists debate whether prosthetic legs give Pistorius an unfair advantage in the 400-meter race". Disponível em: <http://www.scientificamerican.com/article/scientists-debate-oscar-pistorius-prosthetic-legs-disqualify-him-olympics/>, 2016. Acesso em: mai. 2016.

FERNANDES, Fernando. *Dicionário de Verbos e Regimes*, 4. ed. Porto Alegre: Globo, 1969.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. "On Blindness, Music and Technology: a Brazilian Experience", in *Festgaben aus Floras Füllhorn, Pomonas Gärten und vom Helikon. Eine Blütenlese Kultur- und kunsthistorischer Beiträge zum 65. Geburtstag von Gerd-Helge Vogel* [editado por Kevin E. Kandt and Michael Lissok]. Kiel: Ludwig Verlag, 2016.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. *Por que não eles? arte entre os deficientes*. São Paulo: Cidade Nova, 2007.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald Marie. *Les trois ages de la vie intérieure: prélude de celle du ciel. Traité de Théologie Ascétique et Mystique*. Paris/Montreal/Ottawa: Du Cerf/Du Lévrier, 1948.

JOPPERT, Gustavo. *Eu fui paráltico*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1964.

L. JAUD, L'Abbé. *Vies des Saints*. Paris: Tours Maison Mame, 1933.

MARQUES DA SILVA, Otto. *A epopéia ignorada. A pessoa deficiente na história do mundo de ontem e de hoje*, São Paulo: SBSC (Sociedade Beneficente São Camilo)/CEDAS (Centro São Camilo de Desenvolvimento em Administração da Saúde)/FASC (Faculdade São Camilo de Administração Hospitalar), 1987.

PICHOT, André. "Génétique et eugénisme", in *La Société pure, de Darwin à Hitler*. Paris: Flammarion, 2000.

PRESS, Frank et alii. *Para entender a Terra* (trad. Rualdo Menegat), 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ROTHER, Peter. *Gesteine: Entstehung, Zerstörung, Umbildung*, 3. ed. Darmstadt: WBG, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio* (trad. Sérgio Milliet), São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.

SANTO AGOSTINHO. *Opera Omnia*. Madri: B.A.C., 1955-1982.

SASSAKI, Romeu. “Terminologia sobre deficiência na era da inclusão”. Disponível em: <http://www.selursocial.org.br/terminologia.html>, 2002. Acesso em: mai. 2016.

SCHERENBERGER, R. C. *Historia del Retraso Mental*, San Sebastián: Servicio Internacional de Información sobre Subnormales, 1984.

SOLER, María de los Ángeles. *Seminario de Iniciación a la Tiflogía. Curso por correspondencia del Servicio Español de la Ceguera como Carencia*, Madri: ONCE, S/D.

VERLINDEN, Britta. “Mikrozephalie in Brasilien:Mücken zu meiden, ist der einzige Schutz”. Disponível em: <http://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2016-01/mikrozephalie-zika-virus-brasilien- geburt-schwangerschaft-krankheit>, 2016. Acesso em: mai. 2016.

Artigo recebido em 05/08/2024 e aprovado para publicação em 24/08/2024

Como citar:

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente; BORGES, José Antonio dos Santos. Deficiência, tecnologia e sociedade. Um ensaio inconcluso. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 365-378, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-11>

Teopoética: O que a literatura ensina à teologia e dela aprende?

*Theopoetics:
What does Literature Teach and Learn from Theology?*

ELIANA YUNES*

Resumo: O presente artigo fomenta a justa e necessária relação entre teologia e literatura. A teologia, muito sincera e desejosa de ser fidedigna ao sagrado, incorre em leituras que resvalam para o dogmático e queimam o ardor da inspiração e da súbita epifania que antevê o Real inacessível. De lugar liberto e sabidamente imperfeito, a literatura quer pescar a perfeição intransitável, mas entrevista pelo discurso poético – e por que não? – apofático, com que tentamos exaustivamente – e em vão – dar conta da vida e de sua densidade.

Palavras-chave: Teologia. Literatura. Sagrada Escritura. Poesia.

Abstract: This article fosters the just and necessary relationship between theology and literature. Theology, very sincere and desirous of being faithful to the sacred, incurs in readings that slide into the dogmatic and burn the ardor of inspiration and the sudden epiphany that foresees the inaccessible Real. From this liberated and notoriously imperfect place, literature wants to fish for impassable perfection, but it interviews through poetic discourse – and why not? – apophatic, with which we try exhaustively – and in vain – to account for life and its density.

Keywords: History. Disability. Society. Technology. Happiness.

* Eliana Lucia Madureira Yunes é Doutora em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: eliana.yunes@gmail.com

1 Considerandos

Numa entrevista gravada na PUC-Rio com D. José Tolentino, Reitor da PUC de Lisboa,¹ em 2015, para a revista L.E.R, do Instituto Interdisciplinar de Leitura, escrevi a seu pedido a curta reflexão que eu fizera sobre este campo de aproximação interdisciplinar entre teologia e literatura, antes de nosso encontro. Ele, no Natal de 2018, tomou a Teopoética como matéria de reflexão para o retiro anual que pregou ao Papa (Tolentino, 2019). Ali, lendo textos de Pessoa, Clarice, Donne, entre outros escritores que circulam em nosso mundo letrado, flagra “revelações” humanas do Emanuel, por um caminho acadêmico que passou a ter nome de área de estudos: Teopoética.

Escrevi, então, e ficou inédito:

“Pensar as relações íntimas entre a literatura e a teologia poderia parecer algo profano e até herético há menos de um século. Contudo, novas perspectivas sobre a linguagem, o tratamento do discurso, tanto das ciências quanto das artes, que está focado menos na discussão da veracidade e mais no modo como a apresentamos, fizeram com que fosse possível falar em interdisciplinaridade, mesmo quando os “objetos” dos estudos parecerem tão díspares como neste caso, revelação consentida e ficção assumida. Seja a vida humana, seja a *pessoa de Deus*, somente com os recursos da linguagem dos homens, logram ser representadas, assim como as aproximações incompletas e provisórias desta totalidade inalcançável da relação entre criatura e Criador.

Convencer-nos de que a distância entre o Real e sua expressão só pode ser preenchido a partir de abordagens que, no afã de busca, encontram linguagens múltiplas, – seja das matemáticas e das ciências, da ficção e das artes – abre espaço para admitir menos certezas e mais humildade ao enfrentarmos os mistérios que só se alargam com as descobertas e invenções (Gleiser, 2019). Neste caso, as declarações e assertivas, dadas em certo tempo e espaço na História, mostram-se cada vez mais inacabadas e pendentes de novos olhares que apreendam os horizontes que se rasgam.

Disto não escapa a teologia que, debruçada sobre a linguagem vivamente metafórica e alegórica das sagradas escrituras, perscruta o que não sabe ou entende de Deus na ‘revelação’ do Ser na História, vivida por Jesus e tecida em discurso humano, seja na sua produção, seja na sua recepção. Porque a palavra da revelação está dirigida aos homens, para que escutando, ouçam e olhando, vejam. E o filtro desta verdade insondável é a própria vida criada, inteligente e sensível, que se manifesta nas narrativas – plurais – que cercam esta relação complexa com o mistério.

¹ Disponível em: <https://youtu.be/9TYO2WP2YMM>. Acesso em: 27 dez. 2023

Por outro lado, a literatura entre as artes, por usar da palavra, – criadora desde o “*Fiat*” no Genesis até o *Verbo caro factum est* em João – instaura mundos possíveis que habitam o coração do homem, sua ânsia e desejo de perfeição, de amor, de infinito e de imortalidade. A literatura desvela as aparências da realidade e perscruta o Real com a potência humana, em busca da verdade que a possa satisfazer.

Daí que bastante longe do solipsismo concebido pela filosofia idealista, a linguagem sem poder ser espelho do Real, descreve e/ou postula a realidade de múltiplas perspectivas. As linguagens a que recorreremos convocam todas o desejo de conhecer mais e melhor sobre todas as coisas, porque onde estiver a verdade, aí não estará o erro que engana e causa sofrimento. A linguagem funciona como recurso que se ajusta continuamente às experiências que nos dão a ver/ler dimensões antes insuspeitadas. E quanto mais esta linguagem se abrir ao indizível, mais se aproxima do não-dito que, no entanto, se estende subentendido no dito expresso de nosso conhecimento imperfeito.

Deste lugar de perguntas, fala a teologia que muito sincera e desejosa de ser fidedigna ao sagrado, incorre em leituras que resvalam para o dogmático e queimam o ardor da inspiração e da súbita epifania que antevê o Real inacessível. Deste lugar liberto e sabidamente imperfeito, a literatura quer pescar a perfeição intransitável, mas entrevista pelo discurso poético – e por que não? – apofático, com que tentamos exaustivamente – e em vão – dar conta da vida e de sua densidade.

Podemos, pois, postular que tendo ‘objetos’ distintos, a literatura, pelo fato de lidar com a palavra e imaginar a vida em equilíbrio, a partir da consideração dos desequilíbrios humanos, pode oferecer à teologia caminhos alternativos à discussão metafísica para apurar a Palavra, esta que nos é dirigida como interrogação e expressão metafórica de uma verdade que intuímos, mas não podemos senão pressagiar. Ou crer, segundo quem lê/ouve. Talvez se pudesse dizer, singelamente, que a literatura pode ensinar à teologia seus métodos de construção do sentido e que dela pode aprender a extensão inescotável do transcendente que transparece já no imanente.”

2 Falando em Literatura...

É comum que, a partir do tema, do enredo, do perfil de uma personagem, desencadeie-se a provocação para a leitura que trança interdisciplinarmente a poética, esta vizinha da mística, da reflexão teológica que se funda em Escrituras. Decidi mudar o rumo da prosa neste artigo e trabalhar a partir da forma,

evidentemente coisa uníssona à substância que expressa no dito conteúdo. Empresto dois poemas de João Cabral de Mello Neto (1994) e inspirada por eles, quero pensar no que poderiam ser as relações entre Literatura e Teologia.

O poeta pernambucano tem dois poemas provocativos em torno à dialética entre o Mar e o Canavial, em Educação pela Pedra: *o que o canavial e o mar ensinam ou não* um ao outro espelha-se *no que o canavial e o mar aprendem ou não* um do outro. Entre o vegetal e o mineral, que trocas são possíveis aos olhos do poeta? Folha e água dialogam ao ritmo da cana e da onda em vagas, espraiando na extensão desmedida e comedida com que se inscrevem no espaço-tempo.

A poesia de Cabral é tomada pela sua concretude substantiva, pela economia verbal, extremamente seca e de árdua leitura. Ele mesmo reputava seu trabalho como poesia para ser vista e não ouvida, tanta era a geometria de seus versos e tão pouca a melodia na oralidade. Ritmo seco, batido, canto-chão andaluz, compasso nordestino dos textos de cordel. Em *A Descoberta da Literatura*, só a entrada do poema já serve de mostra de sua síntese rítmica:

No dia-a-dia do engenho,
toda a semana, durante,
cochichavam-me em segredo:
saiu um novo romance.
E da feira do domingo
me traziam conspirantes
para que os lesse e explicasse
um romance de barbante.
Sentados na roda morta
de um carro de boi, sem jante,
ouviam o folheto guenzo,
a seu leitor semelhante,
com as peripécias de espanto
preditas pelos feirantes.[...]

Pode-se concordar que estes folhetos foram mesmo sua entrada no literário, que, curiosamente, lia em voz alta para os homens da eira, analfabetos, em seu descanso. Daí mesmo, provavelmente, deve ter nascido sua consciência política, aguda, seu olhar pelos marginalizados que, afinal, o consagraram em

Morte e Vida Severina, coadjuvado por Chico Buarque no cancionero popular. E ali impacta a explosão da vida após tantos signos de morte, a arrebatar o leitor. O poema acima já indicia esta lucidez nascente.

Mesmo quando sua poesia muda de cenário, ali vai a marca da cadência anti-lira, como a taxava e foi assim reconhecida pela crítica (Costa Lima, 1969). Em um célebre poema carregado, contudo, da memória de Pernambuco, acompanhamos o coração aos saltos,

De um Avião:

Se vem por círculos na viagem

Pernambuco – Todos-os-Foras.

Se vem numa espiral

da coisa à sua memória.

O primeiro círculo é quando
o avião no campo do Ibura.

Quando tenso na pista
o salto ele calcula.

Está o Ibura onde coqueiros,
onde cajueiros, Guararapes.

Contudo já parece
em vitrine a paisagem.

O aeroporto onde o mar e mangues,
onde o mareiro e a maresia.

Mas ar condicionado,
mas enlatada brisa.

De Pernambuco, no aeroporto,
a vista já pouco recolhe.

É o mesmo, recoberto,
porém, de celulóide.[...]

O poema antepõe a cega distância que o avião toma de Pernambuco à visibilidade cada vez mais límpida que tem do “núcleo de seu núcleo”, o homem pernambucano. Difícil negar a emoção em que germina a razão do poema.

Imagine-se que seu poema de amor, declarado, e forte, se intitula *Paisagem pelo telefone*. Eis o trecho em que ele traça a sedução, pelo cenário:

Sempre que no telefone
me falavas, eu diria
que falavas de uma sala
toda de luz invadida,
sala que pelas janelas,
duzentas, se oferecia
a alguma manhã de praia,
mais manhã porque marinha,
a alguma manhã de praia
no prumo do meio-dia,
meio-dia mineral
de uma praia nordestina,
Nordeste de Pernambuco,
onde as manhãs são mais limpas,
Pernambuco do Recife,
de Piedade, de Olinda,
sempre povoado de velas,
brancas, ao sol estendidas,
de jangadas, que são velas
mais brancas porque salinas,
que, como muros caiados
possuem luz intestinal,
pois não é o sol que as veste
e tampouco as ilumina,
mais bem, somente as desveste
de toda sombra ou neblina,
deixando que livres brilhem
os cristais que dentro tinham.
Pois, assim, no telefone
tua voz me parecia
como se de tal manhã
estivesse envolvida,
fresca e clara, como se
telefonasses despida,[...]

João Cabral é um homem culto, diplomata que nunca perdeu de vista, apesar da cegueira que o acometeu na velhice, os longes deste solo barrento, nem esqueceu o Capiberibe em pântanos, como *um cão sem plumas*, sem adornos, que corta magro o Recife. Do outro lado do Atlântico, vai buscar em Miró (Melo Neto, 1969) e no movimento de superfície em plasticidade, o reforço crítico de que carece para asseverar que o profundo bóia, em poucas figuras. Uma de suas outras obsessões pelas paisagens aponta para o canavial e para o mar, alegoria de ondas que se miram, uma em açúcar e outra de sal, uma à espera de ser colhida, outra aberta para ser contida. Que abraço é este, que comunhão se desenha entre elas?

Parafraseio as perguntas feitas nos poemas, e que podem ajudar a pensar as relações que sustentam uma possível Teopoética, como tento apresentar:

1. O que a literatura *sim, ensina* à teologia e *esta aprende* dela?
2. O que a teologia *sim, ensina* à literatura e *esta aprende* dela?
3. O que teologia *não aprende* da Literatura, nem lhe ensina?
4. O que a literatura *não aprende* da teologia, nem lhe ensina?

Uma cumplicidade se desenha, uma aproximação se dá entre o que parece distante e de outra “natureza”. Mas há uma singularidade que se preserva e não foi aprendida. Por isso, não pode ser ensinada. Está no *núcleo de seu núcleo* e lhe dá a força própria de sua existência.

3 Cruzando os fios

A referência que tomo aqui está nos poemas intitulados *O mar e o canavial* e *O Canavial e o Mar* (Obra Completa, 1995, p. 335 e 340) em que o eixo semântico-semiótico é *sim x não*, em conjunção dos verbos *ensinar x aprender*, enquanto ação fundamental da relação entre os dois campos, mar e canavial: *o sertão vai virar mar e o mar virar sertão* – refrão místico de profecias populares desde Antonio Conselheiro (Cunha, 2018).

No livro *A educação pela pedra*, dedicado como uma espécie de “antiliria” a outro grande poeta pernambucano, Manuel Bandeira, reinventor da lírica moderna brasileira, João Cabral de Melo Neto intensifica a relação entre canavial e mar, mostrando que é possível encontrar paralelismo entre suas diferenças e semelhanças, uma dialética entre a realidade e a poesia, entre *a troca e a tarefa* (Bojunga, 2014). As analogias são estabelecidas estrofe a estrofe, entre os poemas, com a aprendizagem transferida e a originalidade reservada, para respeito às singularidades. Vejamos os poemas e seus jogos cruzados de sentido:

- O MAR E O CANAVIAL
- A o que o mar sim aprende do canavial:
a elocução horizontal de seu verso;
a geórgica de cordel, ininterrupta,
narrada em voz e silêncio paralelos. (Aprende)
- B o que o mar não aprende do canavial:
a veemência passional da preamar;
a mão-de-pilão das ondas
na areia, moída e miúda, pilada que pilar. (Não Aprende)
- C o que o canavial sim aprende do mar:
o avançar em linha rasteira da onda;
o espraiair-se minucioso, de líquido,
alagando cova a cova onde se alonga. (Aprende)
- D o que o canavial não aprende do mar:
o desmedido derramar-se da cana;
o comedimento do latifúndio do mar,
que menos lastradamente se derrama. (Não Aprende)
- O CANAVIAL E O MAR
- E o que o mar sim ensina ao canavial (o canavial aprende do mar C)
o avançar em linha rasteira da onda;
o espraiair-se minucioso, de líquido,
alagando cova a cova onde se alonga. (O mar Ensina)
- F o que o canavial sim ensina ao mar (o mar aprende do canavial A)
a elocução horizontal de seu verso;
a geórgica de cordel, ininterrupta,
narrada em voz e silêncio paralelos. (o canavial ensina)
- G o que o mar não ensina ao canavial (e não aprende do canavial (B)
a veemência passional da preamar;
a mão-de-pilão das ondas
na areia, moída e miúda, pilada que pilar. - é seu fazer específico)
- H O que o canavial não ensina ao mar (e não aprende do mar (D)
o desmedido derramar-se da cana;
o comedimento do latifúndio do mar,
que menos lastradamente se derrama. - ... têm ambos sua medida)

Benedito Nunes denomina tais textos “poemas emparelhados” (2001). Talvez estes jogos de linguagem possam esteticamente ilustrar os processos pelos quais o conhecimento, por incompleto, necessita aproximar-se de outro para um reconhecimento de si, como aponta longamente Ricoeur em *O si mesmo como outro* (2014). Fora de uma aproximação, as extensões podem se tornar absolutas e perigosas. As grandezas no encontro comparativo vão perder, de si mesmas, qualidades e abrangências tidas como exclusivas. (A:F e C:E).

Há, contudo, um certo tipo de singularidade que marca o *per se*. e no cotejo surgem, justo das semelhanças, impropriedades não dimensionadas (D-H; B-G). Elas podem derivar não da natureza do si mesmo, mas da temporalidade e das circunstâncias que fazem passar a *ipsiedade à mesmidade* ricoeuriana (Ricoeur, 2014). Trocando saberes, há, no entanto o que não se aprende porque *é tarefa* sua, própria, realizar (B/D) e não se pode ensinar ou o que não se pode dar à *troca*, a aprender. (D/H)

O que a cana saberia de si, no tempo, que à água marinha é desnecessário aprender? Sendo similares em seu *derramamento*, qual a diferença entre os latifúndios do mar e do canavial? Em que o canavial se desvia da aparente analogia?

Se conferimos os versos dos dois poemas veremos que afinal, duas das estrofes em cada poema, especularmente assinalam *o que um aprende e o outro ensina*, em estrofes cruzadas (A-F) e (C-E) e se projetam no diálogo água e terra e sertão e mar; duas outras, (D-H) e (B-G) neutralizam-se entre si (*nem aprende, nem ensina*) e apontam para uma singularidade sua (B-D), a do mar e a do canavial. Neste caso, *cada um se afirma pelo que não ensina ao outro, nem dele aprende*, sendo assim o que é: do próprio seu, sua ipseidade.

No jogo complexo que se instala, há o que não se ensina tanto por um como outro: (G/H) o que se constitui na única estrofe em que a troca perde o interesse. O campo do vegetal e só o dele (não o do mineral) foi destituído de seus limites e seu derramamento é *deslastrado*. A monocultura açambarca o espaço. O mar é o que é nos seus limites, o canavial vem sendo desmensurado (sua mesmidade). Uma crítica sutil, mas ferina, anota o latifúndio *desmedido* do canavial, da monocultura, da usina. A identidade do canavial está marcada quatro séculos de *descomedido* avanço em abusos sobre a terra e o homem, enquanto o mar acolhe e guarda vidas diferentes. João Cabral não escreveria um poema tão medido e cerebral se não fosse movido por uma causa recôndita, social e humana.

Postulo que este jogo de versos e estrofes de João Cabral possa suscitar algo para as trocas interdisciplinares e seus limites que, imagino, possam se dar entre a literatura e a teologia.

De fato, o exercício teórico, tomado de empréstimo ao poeta pernambucano, não quer utilizar a Teopoética para tratar de um discurso literário que se que equivalha a um discurso teológico. Talvez o mais ousado nesta reflexão seja tomar os poemas citados e profanos como modelo de desafio para pensar o diálogo entre duas áreas vizinhas e diversas, assim como aquilo que os dois campos de saber e seus dois discursos podem aprender ou não de suas práticas.

4 Interdisciplinaridade Teopoética

Os saberes humanos foram distinguidos no esforço empreendido pela ciência na idade moderna, para pôr-se de pé frente a filosofia. A poesia viveu o mesmo dilema no trato metafísico das humanidades, como matéria imponderável e sujeita a experiências subjetivas sem controle ou avaliação plausíveis, sobretudo frente às ciências ditas exatas. Ah, sim são belos..., mas a que serve a beleza? A pergunta é fruto do equívoco já reconhecido em tratar a estética, a ética e a lógica, como áreas delimitadas *per se* univocamente, assim como a hierarquização entre o saber ficcional e o inventivo: Edgard Morin (2003) escreveu milhares de páginas a respeito, demonstrando a transdisciplinaridade com base em fundamentos teórico-metodológicos.

Vizinha da mística, a poesia se verá numa condição de suprarreal, quando na verdade o que ignoramos efetivamente é o *real* para o qual não há linguagem – a não ser a do silêncio. Sobre a impossibilidade de alcançá-lo enquanto certeza duradoura – eterna? – construímos com base em ideias associadas ao poder circunstancial, uma representação tomada como realidade que jamais é uniforme, nem contínua e por isso não pode ser comum, nem estável, haja vista a peleja que a cerca. De quantas formas percebemos os eventos? Segundo o lugar do qual se fala, o lugar de enunciação e conforme o repertório de enunciados que trazemos (Yunes, 2002).

O recurso ao ficcional, atributo do imaginário dos homens, desde sempre pareceu perigoso, por ser sujeito ao engano, na ponderação platônica. Esta acusação primeira, de nos equivocarmos com as sombras, com o que parece, mas não é, apesar de todas as explicações depois de mais de dois milênios, segue sendo o calcanhar de Aquiles nas discussões ditas objetivas.

Pelas frestas, ainda que simulando a experiência humana, ela insinua e denuncia a dissimulação que encoberta as tensões pela aparente uniformidade

consentida. A História, à distância, o reconhece. A literatura, no entanto, resiste às intempéries históricas no seu cerne: Antígona vive, Fausto vive, a Odisseia é hoje. A filosofia se alterou, a história variou, mas a arte diz o novo com o velho, o contemporâneo com o antigo, e se torna a referência durável do que muda sempre.

Nisto mesmo, talvez esteja um ensino possível da literatura para a teologia. O ficcional em *Dom Quixote*, não precisa mudar uma palavra, como o demonstrou Borges para que Pierre Menard pudesse ser seu novo “autor” (Borges, 2007). Muda sempre, porque é histórica, a contextualização do imaginário e também a percepção de um Deus, a compreensão humana de Deus, o discurso sobre Deus. A infalível teologia que queimou hereges como adversários da verdade, nos últimos anos para não morrer, precisou se rever, rever-se à luz da Palavra Sagrada que não muda, mas cuja atualidade é desmistificadora da paralisia que quer reter os fiéis em doutrina na qual não cabe sua realidade. *Isto a teologia, sim, aprende da literatura, a recepção que muda segundo os tempos, porém sem alterar a palavra e o texto.*

Segundo a enumeração primeira, podemos considerar que a literatura ensina e a teologia aprende.

Apesar de todas as polêmicas ainda abertas, a recepção do Evangelho, pós Vaticano II, trouxe leituras (in)suspeitadas às exegeses tradicionais. Se me disponho ir a Gustavo Gutierrez, da Colombia; Jon Sobrino, de El Salvador; Leônidas Proaño, do Equador; Juan Luis Segundo, do Uruguai; Leonardo Boff, no Brasil; aos europeus Queiruga, Bultmann, Tillich, Rahner e ainda agora, a Pagola e Castillo; *mas sobretudo a von Balthazar, Kuschel, Barth, Küng, entenderemos que a provocação da história à teoria da literatura, por H. R. Jauss (1994), acabou por se tornar provocação desta às teologias, em que os contextos da Palavra proclamada alteram seu sentido em uso, sem alterar sua significação.*

Consideremos, pois, brevemente, o que hoje pensa a teoria literária como contributo da literatura à ordem do conhecimento. O mundo ficcional abre horizontes para o entendimento dos dilemas e das contradições que povoam nossas práticas de convívio e de mutualidade. Mas a literatura não se põe como reflexo do mundo; sua refração ao atravessar a realidade se abre em prisma, pois leitores múltiplos a acolhem e expandem, segundo a força de sua própria história.

A teologia, cujos ventos chegam tardiamente ao Vaticano, parece nos dizer por vozes marginais que “quem tem boca não precisa ir a Roma”. O que

faz a literatura de Garcia Marquez, de Guimarães Rosa, de José Saramago, Amos Oz, senão devolver as questões humanas à bíblia onde – diz o mesmo Borges (1992), – estão todas as narrativas fundamentais?

Uma hermenêutica viva ajudaria a localizar nas obras destes e de outros literatos, as fontes formais dos sentidos que atravessam a vida humana. Caberia, pois, à teologia indicar à literatura, a permanência do anseio pela vida plena, sua busca ininterrupta, atravessada por uma lógica desconcertante, a do sagrado. Poderíamos dizer que a teologia, sim, ensina à literatura a inesgotabilidade das questões que constituem a vida e os atalhos por onde nos revela o essencial na existência e surpreende. A parábola do Filho pródigo desconcerta o bom senso.

Ler e interpretar *Ricardo III* de Shakespeare se apresenta como um inesgotável acervo dos artifícios dispostos para a preservação do poder de que a história dos livros dos Reis, incluídos Davi e Salomão, são registros lapidares. Estas histórias “sagradas”, postas em verbo humano, podem ser tomadas como narrativas “profanas”.

Aqui, na hipótese paralela ao moto cabralino, a teologia ensina e a literatura aprende.

Por outro lado, a literatura considerada no pós-estruturalismo teve o enlace teórico e crítico com os estudos culturais, e viu sua narratividade ficcional se expandir a outros discursos artísticos. O eixo de sua literalidade que se escora em sua matéria e forma foi tomado por outras linguagens como o cinema, a música e as artes plásticas. Os ensaios de Hans Urs von Balthazar e de Hans Kung, respectivamente com a literatura e a música confirmam um diálogo que não mais se pode refutar.

Küng (in Lima Vaz, 2000) pensa que o artista quer sempre afirmar algo não-visto, quer sempre transmitir um “insight”. E por isso nenhuma instituição política ou cultural, e muito menos a Igreja, lhe pode atribuir um juízo moral negativo. “*O que se apresenta como absurdo pode ter um sentido íntimo oculto*”, argumenta. Isto acarreta que estejam sempre abertos à dimensão religiosa e ao futuro, a arte e o artista ainda que apenas o intuem. Porque a linha de fuga do ser humano está na perspectiva do mistério de sua existência e da sua relação com o universo.

Na teologia, desponta a admissão de que as narrativas sagradas, além da dimensão simbólica, carregam uma dimensão ficcional sem o que a narratividade se esgotaria numa expressão locutória e dogmática: assim seja. Esta afinidade da arte com o deslocamento próprio do sagrado, indizível,

propiciou à teologia certa forma de conteúdo cuja “literariedade”, ao do apenas entrevisto, dá à sua substância que é o trato do inefável, uma expressão possível. Os poemas de Juan de la Cruz ou a prosa de Tereza de Ávila, sem veleidades profanas, acompanham os procedimentos estéticos que logram tocar o inexprimível pelo olhar *poiético*. A arte, na consideração de Hans Küng, é um modo de expressão que “pode despertar a nossa paixão pela liberdade e veracidade, a nossa fome de justiça e de amor, o nosso desejo de comunhão, de reconciliação e de paz”

Endossando em segundo plano a resposta à primeira questão, aqui também a literatura ensina e a teologia aprende.

Ao mesmo tempo, o discurso teológico contemporâneo tem podido afirmar a dignidade da pessoa leiga, de homens e mulheres, personas do cristianismo, como “cidadãos do Reino”, o que faz poder esboçar de modo semelhante as personagens da literatura, miseráveis e ainda assim cidadãos do mundo. Por elas, o romance e a poesia têm cobrado a face humana do homem, perdida no mercado e no consumo, nos negócios e nos lucros incessantes. A face humana que Deus vestiu para falar do Pai, para convidar ao banquete do Reino.

Justamente são os tais valores cristãos que escoram a defesa resiliente do bem e o clamor por justiça. As obras de arte mais emblemáticas deste século mundano carregam estas marcas transcendentais. Basta pensar no *Guernica*, de Picasso ou em *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos.

Ratifica-se a conjectura de que a teologia ensina e a literatura dela tem ainda o que aprender.

5 Singularidades

Há, com certeza, questões muito particulares que fazem com que a teologia e a literatura, usando ambas a experiência da “inspiração” e do imaginário como recursos de substância de conteúdo, manifestos na forma de expressão, conservam, no entanto, o que não ensinam e não carecem de aprender do outro, porque sua sonoridade e sua combinatória são de natureza específica.

A dimensão da fé escapa ao literário, mesmo quando a mística poética transborda em entregas metafóricas, por insondáveis. Esta é uma lição de impossível transferência e de natureza inútil ao aprendizado da literatura. O discurso teológico tem como premissa para sua busca e argumentação, o princípio inarredável da revelação sobre a qual se assenta todo o seu edifício.

De nada serviria à literatura emprestar-lhe esta dinâmica incontrolável, porque “o Espírito sopra onde quer”, enquanto o homem assume controlar a pena ou o teclado e quando desborda, nem sempre cura.

À *literatura cabe reconhecer-se fingidora*, saber-se ficção, e ainda que não minta, postular-se como verdade, embora avance sobre a expansão de seu território demasiado circunscrito pelas representações com que é identificado o estado de coisas no mundo. É sua condição, na visão aristotélica, para constituir-se como discurso. Parece o que é e finge ser, tantas vezes punida como inaceitável.

Com certeza, isto não teria proveito ao teológico que, cada vez mais, aponta a esquecida dimensão espiritual do humano, sem descartar a do corpo e mente, do afeto e razão, que não logram atestar pela ciência e técnica, o experimento do transcendente. Ao contrário, as pesquisas históricas (Pagola, 2011) sobre o homem de Nazaré, acentuam sua humanidade plena, a que Deus, no Gênesis, apontou como semelhança divina.

Apesar dos versos cruzados e dos conceitos em diálogo, resta admitir que falta ainda muita sabedoria para sintonizar o que aprendemos em esferas diferentes do conhecimento e corroborar uma aproximação à extensão do cosmos, de que somos a poeira lúcida.

Nesta conjugação de poemas e interdisciplinaridades (Miles, 2002), a lição do conhecimento não alcança a sabedoria desejável de uma língua plural, anunciada no *falar em línguas*, no escutar dos discursos em seu próprio campo de inteligibilidade, no ler a vida sem véus e escrever *teopoeticamente* a experiência de ser co-criador, conforme o convite já presente no Gênesis. (2,19)

Referências

- BALTHAZAR, U. von. *The Theology of Karl Barth*. San Francisco: Ignatius press, 1992.
- BOJUNGA, Lygia. *Tchau*. Rio de Janeiro: Casa Lygia Bojunga Editora, 2014.
- BORGES, Jorge Luiz. *Ficções*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- BORGES, Jorge Luiz. *Borges Oral e Sete Noites*. São Paulo: Ed. Leviatã, 1992.
- CONSELHEIRO, Antonio. In CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Ed Ciranda Cultural, 2018.
- COSTA LIMA, L. F. *Lira e AntiLira*. Rio de Janeiro: Ed Civilização Brasileira, 1969.

- GLEISER, Marcelo. *O caldeirão Azul*. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- JAUSS, Robert H. *A história da Literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. Tradução Paulo Astor Soethe et al. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Experiencia Mística e a Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MELO NETO, J. C. *A educação pela pedra* in *Obra completa: volume único*. Org. Marly de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 338
- MELO NETO, J. C. *Miró*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco. Continente, 2019.
- MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- MORIN, Edgard. *A Cabeça bem-feita*. São Paulo: Ed. Bertrand Brasil, 2003.
- NUNES, Benedito. *A máquina do poema*. Ed. Edu/UNB: Brasília, 2001.
- NUNES, Benedito. *João Cabral de Melo Neto*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974 (col. Poetas Modernos do Brasil, 1).
- PAGOLA, J. Antonio. *Jesus, aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PALUMBO, Cecilia A. *La literatura en la estética de Hans Urs Von Balthasar*. Salamanca: Secretariado Trinitariano, 2002.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SOUZA LIMA, Vera L. "A formação do repertório de leituras". In YUNES, Eliana. *Pensar a Leitura*. São Paulo: Loyola, 2002.
- TOLENTINO, José. *O elogio da Sede*. São Paulo: Paulinas, 2019.

Artigo recebido em 27/12/2023 e aprovado para publicação em 07/05/2024

Como citar:

YUNES, Eliana. Teopoética: O que a literatura ensina à teologia e dela aprende? *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, n. 46, p. 379-393, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23i46-2024-12>

PAIVA, Anselmo Chagas de. *A celebração da Santa Missa*. Rio Bonito: Benedictus, 2023.

VANDERLEI DE LIMA*

“A celebração da Santa Missa”

Este é o título da obra de Dom Anselmo Chagas de Paiva, OSB, monge sacerdote do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (RJ), sábio canonista e profícuo escritor.

Ainda que reconhecamos não ser um tema novo, pois outros autores já o trataram (cf. Pe. Luiz Cechinato. *A missa parte por parte*, da Vozes, que, em 2015, chegou à 47ª edição, e Pe. Bruno Rossi e este irmão, na segunda parte da obra *Dominus vobiscum*, de São Pedro Damiano, da Cultor de Livros, em 2023, por exemplo), Dom Anselmo tem um modo especial de ensinar. Daí, vivamente recomendamos mais este seu oportuno livro. Dito isso, passemos a alguns trechos da obra do monge canonista ora apresentado.

Sobre as vestes sacerdotais: Na administração dos sacramentos, o

ministro sacro deve estar devidamente paramentado, pois age *in persona Christi* [na pessoa de Cristo]. “Nos sagrados mistérios, ele não representa a si mesmo e não fala expressando-se a si mesmo, mas fala pelo Outro, por Cristo. [...] Este ato de ‘revestir-se de Cristo’, é representado sempre de novo em cada Santa Missa mediante o revestir-se dos paramentos litúrgicos. Vesti-los deve significar para cada sacerdote mais que um fato exterior: é entrar sempre de novo no ‘sim’ do encargo naquele ‘já não sou eu’ do batismo que a Ordenação sacerdotal dá de modo novo e ao mesmo tempo pede. O fato de um sacerdote estar no altar vestido com os paramentos litúrgicos deve tornar claramente visível aos presentes e a ele próprio que a sua presença ali indica estar ‘na

* Ir. Vanderlei de Lima é eremita de Charles de Foucauld na Diocese de Limeira, SP. Graduado em Filosofia pela PUC-Campinas. Especialista em Psicopedagogia (Unifia-Amparo) e em Teologia (Iniassu, Nova Iguaçu). Contato: toppaz1@gmail.com

pessoa do Outro'. As vestes sacerdotais, assim como se desenvolveram ao longo do tempo, são uma profunda expressão simbólica do que significa o sacerdócio" (p. 17-18). Tais vestes são descritas com detalhes, no mesmo livro, nas páginas 19-26.

Sobre a Liturgia da Palavra: A nossa Liturgia da Palavra católica foi estruturada a partir do modelo existente na sinagoga dos judeus. Os cristãos lhe apuseram "somente o Evangelho como terceira leitura, inicialmente um relato oral que, posteriormente, foi fixado por escrito" (p. 53). Em um tempo de certas homilias longas, fora da liturgia do dia etc., Dom Anselmo anota o seguinte: "Para alguns especialistas, a estrutura de uma homilia deve obedecer o seguinte caminho: Primeiro o pregador deve ter uma introdução ou exórdio, com o propósito de conduzir os ouvintes ao tema que será exposto. Ele deve estimular o interesse e a atenção, para que a homilia seja bem acolhida. Depois o sacerdote desenvolve o corpo ou a exposição da homilia. Esta é a parte mais importante, e, muitas vezes, divide-se em várias sessões onde se desenvolve em aspectos específicos de um único tema, formando uma unidade. Evidentemente, a preparação da homilia exige um tempo suficiente para fazer uma verdadeira leitura do texto, em um clima orante, para descobrir seu sentido original, mediante uma meditação pessoal do texto sagrado" (p. 74).

Lembremo-nos de que o mesmo autor tem um livro reunindo suas homilias. Intitula-se *As razões da nossa esperança: análise e reflexões sobre as leituras dominicais (anos A, B e C)*, Benedictus, 2021, 854 p., e segue o que ele mesmo sugere a outros clérigos na sua obra sobre a Missa, ora em comentário. Importa, por concatenação de ideias, recordar, no que diz respeito ao tempo das homilias propriamente ditas as insistentes palavras do Papa Francisco a alertar: "A homilia, o comentário que o celebrante faz, deve ajudar a transferir a Palavra de Deus do livro para a vida. Por isso, a homilia há de ser breve: uma imagem, um pensamento e um sentimento. A homilia não deve durar mais de oito minutos, porque depois, com o tempo, perde-se a atenção e as pessoas adormecem, e com razão. A homilia deve ser assim. E é isto que quero dizer aos sacerdotes, que tantas vezes falam muito, e não se entende o que dizem. Homilia breve: um pensamento, um sentimento e uma pista para a ação, para o modo de agir. Não mais de oito minutos. Pois a homilia deve ajudar a transferir a Palavra de Deus do livro para a vida. E entre as numerosas palavras de Deus que ouvimos todos os dias na Missa ou na Liturgia das horas, há sempre uma destinada em particular a nós. Algo que toca o coração! Acolhida no coração, pode iluminar o nosso dia, animar a nossa oração. Trata-se de não a deixar cair no

vazio!” (*Audiência Geral*, 12/06/2024). Seis anos antes, o mesmo Pontífice advertia: “Por favor, que a homilia seja curta, mas bem preparada. E como se prepara uma homilia, caros sacerdotes, diáconos, bispos? Como se prepara? Com a oração, com o estudo da Palavra de Deus e fazendo uma síntese clara e breve, não deve superar 10 minutos, por favor!” (*Audiência Geral*, 07/02/2018).

Sobre as formas de comungar: Escreve o monge sacerdote que “cabe ao fiel a liberdade de escolher o modo que mais lhe convêm na sua trajetória espiritual e na sua percepção religiosa. Parece abusivo que sacerdotes imponham uma ou outra maneira como se fossem os donos da interioridade das pessoas. Nada melhor que o respeito e a liberdade” (p. 150). Este é um ponto que, com frequência, gera polêmicas, mas Dom Anselmo, como se vê, o enfrenta com palavras suaves, porém firmes. Está correto, uma vez que a Instrução *Redemptionis Sacramentum*, da Congregação para a Doutrina da Fé, publicada em 2004 e em vigor, diz, nos números 90-92, o que segue: “Os fiéis comunguem de joelhos ou de pé, de acordo com o que estabelece a Conferência de Bispos, com a confirmação da Sé apostólica. Quando comungarem de pé, recomenda-se fazer, antes de receber o Sacramento, a devida reverência, que devem estabelecer as mesmas normas. Na distribuição da sagrada

Comunhão, se deve recordar que os ministros sagrados não podem negar os sacramentos a quem os pedem de modo oportuno, e estejam bem dispostos e que não lhes seja proibido o direito de receber. Por conseguinte, qualquer batizado católico, a quem o direito não o proíba, deve ser admitido à sagrada Comunhão. Assim pois, não é lícito negar a sagrada Comunhão a um fiel, por exemplo, só pelo fato de querer receber a Eucaristia ajoelhado ou de pé. Todo fiel tem sempre direito a escolher se deseja receber a sagrada Comunhão na boca ou se, o que vai comungar, quer receber na mão o Sacramento. Nos lugares onde Conferência de Bispos o haja permitido, com a confirmação da Sé apostólica, deve-se lhe administrar a sagrada hóstia. Sem dúvida, ponha-se especial cuidado em que o comungante consuma imediatamente a hóstia, na frente do ministro, e ninguém se desloque (retorne) tendo na mão as espécies eucarísticas. Se existe perigo de profanação, não se distribua aos fiéis a Comunhão na mão”.

Outros pontos: Seria impossível apontar, aqui, todas as preciosidades litúrgicas e teológicas da obra. Importa, no entanto, notar que: a homilia é sempre função do ministro ordenado (bispo, padre ou diácono), não mera partilha comunitária (cf. p. 76); o *Orate fratres* (Orai irmãos...) é rezado em pé, não sentado (cf. p. 116); no Pai-Nosso, os fiéis leigos e eventuais diáconos presentes não deveriam

abrir ou elevar as mãos. Este gesto é próprio do presidente da Celebração e dos concelebrantes (cf. p. 141); no Ato Penitencial da Missa, os fiéis podem, se quiserem, se ajoelhar (p. 52). Por sugestão, indicariamos um maior uso de vírgulas em certas ocorrências de adjuntos adverbiais e, na página 116, a colocação do verbo unir (“une-se”) no plural.

O livro em foco, com seu estilo fiel ao Magistério da Igreja, ajuda, sem dúvida, a colocar em prática o que o Papa Francisco diz no número 54 da Carta Apostólica *Desiderio Desideravi* (2022): “Se é verdade que a *ars celebrandi* [arte de celebrar] diz respeito a toda a assembleia que celebra, é igualmente verdade que os ministros ordenados a devem cuidar com especial cuidado. Ao visitar as comunidades cristãs reparei, muitas vezes, que o seu modo de viver a celebração está condicionado – para o bem e, infelizmente, também para o mal – pelo modo como o seu pároco preside à assembleia. Poderia dizer-se que há diversos ‘modelos’ de presidência. Eis uma possível

lista de atitudes que, embora sendo opostos entre si, caracterizam a presidência de modo certamente inadequado: rigidez austera ou criatividade exagerada; misticismo espiritualizante ou funcionalismo prático; precipitação apressada ou lentidão acentuada; descuido negligente ou excessiva minúcia; excessiva afabilidade ou impassibilidade hierática. Apesar da variedade desta amostra, penso que a inadequação destes modelos de presidência tem uma raiz comum: um personalismo exacerbado do estilo celebrativo que, por vezes, manifesta uma mal disfarçada mania de protagonismo. Isto torna-se ainda mais evidente quando as nossas celebrações são transmitidas em rede, o que nem sempre é oportuno e sobre o qual devemos refletir. Entendamos: não são estas as atitudes mais frequentes, mas não é raro que as assembleias sofram estes ‘maus tratos’”.

Só nos resta parabenizar Dom Anselmo e a Editora Benedictus por mais esta obra a auxiliar imensamente a formação do povo de Deus no que toca à Santa Missa.

Resenha recebida em 15/07/2024 e aprovada para publicação em 22/08/2024

DAVIS, Robert C. *Escravos Cristãos, Senhores Muçulmanos - Escravidão Branca no Mediterrâneo, na Costa da Barbéria e na Itália, de 1500 a 1800*. Tradução de Leonardo Castilhone. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021. ISBN: 978-658713282

MOZART CARVALHO*

Escravos brancos cristãos e senhores muçulmanos

É preciso compreender o ser humano em seus posicionamentos sociais. O homem é um animal racional e isso o difere dos animais. É a razão que nos alça ao conhecimento de nós mesmos e de Deus, contudo como entendemos a Razão?

São Tomás de Aquino aborda o conceito de razão como a compreensão dos acontecimentos pelo homem a partir da sua essência divina: potência da alma. Se tomarmos o conceito de Descartes teremos a definição de razão como o conceito “de bem julgar”, o discernimento entre o bem e o mal. E se a razão nos desvia do

mal, como podemos submeter nossos semelhantes a escravidão? Ora, nesse aspecto é necessário condenar a razão humana. Como se pode aceitar a servidão compulsória do outro? Seria submeter a alma ao mal e ao cativo.

Pesquisas revelam que a escravidão surgiu no Atlântico no mesmo momento em que no Mediterrâneo cidades e vilas eram tomadas de assalto por mercenários em busca de pessoas que seriam prisioneiras, subjugadas a condições subumanas e vassalagem: “Os estudos sobre escravidão na Costa da Barbéria, muito mais do que os da escravidão

* Mozart Cruz de Carvalho é Mestre em Humanidades, Culturas e Artes, Unigranrio (2018). Bacharelado em Filosofia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (cursando - 2019). Especialista em Língua Latina, UERJ (2005). Especialista em Língua Portuguesa e Linguística (2004), Bacharel e Licenciatura em Letras Português e Inglês pela Universidade Estácio de Sá (2003) e Bacharel e Licenciatura em Português e Literatura pela Universidade Santa Úrsula (1990). Contato: mozartcarvalho@gmail.com

afro-americana, sempre estiveram fortemente calcados em narrativas escritas pelos próprios escravos” (p. 71). O que desperta muita curiosidade é o fato de que as vozes de homens – ‘cães infieis’ eram levados nessas impetuosas invasões de vilas e cidades costeiras, na Europa Meridional apontaram para uma das mais cruéis formas de dominação humana: a escravidão.

Robert C. Davis, nasceu em 1948. Historiador e professor emérito da Ohio State University, PhD em História do Mediterrâneo e da Itália Renascentista pela Universidade Johns Hopkins. Seus estudos estão direcionados à cultura e a vida corrente, principalmente nos valores das sociedades do Mediterrâneo e da Itália nos séculos XVI a XVIII. Premiado com Bolsa Guggenheim para Ciências Humanas nos Estados Unidos e no Canadá.

O autor nos revelará as razões que garantiram a submissão do homem pelo próprio homem no período de 1500 a 1800 da Idade Moderna. Verdade que a escravidão teve sua prática em impérios da Suméria, da Mesopotâmia e em culturas como Egito, Grécia e Roma. Não obstante, a escravidão tornou-se comum, na Europa, na Idade Média. Robert C. Davis fará uma travessia pelo tempo, precisamente, nos séculos XVI, XVII e XVIII, no mar Mediterrâneo. O empenho desse

trabalho está no estudo profundo sobre comportamentos, crenças e costumes que nos permitirá o acesso a registros, a relatos e depoimentos de pessoas que sofreram dores da crueldade humana: viveram nos extremos da humilhação. Um empreendimento que durou dez anos de dedicação e pesquisa.

Com rigor e mister, o autor desenvolveu o seu trabalho em três partes: Escravidão branca, Berbéria e Itália. A primeira parte o autor estabelece a relação quantitativa de escravos, sua captura, transporte e venda, mas não uma mera comercialização e sim um sequestro de cristãos por parte dos corsários. Existia um desejo de conflito do mundo islâmico com o cristão. Apresentando relatos de maus-tratos como espancamentos e excesso de trabalho oferecido aos cativos dentro e fora das galés. A segunda parte, nos faz conhecer os traços das obrigações e vida dos escravos cristãos que sofriam com a ira de senhores muçulmanos. A terceira parte ele descreve os vilipêndios padecidos por homens e mulheres por causa da escravidão. Narra impressionantes e detalhados episódios sobre negros, no Marrocos, obrigando escravos brancos ao trabalho árduo, chicoteando e os coagindo a abandonar a crença cristã.

Esse livro nos faz refletir sobre o processo de escravidão que se realizava de forma análoga aos negros

no Atlântico. Enquanto preocupam-se com a escravidão negra nas Américas, o que tem sua validade inquestionável, esvazia-se a escravidão branca: a submissão de cristãos à luz da fé com a supressão da liberdade e vileza. Verdade que, no presente momento, o autor nos apresenta um trabalho que é espinhoso, uma vez que se trata sobre a escravidão branca. Assunto que pode

gerar críticas ideológicas severas. Os depoimentos e documentos existem. Os registros também. Ele apresenta nos Apêndices do livro listas de imagens e tabelas, conversões monetárias e valores de escravos e fontes biográficas que garantem a qualidade do trabalho de pesquisa. É necessário ter coragem e evidenciar os fatos, sem qualquer intenção de revisionismo histórico.

Resenha recebida em 16/08/2024 e aprovada para publicação em 29/08/2024

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Secretaria da Revista ou a Biblioteca da Faculdade de São Bento – RJ / FSBRJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea

Rua Dom Gerardo, 68 – Centro

20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefones: 55 21 2206-8200 / 55 21 2206-8286

E-mail: revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

biblioteca@corporativo.fsbrj.edu.br

Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange / Si richiede lo scambio

TÍTULOS NACIONAIS

1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica – PUC.
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

3. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

4. **Caminhando – UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

5. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

6. **Encontros Teológicos**

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

7. **Espaços – ITESP**

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores. São Paulo – SP (Semestral)

8. **Estudos Bíblicos**

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de
Janeiro (Quadrimestral)

9. **Estudos Teológicos**

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

10. **Fides Reformata**

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper. São Paulo – SP
(Semestral)

11. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – MG. (Semestral)

12. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba – SP (Mensal)

13. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

14. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

15. Logos

Faculdade Diocesana São José – FADISL.
Rio Branco – Acre (Semestral)

16. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

17. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André – SP
(Mensal)

18. Paulus: Revista de Comunicação

da FAPCOM – Faculdade Paulus de
Comunicação – FAPCOM. Vila Mariana
– São Paulo (Semestral)

19. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

20. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana. Centro Scalabriniano de
Estudos. Brasília – DF (Semestral)

21. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

22. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

23. Scientia Canonica

Instituto Superior de Direito Canônico
Santa Catarina – ISDCSC
Florianópolis – SC (Semestral)

24. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus. Belo Horizonte –
MG (Quadrimestral)

25. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

26. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

27. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)

28. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

29. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS

1. Agustiniana

Agustinos de Castilla. Madri – Espanha
(Quadrimestral)

2. Alpha Omega

Pontifício Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

3. Asprenas

Campania Notizie Srl. Napoli – Itália
(Trimestral)

4. Carthaginensia

Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)

5. La Ciudad de Dios

Real Monasterio del Escorial. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

6. Compostellanum

Archidióceses de Santiago de
Compostela. Santiago de Compostela –
Espanha (Semestral)

7. Credere Oggi

Massagero di S. Antonio.
Padova – Itália (Bimestral)

8. DavarLogos

Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)

9. Didaskalia

Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)

10. Eborensia

Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)

11. Efemérides Mexicana

Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)

12. Estudio Agustiniano

Publicacione Periódicas de Los
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)

13. Estudios Eclesiásticos

Faculdades de Teología de La Compañía
de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)

14. Fórum Canonicum

Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico. Universidade Católica
Portuguesa – Portugal (Semestral)

15. Igreja Luterana

Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)

16. Isidorianum

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.
Sevilla – Espanha (Semestral)

17. Mayéutica

Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

18. Old Testament Abstracts

Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)

19. Proyección

Facultad de Teologia de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)

20. Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli

Dell'Istituto Meridionale di
Francescanesimo. Napoli – Itália (Anual)

21. Selecciones De Teologia

Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

22. Stromata

Faculdades de Filosofia Y Teologia
Universidade del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

23. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

24. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

25. Studium – Filosofia y Teologia – Argentina

Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (**Online**)

26. Studium – Espanha

Institutos Pontifícios de Filosofia y
Teología de Madrid. La Universidad
de Santo Tomás de Manila. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

27. Studia Cordubensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)

28. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 1 exemplar da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
14. Aceitam-se artigos em espanhol.
15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
17. Citações diretas, de até três linhas, devem estar no texto contidas entre aspas. As referências das citações devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (Mumford, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfiróides pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (Clarac; Bonnin, 1985, p. 72). Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citações diretas, com mais de três linhas devem vir destacadas do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir seguido do ano da publicação e da página (Autor, ano, p. 0).

19. Quando a citação incluir texto traduzido pelo autor, deve-se incluir, após a chamada da citação, a expressão tradução nossa, entre parênteses.

Exemplo:

“Ao fazê-lo pode estar envolto em culpa, perversão, ódio de si mesmo [...] pode julgar-se pecador e identificar-se com seu pecado” (Rahner, 1962, v. 4, p. 463, tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada Referências devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.

21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em itálico) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: SCHABERT, Joseph. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores mantêm os direitos autorais e ao mesmo tempo concedem cessão dos mesmos direitos autorais à Revista Coletânea que passa a ter plenos direitos de publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista. As publicações deste periódico poderão ser reproduzidas desde que devidamente referenciadas, conforme a licença adotada.



Envie o pedido de ASSINATURA da revista Coletânea, para o e-mail: **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br** ou acesse o site da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro: **www.fsbrj.edu.br**