

coletânea ■■■

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

ISSN 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. 17, n. 34, jul./dez. 2018, p. 201-386

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



Contato principal

Gilcemar Hohemberger – Editor
gilcemar@faculdadesaobento.org.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

Revisão de Português

Valéria Cristina Andrade Raick

Revisão de Espanhol

Maria Blanco

Revisão de Inglês

Ehussion Chequer e Leonardo dos Santos Peres

Secretária

Valéria Maria de Araújo Fontes
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br

Apoio à revista online

ITAFI – Instituto de Tecnologia, Administração e Filosofia
www.itati.com.br

Diagramação e editoração

Editora ComuniQC

Indexação

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

Assinatura da revista

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br com as
informações solicitadas na última página da revista.

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do
Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 17, n. 34,
jul.-dez. 2018. 186 p.; 16x23 cm.

Semestral
ISSN 1677-7883 (impresso)

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. José Palmeiro Mendes, OSB

Assistente da Direção: D. Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB

coletânea ■■■

Editor

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

André Magnelli – Sociologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

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

Anselmo Nemoyane Ribeiro, OSB – Filosofia e Antropologia Social
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Armando Rigobello – Filosofia
Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma

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

Edson de Castro Homem – Teologia
Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro – ISTARJ

Emmanuel Xavier Oliveira de Almeida, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

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

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

José Palmeiro Mendes, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio e ISTARJ

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontifícia Universidade Católica – PUCRS

Luís Henrique Eloy e Silva – Teologia
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas e Faculdade Jesuíta

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

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

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

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

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

Paulo Cezar Costa – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

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

Ricardo Luiz Silveira da Costa – História
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

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

Robson Medeiros Alves, OSB – Ciências Sociais – Antropologia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

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

Abilio Azambuja Rodrigues Filho
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Carolina Alves d'Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

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

Lia Corrêa de Oliveira Guarino
Universidade Federal Fluminense – UFF

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

Miguel Angel de Barrenechea
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Paulo Roberto de Andrade Castro
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

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

Renato Nogueira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Richard Fonseca
Universidade Federal Fluminense – UFF

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

Sérgio Costa Couto
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Verônica Miranda Damasceno
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

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

EDITORIAL..... 209

ARTIGOS

Algumas considerações sobre a Escola Católica à luz do
Magistério da Igreja
*Some Thoughts on the Catholic School in the Light of the
Magisterium of the Church*
D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB..... 213

La oración como camino de libertad interior a la luz de la
Carta a Proba de san Agustín
*Prayer as a Way to Inner Freedom in the Light of the Letter
to Proba, by Saint Augustine*
Rodrigo Álvarez Gutiérrez..... 223

A Jerusalém celestial como retrato e modelo da sagrada liturgia
The Heavenly Jerusalem as a Portrait and Model of the Sacred Liturgy
D. Mauro Maia Fragoso, OSB..... 243

La vinculación del lenguaje en Aristóteles y en Schiller
Language Binding in Aristotle and in Schiller
Alan Rodrigues Souza da Silva..... 259

O conhecimento do que vejo, o conhecimento para além do
que vejo e o conhecimento do que não posso ver
*The Knowledge of what I See, the Knowledge beyond what I
See and the Knowledge of what I Cannot See*
Flavia Bruno..... 277

Boole e a lógica vista como álgebra das operações do pensamento
Boole and Logic seen as the Algebra of the Thought Operations
André Campos da Rocha 307

Quaerite faciem eius semper: La “cristología espiritual” de
Joseph Ratzinger
Quaerite faciem eius semper: Joseph Ratzinger’s “Spiritual Christology”
Pablo Blanco Sarto 323

A Cristologia Existencial de Ratzinger
Ratzinger’s Existential Christology
Douglas Alves Fontes 349

TRADUÇÃO

FIALA, Virgil Ernst. A imposição das mãos como sinal da comunicação
do Espírito Santo nos ritos latinos. Título original: *L'imposition des mains
comme signe de la communication de L'esprit Saint dans les rites latins*, in
Le Saint-Sprit dans la Liturgie (Bibliotheca Ephemerides Liturgica
Subsidia 7), Rome, 1977, p. 87-103.
Tradução de Simone Miranda Duarte 357

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA375

DIRETRIZES PARA AUTORES381

ASSINATURA.....385

A revista *Coletânea*, de matriz acadêmica e beneditina, une com confluência de abordagens, filosofia e teologia, fé e razão. O itinerário desse número demonstra a profusão de reflexões no espaço comum e aberto de uma revista científica. A aventura do pensamento, norteadas pelos princípios da racionalidade e veracidade, contribui aqui com nove artigos, motores de avanço nas reflexões acadêmicas. Apresentamos cada texto na pretensão de fomentar leituras e suscitar debates.

Dom Anselmo Chagas de Paiva, OSB ressalta a importância da Escola Católica, apresentando-a como um espaço privilegiado para a formação acadêmica, mas também humana e espiritual. O autor revisita os textos da Congregação para a Educação Católica e os ensinamentos dos Pontífices Romanos para elucidar o caráter específico da Escola Católica, seus desafios e sua missão, bem como o importante testemunho de seus agentes.

Rodrigo Álvarez Gutiérrez (Dom Bernardo, OSB), com acuidade acadêmica e espiritual, aborda o tema da oração à luz da *Carta a Proba* de Santo Agostinho. O autor concede à oração um lugar relevante no itinerário existencial do ser humano, por isso expõe com profundidade o conteúdo e o contexto da oração, demonstrando as duas disposições essenciais do homem orante: a desolação ou o sentimento de indignidade própria do ser criatural e a consciência de uma gradação nos bens desejados.

Numa leitura interdisciplinar, geográfica, artística e teológica, Dom Mauro Maia Fragoso, OSB, acerca-se dos elementos indispensáveis ao ser humano (espaço, tempo, cultura, forma) como pressupostos básicos para as celebrações litúrgicas. Após tratar das origens e do uso do termo liturgia na Escritura e na Tradição, o autor demonstra a centralidade das artes na liturgia, não apenas para retratar a Jerusalém Celeste, mas sinalizar que toda forma autêntica de arte é caminho de acesso à realidade mais profunda do homem e do mundo, por isso antecipação das alegrias celestiais.

Alan Rodrigues Souza da Silva reflete sobre a possibilidade de a linguagem figurada no mundo antigo e moderno explicar a condição humana e seu desenvolvimento fundamentados no desejo natural de conhecer. Para tal objetivo o autor analisa dois pensadores, Aristóteles e Schiller, percorrendo a história da linguagem e suas distintas abordagens, e busca evidenciar a importância e o poder de comuni-

cação da linguagem a serviço do conhecimento, isto é, seu caráter epistemológico, conduzindo o homem a um saber mais elevado.

A professora Flavia Bruno desenvolve uma leitura da história do conhecimento a partir da abordagem da física clássica (em Aristóteles, enquanto física do que se vê), moderna (em Galileu Galilei, caracterizado pela física que descobre o que está além do que se vê) e contemporânea (o conhecimento para além do sujeito, tornando-se aquilo que não se vê). Nesse itinerário epistemológico, a autora demonstra as mudanças nas práticas habituais da ciência, as mutações próprias de cada época, fruto do avanço do pensamento.

André Campos da Rocha apresenta o pensamento lógico matemático de George Boole, isto é, a lógica vista como álgebra das operações do pensamento. Trata-se de evidenciar as diferenças entre a lógica tradicional (antiga e medieval) e a lógica moderna, conhecida também como lógica *simbólica*, elemento que melhor representa esta inovação na “filosofia da lógica”.

Dois artigos tratam da cristologia do papa e teólogo alemão Joseph Ratzinger: o primeiro, de Pablo Blanco Sarto, propõe uma “cristologia espiritual”, unindo ontologia e soteriologia, Encarnação e Cruz; o segundo, de Douglas Alves Fontes, desenvolve uma “cristologia existencial”, lida sob a ótica do seguimento a Cristo. Ambos os textos, com diferentes métodos e perspectivas, desenvolvem uma profunda reflexão cristológica, fulcral para a filosofia e teologia cristã, da obra deste que é um dos mais profícuos e doutos teólogos do nosso século, o Papa emérito Bento XVI.

Encerramos a densa lista de artigos com uma importante tradução de Simone Miranda Duarte: “A imposição das mãos como sinal da comunicação do Espírito Santo nos ritos latinos”, de Virgil Ernst Fiala OSB. Trata-se de uma abordagem histórica e teológica (da Escritura e da Tradição), que busca sinalizar não apenas a materialidade da imposição de mãos, enquanto sede e imagem do poder habilitada a transmissão de força, mas o aspecto pessoal como elemento decisivo e existencialmente transformante, isto é, a presença do Espírito Santo que habita naquele que o leva.

O sentido dos artigos residentes nessa edição está na sua finalidade: cada autor buscou relatar os resultados provenientes de suas pesquisas, calcadas de originalidade, em vista de um intercâmbio de ideias. Mas sobretudo o *fim último* destas produções científicas, está no aumento de conhecimento de cada um de nossos leitores e na possibilidade de abertura a possíveis reavaliações em função de novas descobertas. Assim, desejamos uma leitura frutuosa e aspiramos pelo crescimento da cultura científica e de seu poder humanizador.

Gilcemar Hohemberger
Editor

ARTIGOS

Algumas considerações sobre a Escola Católica à luz do Magistério da Igreja

*Some Thoughts on the Catholic School
in the Light of the Magisterium of the Church*

D. ANSELMO CHAGAS DE PAIVA, OSB*

Resumo: Este artigo ressalta a importância e a missão da escola católica, em conformidade com as orientações do Magistério da Igreja, a partir dos documentos eclesiais. Apresentada como um espaço privilegiado para o anúncio da mensagem de Jesus Cristo, a Escola Católica, em sua proposta pedagógica, visa a dar a cada educando uma formação não só acadêmica, mas também humana e espiritual. Para transmitir a mensagem cristã através do ensinamento é necessário que os educadores percorram um adequado percurso formativo teológico. Os professores encontram-se entre os protagonistas mais importantes desse processo, cujo caráter específico tem como finalidade primordial contribuir para a descoberta do sentido da vida e fazer nascer novas esperanças para o homem e para o futuro.

Palavras-chave: Escola Católica. Educação. Formação integral. Ser humano. Magistério.

Abstract: This paper highlights the importance and the mission of the catholic school, in compliance with the guidance of the Magisterium of the Church, based on ecclesiastic documents. Presented as privileged space for the spread of the message of Jesus Christ, the Catholic School, in its pedagogical proposal, intends to provide each and every student not only with academic education, but also with human and spiritual principles. In order to convey the Christian message by means of the teaching process, it is necessary that educators go through an adequate theological training course. Teachers are the leading figures in such process, which specific disposition aims to contribute with the discovery of the meaning of life and give space to new hopes to men and to the future.

* Dom Anselmo Chagas de Paiva, OSB é doutor em Direito Canônico e Diretor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: dom.anselmo@osb.org.br

Keywords: Catholic School. Education. Integral education. Human being. Magisterium.

1 A Escola Católica¹

A história do Brasil está enriquecida com a presença da educação católica desde os seus primórdios, apontando rumos e definindo horizontes para a sociedade brasileira. O diferencial está na identidade do ensino. É preciso reconhecer o valor da trajetória histórica das Escolas Católicas ao longo dos anos, com determinante participação na produção da cultura e no seu rico trabalho no campo da pesquisa, das artes, da formação humana, cristã e profissional de várias gerações.

Historicamente a maior parte das instituições educativas escolares católicas surgiu como resposta às exigências das classes menos favorecidas do ponto de vista social e econômico. Não é novidade dizer que as escolas católicas tiveram origem numa profunda caridade educativa para com os jovens e adolescentes abandonados a si mesmos e privados de qualquer forma de educação (cf. ECTM, n. 15).²

Para compreender em profundidade a missão específica da Escola Católica é oportuno apelar ao conceito de “escola”, precisando que, se não for “escola”

¹ Para apresentarmos a *Escola Católica*, tomaremos as definições elaboradas pela Congregação para a Educação Católica, órgão oficial da Igreja Católica, responsável pelo tema em questão. A Congregação tem suas raízes históricas no século XVI, com a Const. *Immensa* (22 de Janeiro de 1588), pela qual o Papa Sisto V erigiu a *Congregatio pro universitate studii romani* para presidir aos estudos das Universidades de Roma e de outras insígnias Universidades (Bolonha, Paris, Salamanca, etc.). A partir de 1870, esta começou a exercer a sua autoridade sobre as Universidades católicas. O Papa Paulo VI, com a Constituição Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, de 15 de Agosto de 1967, conferiu-lhe o título de *S. Congregatio pro Institutione Catholica* adicionando uma seção para as Escolas católicas. A Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, de 28 de Junho de 1988, mudou o nome da Congregação em Congregação para a Educação Católica (dos Seminários e dos Institutos de Estudo), confirmando substancialmente a responsabilidade que lhe tinha sido confiada pela *Regimini Ecclesiae Universae*. Com a Carta Apostólica, em forma de *Motu Proprio Ministrorum institutio* de 16 de Janeiro de 2013, o Papa Bento XVI altera o nome da Congregação passando de *Congregatio de Institutione Catholica (de Seminariis atque Studiorum Institutis)* para *Congregatio de Institutione Catholica (de Studiorum Institutis)*. A partir deste documento, a competência da Congregação para a Educação Católica abrange duas áreas: a) todas as Universidades, Faculdades, Institutos e Escolas Superiores de estudos eclesiásticos ou civis dependentes de pessoas físicas ou morais eclesiásticas, bem como Instituições e Associações com fins científicos; b) todas as Escolas e Institutos de instrução e de educação. Sobre a Congregação, pode-se consultar: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_po.htm.

² Tomaremos o Documento da Congregação para a Educação Católica, *A escola católica no limiar do terceiro milênio*, de 1997, como fonte principal para nossa abordagem. Indicaremos o referido texto a partir de sua sigla ECTM. O Documento encontra-se disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_27041998_school2000_po.html. Acesso em: 03 set. 2018.

e não reproduzir os elementos que caracterizam a escola, não pode ser escola “católica”. Um exame atento às várias definições de escola e às tendências inovadoras, presentes no âmbito das instituições escolares em diversos níveis, permite chegar à formulação de um conceito de escola como lugar de formação integral mediante a assimilação sistemática e crítica da cultura. A escola é, com efeito, lugar privilegiado de promoção integral mediante o encontro vivo e vital com o patrimônio cultural (cf. ECTM, n. 25 e 26).

A escola é o lugar onde se deve estimular o aluno ao exercício da inteligência, solicitando o dinamismo da elucidação e da descoberta intelectual e explicitando o sentido das experiências e das certezas vividas. Uma escola que não cumpra esta tarefa e que, pelo contrário, ofereça elaborações pré-fabricadas, torna-se, por isso mesmo, obstáculo ao desenvolvimento da personalidade dos alunos (cf. ECTM, n. 27).

A Igreja, como mãe educadora, olha para as novas gerações na perspectiva da “formação da pessoa humana em ordem ao seu fim último e, ao mesmo tempo, ao bem das sociedades de que o homem é membro e em cujas responsabilidades, uma vez adulto, tomará parte” (cf. PAPA FRANCISCO, 2017).

Educar as jovens gerações em comunhão e para a comunhão, na escola católica, é um compromisso sério que não se improvisa. Ele deve ser oportunamente preparado e apoiado mediante um projeto de formação, inicial e permanente, capaz de colher os desafios educativos do momento presente e de fornecer os instrumentos mais eficazes para poder enfrentá-los, na linha da missão partilhada. Isto exige dos educadores uma disponibilidade à aprendizagem e ao desenvolvimento dos conhecimentos, à renovação e à atualização das metodologias, mas também à formação espiritual, religiosa e à partilha. No contexto hodierno isto é particularmente exigido para responder às insistências que vêm de um mundo em contínua e rápida transformação, no qual é cada vez mais difícil educar (cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2007, n. 20).

Na Escola Católica, com efeito, a Igreja participa no diálogo cultural com a sua contribuição original e propulsora do verdadeiro progresso na formação integral do homem. A ausência da Escola Católica constituiria uma perda imensa para a civilização, para o homem e para os seus destinos naturais e sobrenaturais (cf. ECTM, n. 15).

Podemos recordar também que a educação integral, ao compreender a dimensão religiosa, contribui eficazmente para o desenvolvimento dos outros aspectos da personalidade, na proporção em que se integra na educação geral (cf. ECTM, n. 19).

Na sociedade atual caracterizada, entre outras manifestações, pelo pluralismo cultural e religioso, a Igreja colhe a necessidade urgente de garantir a presença do pensamento cristão, já que ele, na diversidade de concepções e de comportamentos, constitui critério válido de juízo, pois a referência a Jesus Cristo ensina, com efeito, a discernir os valores que fazem o homem (cf. ECTM, n. 9).

O homem não pode viver sem esperança, e a educação é geradora de esperança. Com efeito, a educação é fazer nascer e crescer, coloca-se na dinâmica do dar a vida. E a vida que nasce é a fonte mais borbulhante de esperança: uma vida orientada para a busca da beleza, da bondade, da verdade e da comunhão com os outros em vista de um crescimento comum (cf. PAPA FRANCISCO, 2017).

Os sistemas escolares devem promover o desenvolvimento das competências e não transmitir apenas conhecimentos. A escola é o lugar de educação para a vida, para o desenvolvimento cultural, para a formação profissional, ao empenho pelo bem comum; representa uma ocasião e uma oportunidade para compreender o presente e para imaginar o futuro da sociedade e do ser humano (cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2014, n. 2).

2 Caráter específico da Escola Católica

No projeto educativo, Cristo é o fundamento. Os princípios evangélicos tornam-se na Escola Católica normas educativas, motivações interiores e ao mesmo tempo metas finais. Portanto, o centro da ação educativa é Cristo, modelo segundo o qual cada cristão deve conformar a própria vida (cf. ECTM, n. 34).

O objetivo de uma Escola Católica deve ser o de formar o cristão nas virtudes que o distinguem e o habilitam para viver a vida nova em Cristo, permitindo colaborar com fidelidade na edificação do reino de Deus. Tal ensino constitui, efetivamente, o elemento fundamental da ação educativa, propondo-se orientar o aluno para uma opção consciente, que deve ser vivida com empenho e coerência (cf. GE, n. 2).³

³ O Concílio Ecumênico Vaticano II, com a Declaração *Gravissimum Educationis* (GE), tratou do tema da *Educação Cristã*, a partir da atenta constatação sobre a importância da educação na vida do homem e a sua influência cada vez maior no progresso social do nosso tempo, considerando-a como uma das questões mais urgentes de nossa época (cf. GE, n. 1). A Igreja já tinha se manifestado oficialmente em ocasiões anteriores ilustrando a importância da educação, como podemos conferir, por exemplo: Papa Bento XV, Carta apostólica *Communes Litteras*, 10 abril 1919; Papa Pio XI, Encíclica *Divini Illius Magistri*, 31 dez. 1929; Papa Pio XII, Alocução aos jovens da A. C. italiana, 20 abril 1946; Alocução aos Pais de família franceses, 18 set. 1951; João XXIII, Mensagem no 30º ano da publicação da encíclica *Divini Illius Magistri*, 30 dez. 1959; Paulo VI, *Alocução aos membros da F. I. D. A. E.* (Federação dos Institutos dependentes da autoridade eclesiais), 30 dez, 1963.

Os institutos educativos católicos são chamados em primeira linha a praticar o diálogo que forma para o encontro e a valorização das diversidades culturais e religiosas. De fato, o diálogo educa quando a pessoa se relaciona com respeito, estima, sinceridade de escuta e se exprime com autenticidade, sem ofuscar nem atenuar a própria identidade nutrida pela inspiração evangélica. Encoraja-nos a convicção de que as novas gerações, educadas de maneira cristã no diálogo, sairão das nossas classes motivadas a construir pontes e, por conseguinte, a encontrar respostas novas para os muitos desafios do nosso tempo (cf. PAPA FRANCISCO, 2017).

3 Os desafios atuais de uma Escola Católica

A escola católica confronta-se com jovens e adolescentes que vivem as dificuldades do tempo atual. Encontramo-nos diante de alunos que ressentem a fadiga, são incapazes de sacrifício e de constância e não encontram modelos válidos de referência, a começar pelos familiares. Não só são cada vez mais indiferentes ou não praticantes, mas mostram-se mesmo sem qualquer formação religiosa ou moral (cf. ECTM, n. 6).

Existe um número crescente de alunos feridos na sua infância. O insucesso escolar aumenta e requer uma educação preventiva, como também uma formação específica para os professores. A escola católica deve ter como missão ajudar os alunos a efetuarem uma síntese pessoal entre fé e cultura e entre fé e vida (cf. ECTM, n. 71).

Os professores são solicitados por tarefas cada vez mais numerosas. Para certas matérias, é difícil encontrar professores: muitos jovens escolhem um trabalho dentro de uma empresa na esperança de receber um salário melhor (cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2014, n. 7).

A educação encontra-se atualmente num contexto de mudanças rápidas. Também a geração, para a qual ela se dirige, muda rapidamente e cada educador deve enfrentar continuamente situações e novos desafios, às vezes difíceis de compreendermos, mas a educação católica deve contribuir para a descoberta do sentido da vida e fazer nascer novas esperanças para o homem e para o futuro (cf. *Idem*).

Algumas dificuldades são criadas pelos problemas econômicos. Esta situação de impacto sobre a escola católica acentua-se nos Estados em que não é previsto nenhum contributo do governo para as escolas não estatais. Isto torna os encargos econômicos das famílias, que não escolhem as escolas estatais, quase

insustentável e coloca uma hipoteca séria à própria sobrevivência das escolas. Além disso as dificuldades econômicas, podem produzir o efeito de excluir das escolas católicas quem não tem meios suficientes, provocando assim uma seleção dos alunos, o que faz perder à escola católica sua característica fundamental, que é a de ser escola para todos (cf. ECTM, n. 7).

Um dos requisitos fundamentais do educador da escola católica é possuir uma sólida formação profissional. A baixa qualidade do ensino, devido à insuficiente preparação profissional ou aos métodos pedagógicos inadequados, repercute-se inevitavelmente em desvantagem da formação integral do educando e do testemunho cultural que o educador deve oferecer (cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2007, n. 21).

O clima familiar, acolhedor, dos professores, junto ao empenho comum de todos os que têm uma responsabilidade educativa, qualquer que seja a sua crença ou convicção, pode ajudar a superar os momentos de desorientação e de desânimo, e abrir uma perspectiva de esperança evangélica em comunidade. A educação precisa de uma grande aliança entre os pais e todos os educadores para propor uma vida boa, rica de sentido, aberta a Deus, aos outros e ao mundo. Esta aliança é ainda mais necessária porque a educação é uma relação pessoal. Ela é um percurso que revela o lado transcendental da fé, da família, da Igreja e da ética, insistindo na dimensão comunitária (cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2014, n. 7).

Os desafios de uma instituição católica são sempre enormes. Todavia, as palavras do Papa Francisco são de grande encorajamento para renovar a paixão em educar:

Não desanimeis diante das dificuldades apresentadas pelo desafio educativo! Educar não é uma profissão, mas uma atitude, um modo de ser; para educar é preciso sair de si mesmo e permanecer no meio dos jovens, acompanhá-los nas etapas do seu crescimento, pondo-se ao seu lado. Dai-lhes esperança, otimismo para o seu caminho no mundo. Ensinai-lhes a ver a beleza e a bondade da criação e do homem, que conserva sempre os vestígios do Criador. Mas sobretudo com a vossa vida, sede testemunhas daquilo que comunicais (PAPA FRANCISCO, 2013).

4 Testemunho cristão que devem dar os profissionais de ensino

A transmissão da mensagem cristã através do ensinamento implica o domínio do conhecimento das verdades da fé e dos princípios da vida espiri-

tual, que exigem um aperfeiçoamento contínuo. Por isso é necessário que os educadores da escola católica, consagrados e leigos, percorram um adequado percurso formativo teológico. Isto ajuda a conciliar melhor a inteligência da fé com o empenho profissional e com o agir cristão (cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 2007, n. 26).

A síntese entre fé, cultura e vida que os educadores da escola católica são chamados a realizar, verifica-se, de fato, “através da integração dos diversos conteúdos do saber humano, especificado nas várias disciplinas, à luz da mensagem evangélica e através do desenvolvimento das virtudes que caracterizam o cristão” (ECTM, n. 37).

Como testemunhas, cada um dos professores deve dar a razão da sua esperança (cf. 1Pd 3, 15), vivendo a verdade proposta aos seus estudantes, sempre com referência à mensagem cristã. O projeto educativo da Escola Católica, que deve ter em conta os atuais condicionamentos culturais, define-se precisamente pela referência explícita ao Evangelho de Jesus Cristo, que deve radicar-se na vida e na consciência dos fiéis (cf. ECTM, n. 9).

Sequenciando este assunto diz o Papa Bento XVI (2011):

Com efeito, a Escola Católica foi, e deve continuar sendo, a casa onde se busca a verdade própria da pessoa humana. Os jovens precisam de mestres autênticos: pessoas abertas à verdade total nos diversos ramos do saber, capazes de escutar e viver dentro de si mesmos este diálogo interdisciplinar; pessoas convencidas sobretudo da capacidade humana de avançar a caminho da verdade. A juventude é tempo privilegiado para a busca e o encontro com a verdade. Como já disse Platão: “Busca a verdade enquanto és jovem, porque, se o não fizeres, depois escapar-te-á das mãos” (Parmênides, 135d). Esta sublime aspiração é o que de mais valioso podeis transmitir, pessoal e vitalmente, aos vossos estudantes.

E o mesmo Papa Bento XVI ainda completa:

Por isso, encarecidamente vos exorto a não perderdes jamais tal sensibilidade e encanto pela verdade, a não esquecerdes que o ensino não é uma simples transmissão de conteúdos, mas uma formação de jovens a quem deveis compreender e amar, em quem deveis suscitar aquela sede de verdade que possuem no mais fundo de si mesmos e aquele anseio de superação. Sede para eles estímulo e fortaleza. Para isso, é preciso ter em conta, em primeiro lugar, que o caminho para a verdade completa empenha o ser humano na sua integralidade: é um caminho da inteligência e do amor, da razão e da fé. Na atividade intelectual e docente,

a humildade é também uma virtude indispensável, pois protege da vaidade que fecha o acesso à verdade. Não devemos atrair os estudantes para nós mesmos, mas encaminhá-los para essa verdade que todos procuramos. Nisto vos ajudará o Senhor, que vos propõe ser simples e eficazes como o sal, ou como a lâmpada que dá luz sem fazer ruído (cf. Mt 5,13).

O educador cristão sabe descobrir o contributo válido que as disciplinas escolares podem proporcionar para o desenvolvimento da personalidade cristã. O mestre, preparado na própria disciplina e que possui também sabedoria cristã, transmite ao aluno o sentido daquilo que ensina, e leva-o, para além das palavras, ao coração da verdade total (cf. ECTM, n. 40-41).

Nesse íterim, “os professores, com a ação e o testemunho, encontram-se entre os protagonistas mais importantes que mantêm na Escola Católica o seu caráter específico”, segundo a Congregação para a Educação Católica. Trata-se de um verdadeiro apostolado, pelos quais podem oferecer um serviço específico, especialmente à visão cristã do mundo e da cultura. Cabe, porém, aos professores católicos a observância e o discernimento dos direitos e obrigações que lhes correspondem enquanto membros da Igreja, e os que lhes competem como membros da sociedade civil (cf. LG, n. 36), de tal modo que a ocupação temporal deve orientar-se sempre pela consciência cristã. Na mesma linha de reflexão, ensina o Concílio Vaticano II, que “o leigo, que é ao mesmo tempo fiel e cidadão, deve guiar-se sempre pela consciência cristã em ambas as ordens” (AA, n. 5).

No processo de educação, na Escola Católica, é indispensável o testemunho cristão (do professor, enquanto protagonista), mas também uma pedagogia apropriada aos princípios evangélicos. Um educador transmite conhecimentos e valores com as suas palavras, mas só será incisivo sobre os jovens se acompanhar as palavras com o testemunho, com a sua coerência de vida. Sem coerência não é possível educar! Somos todos educadores, não há delegações neste campo. Então, a colaboração em espírito de unidade e de comunidade entre os vários componentes educativos é essencial e deve ser favorecida e alimentada.

O colégio pode e deve ser catalisador, ser lugar de encontro e de convergência de toda a comunidade educadora, com a única finalidade de formar, ajudar a crescer como pessoas maduras, simples, competentes e honestas, que saibam amar com fidelidade, que saibam levar a vida como uma resposta à vocação de Deus, e a profissão futura como um serviço à sociedade (cf. PAPA FRANCISCO, 2013).

Conclusão

O projeto educativo da Escola Católica, que deve ter em conta os atuais condicionamentos culturais, define-se precisamente pela referência explícita ao Evangelho de Jesus Cristo, que deve radicar-se na vida e na consciência dos fiéis (ECTM, n. 9).

Que as sementes lançadas nos diferentes campos em que a educação católica se faz presente germinem, cresçam e produzam resultados abundantes, sem renunciar a sua identidade e missão em ser sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14). A parábola dos talentos (cf. Mt 25,14-30) pode ajudar a compreender como cada um está chamado a fazer frutificar os seus dons pessoais e a acolher as riquezas dos outros na missão educativa partilhada.

Referências

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática sobre a Igreja “Lumen Gentium”*, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18 set. 2018.

_____. *Declaração sobre a Educação Cristã “Gravissimum Educationis”*, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_po.html. Acesso em: 06 set. 2018.

_____. *Decreto sobre o Apostolado dos Leigos “Apostolicam Actuositatem”*, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em: 06 set. 2018.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *A escola católica*, 1977. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19770319_catholic-school_po.html. Acesso em: 05 set. 2018.

_____. *A escola católica no limiar do terceiro milênio*, Roma, 1997. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_27041998_school2000_po.html. Acesso em: 03 set. 2018.

_____. *Educar hoje e amanhã. Uma paixão que se renova*, 2014. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_po.html. Acesso em: 06 set. 2018.

_____. *Educar juntos na escola católica missão partilhada de pessoas consagradas e fiéis leigos*, 2007. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20070908_educare-insieme_po.html. Acesso em: 06 set. 2018.

PAPA BENTO XVI, *Discurso aos jovens professores*, 19 de Agosto de 2011. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html. Acesso em: 06 set. 2018.

PAPA FRANCISCO, *Discurso aos participantes na plenária da Congregação para a Educação Católica*, 9 de fevereiro de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_plenaria-educazione-cattolica.html. Acesso em: 06 set. 2018.

_____. *Discurso aos estudantes das escolas dos Jesuítas na Itália e Albânia* in: *L'Osservatore Romano*, 7 de Junho de 2013. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130607_scuole-gesuiti.html. Acesso em: 06 set. 2018.

_____. *Discurso aos estudantes das escolas dos Jesuítas na Itália e Albânia*. In: *L'Osservatore Romano*, Cidade do Vaticano, 7 de Junho de 2013.

Artigo recebido em 01/10/2018 e aprovado para publicação em 17/10/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-1>

Como citar:

CHAGAS DE PAIVA, A. Algumas considerações sobre a Escola Católica à luz do Magistério da Igreja. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 213-222, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

La oración como camino de libertad interior a la luz de la Carta a Proba de san Agustín

*Prayer as a Way to Inner Freedom
in the Light of the Letter to Proba, by Saint Augustine*

RODRIGO ÁLVAREZ GUTIÉRREZ*

Resumen: La oración constituye para Agustín un ejercicio del *desiderium humano*. La carta a Proba desarrolla este tema en cuanto el hombre vive la tensión de dos deseos: Dios y el mundo. Lo anterior constituye una constante en la vida del cristiano, pero sobre todo en el diálogo del hombre con Dios. Así pues, la práctica de la oración descubre al hombre su verdad más íntima: su ser creatural.

Palabras claves: San Agustín de Hippona. Oración y deseo.

Abstract: In Augustine, prayer constitutes an exercise of the *human desiderium*. The *Letter to Proba* develops this theme while man experiences tension between two desires: God and the world. The former is a constant in Christian life, but above all in the dialogue between man and God. Thus, the practice of prayer reveals to man his most intimate truth: his being as a creature.

Keywords: Saint Augustine of Hippo. Prayer and desire.

Introducción

El año 416, san Agustín se encontraba comentando a los fieles de su grey, el evangelio de san Juan, cuando interrumpió su comentario inesperada-

* Rodrigo Álvarez Gutiérrez (Dom Bernardo Álvarez, OSB) – Faculdade de Teologia. Pontificia Universidade Católica do Chile. Contato: ralvareg@uc.cl

mente y comenzó la exposición de la epístola de san Juan¹ que expuso en diez sermones. El cuarto de ellos desarrolla la idea de Cristo como modelo de justicia y verdad, el cual hace al hombre justo y veraz por medio del amor que profesa a la humanidad. Dentro de ese contexto, desarrolla el tema del deseo de Dios:

Toda la vida del hombre cristiano es un santo deseo. Lo que deseas aún no lo ves, pero deseando te harás capaz de verlo, para que, cuando venga lo que has de ver, seas saciado [...] así Dios, retardando extiende el deseo, haciendo desear dilata el ánimo, y ampliando le hace capaz [...] Esta es nuestra vida: que nos ejercitemos por el deseo. Pero en tanto nos ejercita el santo deseo en cuanto apartamos nuestros deseos del amor del siglo (Agustín de Hipona, *Exposición de la Epístola a los Partos*)².

Lo anterior constituye una constante en la vida del cristiano, pero sobre todo en el diálogo del hombre con Dios. Así pues, la práctica de la oración descubre al hombre su verdad más íntima. ¿Cuál es esta? Etienne Gilson interpretando el pensamiento agustiniano afirma en este sentido: “Dios ha puesto en el corazón [del hombre] el deseo de alabar a Dios, como si el hombre pudiese dignamente alabar a Dios y si Dios tuviese necesidad de tal alabanza”³. Solo en la verdad de la filiación divina es posible comprender la importancia de la plegaria. Pues Dios ha querido divinizar al hombre no en su naturaleza, sino como regalo a este y por medio de la adopción⁴. Lo anterior, expresa una tensión dentro de la vida de oración. Por ello, Joseph Ratzinger señalará:

[...] podemos decir que en la oración [...] puede verse una tensión escatológica. Pero inmediatamente hay que añadir que esta esperanza escatológica tiene que ver con la tensión espiritual de la oración y con el poder comunitario de la fe dentro de la unidad de la Iglesia [...] Esto quiere decir, al mismo tiempo, que no se puede hablar de la esperanza cristiana como algo de mañana o de pasado [...] la esperanza está personalizada [...] en la relación con la persona de Jesucristo y el ardiente deseo de su presencia.⁵

¹ Agustín de Hipona, *In I Joannis* 4, 6. Patrologia Latina. Tomo XXV.

² Agustín de Hipona *Obras*, Tomo XVIII: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Exposición de la Epístola a los Partos* (Madrid: BAC 1959), 254.

³ Gilson, E. (1999). *Saint Augustin philosophie et incarnation*. Genève: eAd Solem, 11. Cf. L. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2005) Cf. P. Capelle, *Expérience philosophique et expérience mystique* (Paris: Cerf, 2005), 133-146.

⁴ Agustín de Hipona, *Sermón* 166, 4: “Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut es tulle quem genuit; sed dono suo et adoptione”.

⁵ Joseph Ratzinger, *Escatología* (Barcelona: Herder, 1984), 22.

Es así como la esperanza juega un papel muy importante dentro de la vida de oración de todo cristiano, pues manifiesta la tensión desiderativa por el Amado.

El obispo de Hipona aborda la cuestión dentro de una perspectiva confesante⁶, ya que busca una sabiduría encarnada en Jesucristo por medio del Espíritu⁷. Por ello, su pensamiento implica un *ordo vivendi*, pues, este presupone que la fe opera una transformación en el hombre⁸. La fe es concebida como una conversión. Por lo tanto, un alejamiento de toda aquella realidad idolátrica que desvía al hombre de la Jerusalén Celeste. En consecuencia, el acto fiducial conlleva una entrega confiada y transformante de toda la persona a un Dios que es caridad⁹.

En definitiva, el pensamiento agustiniano sostiene una purificación de la mirada del hombre interior¹⁰, de sus amores y de sus deseos. Es decir, un ejercicio de la libertad que “se centra, pues, en vivir la filiación divina y en la consiguiente fraternidad humana”¹¹. Dentro de este contexto, la oración cumple un papel relevante, pues constituye un *consolamentum* en el caminar humano.

⁶ El sentido del término *Confessio* en Agustín es desarrollado con gran sutileza por Oscar Velázquez. Cf. Oscar Velázquez, “¿Qué confiesan las Confesiones?” en *Seminarios de filosofía* (2004-2005), 17-18, 192-200: “Las Confesiones son la obra más plotiniana de Agustín, pero reflejan los dramáticos cambios que, en el transcurso de un siglo se habían suscitado en él y en el mundo a su alrededor. El gran pensador pagano dejaba una herencia ambivalente: la interioridad, espacio inteligible del hombre en que la divinidad podía ser hallada, continuaba conservando su lugar esencial; la desvalorización de la efigie y la forma exterior, en cambio, junto a ciertos sentimientos encontrados acerca de la individualidad, habría hecho imposible realizar un retrato como el que Agustín realiza de sí mismo en *Confessiones*. Podría resultar chocante hablar demasiado de sí mismo, por mucho que ya para Agustín los acontecimientos personales podían reflejar, con sorprendente lucidez, todo ese mundo espiritual en que se suponía habitaba la divinidad”.

⁷ Cf. L. Gioia, *The theological Epistemology of Augustine's de Trinitate* (Oxford: Theological Monographs, 2010), 68ss. Cf. L. Gioia, “La connaissance du Dieu Trinité chez Saint Agustín, par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie”. Durand, E. Holzer, E. (Ed.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*. 97-139 (Paris: Cerf, 2008). Cf. B. Studer, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?* (Collegeville: The Liturgical Press, 1997). Cf. W. Knoch, *Dieu à la recherche de l'homme* (Paris: Editions du Cerf, 1995).

⁸ Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV, 28, 51: “Desideravi intellectum videre quod credidi”.

⁹ Agustín de Hipona, *Ep.* 165, 15: “Virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur”.

¹⁰ Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin., 1949), 246 ss.

¹¹ A. Viciano, “La liberación Cristiana en los sermones de Agustín de Hipona” en *Verbo de Dios y Palabras humanas en el XVI centenario de la conversión Cristiana de Agustín de Hipona* (Navarra: Eunsa (1988), 73.

Es así como, Agustín refiriéndose a la esperanza acotará: “¿Qué decir de la esperanza? ¿Existirá allí? Dejará de existir cuando se haga presente la realidad. Pues también la esperanza es necesaria durante la peregrinación; es ella la que nos consuela en el camino”¹². La comprobación de estas ideas no es meramente especulativa, sino real en Agustín, ya que no sólo formula un sustento intelectual sino un fundamento existencial a una práctica religiosa fundamental.

El obispo de Hipona en su Carta a Proba (año 411 o 412) se interesa por el hombre que ora y espera, ya que la oración va unida inexorablemente a la virtud de la esperanza. Pues si la virtud de la fe implica un cambio de vida y el amor una purificación de la misma ¿Qué sucede con la esperanza? Agustín reformulará esta pregunta con las siguientes interrogantes: ¿Cómo se entiende la realidad temporal a la luz de la esperanza? ¿Qué papel juega el hombre en ello? ¿Qué sucede en esa tensión entre el hombre que desea y el objeto deseado, que es el mismo Dios durante la plegaria?¹³

El presente escrito intenta vislumbrar la relevancia de la oración en la configuración del hombre, deificado por la gracia y constituido en hijo por adopción¹⁴. Para ello se analizarán tres puntos esenciales: El destinatario de la carta, el contenido de la misma y su implicancia teológica a la luz de la relación deseo-oración.

1 El destinatario de la carta

La numerosa correspondencia de san Agustín consagra dos epístolas a la noble Proba, la cual como viuda demanda del obispo una respuesta a una pregunta capital: ¿por qué se debe orar? Sin embargo, ¿quién es esta mujer? Una respuesta a esta pregunta no radica en un acercamiento biográfico a este personaje sino social. Por lo tanto, se intentará aclarar, ¿qué significa ser viuda en los siglos IV y V? No nos encontramos ante las exhortaciones de san Pablo sobre la conveniencia o no conveniencia de contraer nuevas nupcias (1 Tim 5), ni ante el óbolo de la viuda pobre (Lc 21, 1), sino más ante un ministerio eclesial¹⁵.

¹² Agustín de Hipona, *Sermón* 158, 8: “Quid spes? Spes iam non erit, quando erit res. Ipsa spes peregrinationi necessaria est, ipsa est quae consolatur in via”.

¹³ Cf. G. Madec, *Le Dieu d'Agustin* (Paris: Cerf, 2000), 85-93.

¹⁴ Agustín de Hipona, *En. in Ps*, 49, 2.

¹⁵ A Di Berardino et al., *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana II* (Madrid: Sígueme, 1991), 2219-2220. Cf. J. Vitaeu, “L'institution des diacres et des veuves” en *RHE* 22 (1926), 513-536. Cf. R. Navarro Sáez, *La mujer al final de la antigüedad: las viudas profesas* (Promociones Publicaciones Universitarias, 1991), 111-121.

La antigüedad cristiana¹⁶ vio florecer un sin número de instituciones que tuvieron su modelo en la primitiva comunidad de Jerusalén. Allí se nos relata como los primeros cristianos perseveraban en la fracción del pan, la oración y la caridad fraterna. Desde muy temprano, comenzó una diferenciación progresiva de determinadas vocaciones especiales o más fervorosas dentro de lo común de los fieles. Por eso en los primeros siglos la vida religiosa va a carecer generalmente del carácter comunitario que se suele asociar a este tipo de vida. En primer lugar, destaca la vocación martirial, máximo ideal de la cristiandad primitiva. El mártir encarnaba la entrega total de todos los bienes humanos (exteriores, corporales y espirituales), es considerado como una semilla que engendrará nuevos cristianos, siguiendo la teología de Ignacio de Antioquía¹⁷. Los anacoretas son considerados en la literatura patristica como sucesores de los mártires. Los Padres alejandrinos¹⁸ acuñaron el término de “martirio incruento” para la vida monástica. San Atanasio, en su *Vita Antonii*¹⁹ hablará del “martirio de conciencia”. Al lado del “martirio rojo” se destacará, pues, el “martirio blanco” de la virginidad o el “martirio gris” de la penitencia cotidiana de las viudas. Tanto la virginidad como la viudez dieron origen a dos *ordines* dentro de la Iglesia: el *ordo virginum* y el *ordo viuduarum*.

La castidad o virginidad “por amor al reino de los cielos” constituía el signo por excelencia de la vida futura. Es así como la venida del Reino se anticipaba en este estado de vida. Los fieles consideraron a las viudas y vírgenes como un símil real de la espera gozosa del esposo. El nombre de “vírgenes” se reservó más bien para las mujeres, mientras que los hombres que seguían tal estilo de vida eran llamados “ascetas”. Las viudas cristianas son llamadas solteras por el mismo Agustín. Este señala:

Al decir virgen, ¿qué quiere decir soltera sino viuda? Después comprende ambas profesiones con el solo término de solteras, diciendo: la mujer soltera se preocupa de las cosas que son del Señor, cómo ha de agradar a Dios; en cambio, la casada se preocupa de las cosas que son del mundo, cómo ha de agradar al marido. Por soltera no quiere entender tan solo a la que nunca se casó, sino también a la que por su viudez ha quedado libre del vínculo de las nupcias y ha dejado de ser casada (Agustín de Hipona, *De Bono Viduitatis* I, 3).

¹⁶ Cf. R. Trevijano, *Patrología* (Madrid: BAC, 2001), 200-212. Cf. *Dictionnaire de l'orient chrétien* (Weisbaden: Brepols, 1991).

¹⁷ Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.* 4, 1.

¹⁸ Cf. F. Weldmann, “Martyrdom” en *The Westminster handbook to Origen*. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 147-149.

¹⁹ Cf. G. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* (París: Editions du Cerf, 1994).

A este punto dedica san Cipriano un apartado especial en obra *De habitu virginum* al señalar: *Virginitas non in sola carnis integritate consistit*. Tanto las vírgenes como las viudas no se separaban de sus familias, sino que vivían una vida más retirada, de oración y ayunos, dentro del ámbito de sus casas. Estas administraban sus bienes personales con los cuales ejercían la caridad. Alrededor del año 300 el concilio de Elvira atestigua el voto público de virginidad. La Iglesia primitiva sentía por las vírgenes y viudas un aprecio tan grande como el que sentía por los mártires. Estas ocupaban un lugar especial en las iglesias durante la *sinaxis* dominical. Los Padres de la Iglesia se preocuparon por su formación espiritual y moral. Es así como Metodio de Olimpo²⁰ aconseja a las vírgenes el amor por la lectura de la Palabra de Dios, los coloquios espirituales, las visitas a los huérfanos, a los pobres y enfermos y el trabajo manual. Gradualmente ambos *ordines* fueron desapareciendo bajo la necesidad de organizar mejor modo la vida espiritual. Sin embargo, en tiempos del obispo de Hipona constituían un foco de atención notable. Por ello, Agustín afirmará de Proba en su respuesta a su nuera Juliana:

Escuche el Señor las preces de la abuela para que seáis obsequiosas con sus méritos, ya que parió la carne de tu marido en su juventud y el corazón de tu hija en su senectud. Juntas y concordas, agradada con vuestras costumbres e instada con vuestras oraciones al Varón de la única Esposa, en cuyo cuerpo vivís con un solo espíritu (Agustín de Hipona, *De Bono Viduitatis* XIX, 24).

Es decir, la importancia de la viudez cristiana radica en su unión con Jesucristo y la mediación que realizan por medio de sus oraciones.

Teniendo presente este contexto, a continuación se presentarán aquellas ideas que sostienen el cuerpo argumentativo de la oración en la carta de Agustín a Proba.

2 El contenido de la oración

San Agustín concede a la oración²¹ un lugar relevante en su pensamiento, “especialmente al padrenuestro que llama “sacramentum” (Serm. 228, 3) [...]

²⁰ Metodio de Olimpo, *Symposion he peri hagneias*, Patrologia Graeca. Tomo XVIII.

²¹ Cf. Ch. Morel, “La vie de prière de St. Augustin d’après sa correspondance” en *RAM* 23(1947), 222-258. Cf. A. Besnard, “Les grandes lois de la prière, Saint Augustin, maître de prière” en *ViSpir*(1959), 237-280. Cf. M. Vincent, “Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin” en *Journal Augustiniana* 41(1991), 783-804.

en sus Enarraciones, el salterio traza el camino del cristiano hacia Dios [...] prolongan la oración de las Confesiones y nos manifiestan la experiencia espiritual y mística de Agustín, hombre de oración”²². Cabe recordar uno de sus consejos sobre el arte de la oración. Este señala “La oración que sale con toda pureza de lo íntimo de la fe se eleva como el incienso desde el altar sagrado. Ningún otro aroma es más agradable a Dios que este; este aroma debe ser ofrecido a él por los creyentes”²³. Pese a ello, en su carta a Proba, se aparta de las formas, sutilezas y modos que brotan de la gratuidad de la plegaria, para ahondar en una teórica del orante, quien “se acepta a sí mismo y acepta su vocación, a fin de abandonarse a Dios”²⁴ en el diálogo con Dios.

2.1 El Contexto de la oración

La condición humana es pensada por Agustín como la del peregrino veterotestamentario. El verbo *peragere* desde un punto de vista etimológico implica un viaje personal y responde a una intencionalidad concreta; es decir salir del lugar de nacimiento y dirigirse a otro lugar, ya sea por motivos religiosos como profanos. Pero el sustantivo *peregrino* indica claramente de una intencionalidad religiosa. Este se caracteriza por la “[...] conjunción de tres elementos: la existencia de un lugar consagrado, el desplazamiento colectivo o individual hacia ese lugar [...] y la obtención ciertamente de un bien material o espiritual”²⁵. Por ello, el obispo de Hipona afirmará:

En estas tinieblas de la vida presente, en las que peregrinamos lejos del Señor, mientras caminamos por la fe y no por la visión, debe el alma cristiana considerarse desolada, para que no cese de orar. Aprenda en las divinas y santas Escrituras a dirigir a ellas la vista de la fe como a una lámpara colocada en un

²² A Di Berardino, et al., *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana II*, 1592. Cf. Agostino Dizionario enciclopédico, edizione italiana a cura di Luigi Alici e Antonio Pieretti (Roma: Città Nuova, 2007), 1151.

²³ Agustín de Hipona, *Comentario al salmo 140* 1ss.

²⁴ V.V.A. A., *Diccionario de la Mística*, ed. por P. Dinzelsbacher, P. (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 780.

²⁵ F. Lenoir et T. Masquelier, *Encyclopédie des religions 2* (Paris: Bayard, 1997), 1976. V.V. A. A. *Dictionnaire des religions*, ed. por P. Poupard (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 1397.

tenebroso lugar hasta que nazca el día y el lucero brille en nuestros corazones (Agustín de Hipona, Carta a Proba II, 5)²⁶.

Más allá de una significación antropológica del *homo viator*, se hace patente el carácter cristiano, eclesial y escatológico de esta palabra: el ser peregrino. Los cristianos son romeros o caminantes que dirigen sus pasos a la Jerusalén celeste. Por ello, mientras deambulan por esta vida, requieren de una guía o de un consuelo que purifique la mirada de la fe. Por eso, el Doctor de la Gracia, exhortará a Proba con estas palabras:

Una viuda desolada, aunque tenga muchos hijos y nietos y lleve piadosamente su casa, procurando que todos los suyos pongan su esperanza en Dios, tiene que decir con este consuelo en la oración: Mi alma tuvo sed de ti; ¡cuánto te desea mi carne en esta tierra desierta, y sin camino, y sin agua! (Agustín de Hipona, Carta a Proba II, 5).²⁷

Por lo cual, la función de una viuda no radica en su estado o en su condición, sino más bien en hacer suya la tensión propia del abandono. La esperanza constituye el puente entre la realidad del *Deus absconditus* siempre presente y de la promesa futura ¿Qué valor tiene esta vida? Esta es la pregunta de fondo. Si carecemos de lo verdaderamente importante. Es decir, de Dios²⁸.

2.2 El contenido de la oración: pedir la vida bienaventurada

Agustín entre los años 386-387 había escrito un texto acerca de la *Vita Beata*, apartándose del estoicismo y de la retórica ciceroniana. Es así como llega a sostener que:

²⁶ In iis igitur vitae huius tenebris, in quibus peregrinamur a Domino, quamdiu per fidem ambulamus, non per speciem, desolatam debet se christiana anima reputare, ne desistat orare: et Scripturarum divinarum sanctarumque sermoni discat tamquam lucernae in obscuro loco positae fidei oculum intendere, donec dies luceat, et lucifer oriatur in cordibus nostris.

²⁷ Haec est enim vera vita, quam iubentur bonis operibus apprehendere divites: et ibi est verum solatium; quo solatio nunc vidua desolata, etiam quae filios et nepotes habet, et domum suam pie tractat, agens cum omnibus suis ut ponant in Deo spem suam, dicit tamen in oratione: Sitivit tibi anima mea: quam multipliciter tibi et caro mea, in terra deserta, et sine via, et sine aqua.

²⁸ Cf. Agustín de Hipona, *Carta a Proba II*, 5: “Nosti quippe ista omnia quam incerta sint: et in illius promissae felicitatis comparatione quid essent, etiamsi incerta non essent?”.

Posee, pues, a Dios el hombre feliz [...] Pero, ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad? Porque Él ha dicho: Yo soy la verdad. Mas la verdad encierra una suprema Medida, de la que procede y a la que retorna enteramente [...] Nunca hubo Verdad sin Medida ni Medida sin Verdad ¿Quién es el Hijo de Dios? Escrito está: la Verdad ¿Quién es el que no tiene Padre sino la suma Medida? Luego el que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios. Las demás cosas, aunque estén en las manos de Dios, no lo poseen (Agustín de Hipona, *De Vita Beata IV*, 34).

Si anteriormente había señalado que la desolación predispone al hombre peregrino para la oración. Ahora realiza un salto hacia el contenido de la plegaria. Es decir, aquello que sostiene con eficacia el diálogo entre Dios y el hombre. Es indudable que el Espíritu Santo conduce el camino del cristiano, pero lo hace desde una dinámica de oblatividad, donde el hombre aprende a ser hijo que busca cordialmente al Padre. Por ello, el peregrinar es una vocación y a la vez un desafío. El hombre es indigente frente a la divinidad. Requiere primero reconocer su pobreza, para luego entender lo significativo de la vida. Agustín lo resume así:

Ya te he explicado quién debes ser para orar. Ahora oye lo que has de orar, objeto principal de tu consulta, pues te impresiona lo que dice el Apóstol: No sabemos lo que hemos de pedir, como conviene. [...] Puedo decírtelo todo en dos palabras: pide la vida bienaventurada (Agustín de Hipona, Carta a Proba IV, 9)²⁹.

San Agustín se apoya en el texto de Pablo a los Romanos 8, 26: “Y de la misma manera, también el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad; porque no sabemos orar como debiéramos, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles” para destacar una idea central que tan sólo por la gracia del Espíritu santo “podemos comprender al mundo [...] Tan sólo en esta conciencia se produce la ascensión a partir de un mismo brotar del Yo, del nosotros, del mundo y de Dios, del Ser y del Deber-ser”³⁰.

²⁹ Audisti qualis ores, nunc audi et quid ores, unde me maxime consulendum putasti, quoniam te permovet quod ait Apostolus: Quid enim oremus, sicut oportet nescimus; et timuisti ne magis tibi obsit, non sicut oportet orare, quam non orare. Quod itaque dici breviter potest, ora beatam vitam: hanc enim habere omnes homines volunt; nam et qui pessime et perditae vivunt, nullo modo ita viverent, nisi eodem modo se esse vel posse fieri beatos putarent.

³⁰ V.V.A. A., *Diccionario de la Mística*, ed. por P. Dinzelbacher, P. (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2000), 359.

Rogar o demandar la felicidad o una vida bienaventurada no depende del hombre si no es un anhelo depositado en lo más íntimo del hombre. El Espíritu se hace eco de él y lo pide para el hombre. La gratuidad aparece como el sustento de todo deseo³¹. Sin embargo, qué es la vida de la cual habla el obispo de Hipona.

2.3 ¿Qué es la vida bienaventurada?

Agustín antes de plantear una posible definición de la *Vita Beata* o de la felicidad, presenta una experiencia de vida: “Aquel es bienaventurado que tiene cuanto quiere y no quiere nada malo. Si esto es así, busca qué hombres no quieren el mal”³². Nuestro autor recordando el libro del Eclesiastés desarrolla un elenco de las preocupaciones de los distintos estado de vida. Ya sea de los solteros, casados o viudos. Su conclusión es simple:

¿Podemos decir que son ya bienaventurados los hombres cuando han logrado salud en su persona y en la de aquellos a quienes aman? He aquí, en efecto, algo que pueden desear decentemente. Sin embargo, están aún muy distantes de la vida bienaventurada si no poseen otros bienes mayores ni mejores, más henchidos de utilidad y de nobleza (Agustín de Hipona, *Carta a Proba* V, 11)³³.

Agustín reducirá los afanes de esta vida a dos. El primero es la integridad y el segundo es la amistad. Es decir, aquello que el hombre anhela para ser feliz. Ya

³¹ Cf. I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur* (Paris: Editions Facultés Jésumes de Paris, 2003), 39 ss. Cf. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Paris: Études-Augustinienne, 1982), 118 ss. Cf. I. Bochet, “Variations contemporaines sur le thème augustinien: l’énigme du temps” en *Les cahiers d’histoire de la philosophie: saint Augustin saint Augustin.*, ed. por Maxence Caron. (Paris: Cerf, 2009), 519-549.

³² CP V, 11: “Ille igitur beatus est, qui omnia quae vult habet, nec aliquid vult quod non decet”.

³³ Quod si ita est, vide iam quae homines non indecenter velint. Alius vult coniugari, alius coniugio viduatus deinceps continenter eligit vivere, alius nullum concubitus nec in ipsis nuptiis experiri. Et si aliud hic alio melius reperitur, nullum tamen istorum possumus dicere indecenter aliquid velle: sic et optare filios, nuptiarum scilicet fructum, et eis qui suscepti fuerint vitam ac salutem, quo voto plerumque occupatur etiam continentia vidualis; nam etsi spreto coniugio iam non optant etiam filios procreare, optant tamen quos procreaverunt incolumes vivere. Ab hac omni cura immunis est virginalis integritas. Habent tamen omnes caros, et caras, quibus non indecenter optant etiam temporalem salutem. Sed cum istam salutem in seipsis et in eis quos diligunt adepti homines fuerint, num poterimus eos dicere iam beatos? Habent enim aliquid quod non dedecet velle; sed si alia non habent maiora atque meliora et utilitatis decorisque pleniora, adhuc a beata vita longe absunt.

sea la salud física como el bienestar espiritual. Pero no se descarta la vida social y sus vínculos como realización del hombre total. Es así como afirmará:

La integridad se refiere a la vida misma: a la salud, a la plenitud del alma y del cuerpo. La amistad, por su parte, no se reduce a esos estrechos límites, pues alcanza a todos los que tienen derecho al amor y a la caridad, aunque se incline hacia unos con mayor facilidad que hacia otros (Agustín de Hipona, Carta a Proba VI, 13)³⁴.

Pese a la bondad que puede significar al hombre demandar estos bienes y lo legítimo de ellos. El Doctor de la Gracia se preguntará con insistencia si, ¿acaso la vida bienaventurada puede reducirse a los bienes? Toda la realidad pareciera ser pura futilidad en comparación del único bien verdadero. Este es Dios, pues todo conduce a Él y proviene de Él. Tanto el deseo como el amor de los bienes presuponen una verdad incontestable. Esta es:

Es que a Dios le amamos por sí mismo, y a nosotros mismos y al prójimo nos amamos por Él. Pero, aunque vivamos de ese modo, no pensemos que ya hemos alcanzado la vida bienaventurada y que ya nada nos queda por pedir. ¿Cómo puede ser bienaventurada nuestra vida faltándonos el bien único por el que vivimos bien? (Agustín de Hipona, Carta a Proba VII, 14)³⁵.

³⁴ In his itaque omnibus incolumitas hominis et amicitia propter seipsa appetuntur; sufficientia vero rerum necessariorum non propter seipsam, sed propter duo superiora quaeri solet, cum decenter quaeritur. Incolumitas porro in ipsa vita, ac salute, atque integritate animi et corporis constituta est. Itemque amicitia non angustis finibus terminanda est: omnes enim quibus amor et dilectio debetur, amplectitur, quamvis in alios propensius, in alios suspensius inclinetur; pervenit autem usque ad inimicos, pro quibus etiam orare praecipimur. Ita nemo est in genere humano cui non dilectio, etsi non pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur.

³⁵ Hoccine totum, et haec sunt omnia quibus beatæ summa vitae colligitur? an aliquid aliud veritas docet quod his omnibus praeferatur? Nam et illa sufficientia, et ipsa incolumitas, vel propria vel amicorum, quamdiu temporalis est, pro aeternae vitae adeptione abicienda est: quamquam fortasse corpus, animus vero nullo modo sanus existimandus est, qui non temporalibus aeterna praeponeat; neque enim in tempore utiliter vivitur, nisi ad comparandum meritum quo in aeternitate vivatur. Ad illam ergo unam vitam, qua cum Deo et de Deo vivitur, caetera quae utiliter et decenter optantur, sine dubio referenda sunt. In eo quippe nosmetipsos diligimus, si Deum diligimus: et ex alio praecepto proximos nostros sicut nosmetipsos ita vere diligimus, si eos ad Dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamus. Deum igitur diligimus propter seipsum, et nos ac proximos propter ipsum: nec cum ita vivimus, iam nos in ipsa beata vita constitutos existimemus, quasi nihil sit amplius quod oremus. Quomodo enim iam beate vivimus, cum illud adhuc desit, propter quod unum bene vivimus?

Agustín en su *De Trinitate* VIII, 8, 12 establece que la vida futura determina el orden y la medida del amor. Es decir, la caridad – entendida como amor, caritas o dilectio – establece la relación del hombre con las cosas y por ende con Dios. El paso de un *amor sui* a la *caritas Dei* responde a una jerarquía y a un proceso espiritual³⁶. A continuación, el obispo de Hipona, se vale del evangelio de Mateo:

Pedid, y recibiréis; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe, y el que busca encuentra, y a quien llama le abrirán ¿Quién de vosotros, si su hijo le pide un pan, le dará una piedra, o, si le pide un pez, le dará una culebra, o, si le pide un huevo, le dará un escorpión? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto mejor vuestro Padre celestial dará bienes a los que se los piden? (Mt 7, 7-12).

Con este ejemplo intenta mostrar que este orden es necesario. Agustín se vale de la semántica presente en el texto bíblico. Cabe recordar que el “símbolo no solamente expresa el carácter transitorio de toda situación, sino el desapego interior, con respecto al presente, y la vinculación con fines lejanos de naturaleza superior”³⁷. Por esta razón tanto el pan como el pez y el huevo representarán a las virtudes teologales:

Tres virtudes recomienda el Apóstol. La primera es la fe, que está simbolizada en el pez, ya por razón del agua del bautismo, ya porque la fe se mantiene íntegra entre las olas de este siglo; al cual pez se opone la serpiente, que con un fraude venenoso persuadió a que se negase a Dios la fe. La segunda es la esperanza, que está simbolizada en el huevo, porque la vida del pollo todavía no es, sino que será; no se ve todavía, sino que se espera, puesto que la esperanza que se ve ya no es esperanza; al huevo se opone el escorpión, porque quien espera la eterna vida se olvida de lo que atrás queda y tiende a lo que tiene por delante, y para él es ruinoso el mirar atrás; en cambio, al escorpión hay que evitarle por esa parte de la cola, que es venenosa en forma de aguijón. La tercera virtud es la caridad, simbolizada en el pan. La mayor de las tres es la caridad, como el pan supera por su utilidad a todos los demás alimentos;

³⁶ Cf. H. Arendt, *El concepto de amor en Agustín de Hipona* (Madrid: Encuentro, 1996), 58ss.

³⁷ J Chevalier y A. Gheerbrand, *Diccionario de los símbolos* (Barcelona: Herder, 1995), 812.

el pan se opone a la piedra, porque los corazones endurecidos rechazan la caridad”³⁸ (Agustín de Hipona, Carta a Proba VIII, 16).

Agustín en su *De Doctrina Christina* desarrolla ampliamente la temática de los recursos simbólicos³⁹. Es indudable que la caridad se encuentra en la cúspide de las virtudes, pero el lenguaje simbólico da cuenta de un imaginario que es propio del autor. Su finalidad radica en hacer comprender la realidad espiritual al destinatario de la carta. En consecuencia que la noble Proba descubra el paso de los bienes temporales a los bienes netamente trascendentes. Pues existe una diferencia radical entre orar por la salud de un hijo que impetrar la virtud de la esperanza.

En conclusión, para san Agustín existen dos disposiciones esenciales del hombre que ora:

- a) La desolación o sentimiento de indignidad propia del ser creatural.
- b) La conciencia de una gradación en los bienes deseados.

Ambas condiciones se refieren al orante, pero no al contenido de la oración.

2.4 El verdadero contenido de la oración: la vida bienaventurada como contemplación del Señor

El obispo de Hipona habiendo determinado las condiciones del que ora, requiere precisar lo que se ha de pedir:

³⁸ Hinc est et illud: Petite et accipietis; quaerite et invenietis; pulsate et aperietur vobis. Omnis enim qui petit accipit, et quaerens invenit, et pulsanti aperietur. Aut quis est ex vobis homo, a quo filius suus panem petit, numquid lapidem porrigit ei? aut si piscem petit, numquid serpentem porrigit illi? aut si ovum petit, numquid porrigit ei scorpium? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris, quanto magis Pater vester coelestis dabit bona petentibus se? Cum ergo secundum tria illa quae commendat Apostolus, fides significetur in pisce, vel propter aquam Baptismi, vel quod in huius saeculi fluctibus integra est; cui contrarius est ille serpens, qui ut non crederetur Deo, venenosa fraude persuasit: spes in ovo, quia vita pulli nondum est, sed futura est, nec iam videtur, sed adhuc speratur; spes enim quae videtur, non est spes; cui contrarius est scorpius, quoniam qui sperat aeternam vitam, quae retro sunt obliviscitur, et in anteriora se extendit; cui noxium est retro respicere; scorpius autem ex ea parte cavendus est, quam venenatam et aculeatam retrorsum habet: caritas in pane; maior enim horum caritas, et in cibis utique vincit caetera panis utilitas; cui contrarius est lapis, quoniam dura corda respuunt caritatem: sive aliud aliquid congruentius ista significant, tamen qui novit bona data dare filiis suis, petere nos et quaerere et pulsare compellit.

³⁹ Cf. S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Agustín d'Hippone I*, (Paris: Études Augustiniennes, 1984), 22.

No te lo enseño yo, sino que te lo enseña quien a todos se ha dignado enseñarnos. Hemos de buscar la vida bienaventurada, hemos de pedírsela al Señor. Muchos han discutido interminablemente sobre esa bienaventuranza [...] La Escritura de Dios nos dice breve y verazmente: Bienaventurado es el pueblo cuyo Dios es el Señor. Para permanecer dentro de ese pueblo y para contemplar a Dios y para que podamos vivir con El sin fin, el fin del precepto es la caridad del corazón puro, de la conciencia buena y de la fe no fingida. Al numerar las tres propiedades, se coloca la esperanza en lugar de la conciencia buena. Por lo tanto, la fe, la esperanza y la caridad conducen a Dios al que ora, es decir, al que cree, espera y desea (Agustín de Hipona, *Carta a Proba XIII*, 24)⁴⁰.

Relevante en esta cita es el concepto comunitario manejado por Agustín, ya que al afirmar que *Beatus populus cuius est Dominus Deus ipsius* traslada el plano personal de la oración a un nivel eclesial. Por lo tanto, una característica de la Iglesia militante radica en que vela junta a su Señor por medio de la oración. Más aún si exclama, alaba y ruega a un único Señor del cielo y de la tierra. La revelación bíblica aparece como un concepto experiencial en cuanto a su significado, va más allá de los procedimientos epistémicos, en cuanto a que en ellos, se realiza un conocimiento que proviene como un don gratuito, del cual el hombre no puede disponer por sí mismo. De allí que existe una situación de desvelamiento. Dios se da a conocer y el hombre puede o no aceptar que sea un Dios personal. La respuesta afirmativa conduce a un único anhelo:

contemplar el deleite del Señor para siempre, dotados de la inmortalidad e incorruptibilidad del cuerpo y del espíritu. Por sola ella se piden, y se piden convenientemente, las demás cosas. Quien ésta tuviere, tiene cuanto quiere;

⁴⁰ Habes, quantum arbitrator, non solum qualis ores, verum etiam quid ores; non me docente, sed illo qui omnes nos docere dignatus est. Beata vita quaerenda est, haec a Domino Deo petenda est. Quid sit beatum esse, a multis multa sunt disputata; sed nos ad multos et ad multa utquid imus? Breviter in Scriptura Dei veraciterque dictum est: Beatus populus cuius est Dominus Deus ipsius. In ipso populo ut simus, atque ad eum contemplandum et cum eo sine fine vivendum pervenire possimus, finis praecepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. In eisdem tribus, pro conscientia bona spes posita est. Fides ergo et spes et caritas ad Deum perducunt orantem, hoc est credentem, sperantem, desiderantem, et quae petat a Domino in dominica oratione considerantem. Ieiunia et ab aliis voluptatibus sine salutis neglectu carnalis concupiscentiae refrenatio, maximeque eleemosynae multum adiuvant orationem, ut possimus dicere: In die tribulationis meae Deum exquisivi, manibus meis, nocte coram eo; et non sum deceptus. Quomodo enim Deus incorporealis et impalpabilis manibus exquiratur, nisi operibus exquiratur?.

ni podrá allí querer algo que no convenga. Allí está la fuente de la vida cuya sed hemos de avivar en la oración mientras vivimos de esperanza (Agustín de Hipona, *Carta a Proba* XIV, 27)⁴¹.

La vida cristiana transcurre deseando la visión de Dios, siendo el último de los sentidos espirituales; ya que pertenece a la vida futura, es el más presente. La virtud de la fe guía la ceguera de esta vida, mientras que la esperanza aviva el anhelo humano mediante la oración. Finalmente, la caridad derribará la barrera de los ojos para contemplar a Dios cara a cara:

Eso quiere decir que hay en nosotros una docta ignorancia, por decirlo así, pero docta por el espíritu de Dios, que ayuda nuestra debilidad. En efecto, dice el Apóstol: Si lo que no vemos lo esperamos, por la paciencia lo aguardamos; y a continuación añade: De un modo semejante el espíritu socorre nuestra debilidad; porque no sabemos lo que hemos de pedir como conviene; mas el mismo espíritu interpela por nosotros con gemidos inenarrables. Y quien escruta los corazones conoce lo que sabe el Espíritu, pues interpela según Dios por los santos (Agustín de Hipona XV, 28)⁴².

Nuevamente aparece el Espíritu Santo, nos encontramos ante pneumatología de la esperanza. Es el Paráclito quien posibilita el deseo hasta el extremo de orar con gemidos, e incluso de abandonar el lenguaje racional. Ejemplo de

⁴¹ Quisquis autem illam unam petit a Domino, et hanc requirit, certus ac securus petit, nec timet ne forte obsit cum acceperit, sine qua nihil prodest quidquid aliud orando, sicut oportet, acceperit. Ipsa est enim una vera et sola beata vita, ut contemplerur Domini delectationem in aeternum, immortales atque incorruptibiles corpore et spiritu. Propter hanc unam caetera requiruntur, et non indecenter petuntur. Istam quisquis habuerit, omnia quae vult habebit, nec aliquid ibi velle habere poterit quod non decebit. Ibi quippe est fons vitae, quem sitire nunc oportet in oratione, quamdiu in spe vivimus, et quod speramus nondum videmus, in protectione alarum eius, ante quem est omne desiderium nostrum, ut inebriemur ab ubertate domus eius, et torrente voluptatis eius potemur; quoniam apud eum est fons vitae, et in lumine eius videbimus lumen, quando satiabitur in bonis desiderium nostrum, et nihil erit ultra quod gemendo quaeramus, sed quod gaudendo teneamus. Verumtamen quia ipsa est pax quae praecellit omnem intellectum, etiam ipsam in oratione poscendo, quid oremus, sicut oportet, nescimus. Quod enim sicuti est cogitare non possumus, utique nescimus; sed quidquid cogitanti occurrerit, abicimus, respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus novimus, quamvis illud nondum quale sit noverimus.

⁴² Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram. Nam cum dixisset Apostolus: Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus; ibi subiecit: Similiter et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram: quid enim oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid Spiritus sapiat, quia secundum Deum interpellat pro sanctis.

ello es el Sermón de Agustín para el día de santa Cecilia. Allí sostiene que el canto del Aleluya se transforma en un *Iubilo* capaz de dejar de lado la música y las palabras para transformarse en un sonido carente de significado, pero nunca de *affectus* por Dios.

Hasta ahora los alcances a la destinataria son mínimos, pero el obispo de Hipona recurre a dos figuras de la Escritura para entroncar la oración a la viudez. Una es Ana, madre de Samuel y la otra es Ana, esposa de Famael. Ambas oraron con insistencia. La primera obtuvo un hijo que devolvió al Señor. La segunda después de perseverar por largos años en el templo de Jerusalén pudo contemplar el rostro del Niño Jesús. Tanto Simeón como Ana acudieron al templo por inspiración divina. Ambos esperaban con profundo deseo la venida del santo de Israel. Finalmente su esperanza se vio satisfecha. Por esta razón, Agustín cita un tercer ejemplo aún más radical:

También el Señor, al animarnos a orar siempre y a no desfallecer, citó a una viuda, que con sus incesantes interpelaciones obligó a atender su caso a un juez, aunque era inicuo, impío y menospreciador de Dios y de los hombres. Más que nadie deben las viudas entregarse a la oración. Eso se colige ya al ver que, para animarnos a todos al afán de orar, se nos presenta el ejemplo de las viudas como una exhortación (Agustín de Hipona, Carta a Proba XVI, 29)⁴³.

Proba pertenecía a la noble familia de los Annici. Su esposo Sexto Petronio Probo fue cónsul el año 371. A la muerte de este se consagra a la educación de sus tres hijos y a la administración de los bienes heredados; pero el asalto de Roma por Alárico trastoca todo y ella decide huir a Cártago, donde se dedica a una vida piadosa junto a otras mujeres.

Agustín dentro del caos del mundo antiguo, le recuerda a Proba la misión de las viudas: la exhortación. Por lo cual, una viuda debe incitar con palabras y ruegos la gracia de una vida consagrada a buscar la faz divina. Agustín lo resumirá así, exhortar es “llamar con una sostenida y piadosa excitación del corazón a la puerta de aquel a quien oramos. Habitualmente este asunto se realiza más

⁴³ Dominus cum semper ad orandum, et non deficiendum nos hortaretur, viduam commemoravit, quae licet iniquum et impium iudicem, ac Dei et hominum contemptorem, ad audiendam causam suam assidue interpellando convertit. Quam ergo prae caeteris viduae debent vacare orationibus, satis hinc intellegi potest, quod omnibus ad suscipiendum orandi studium de viduis propositum est exhortationis exemplum.

con gemidos que con palabras, más con llanto que con discursos”.⁴⁴ Por eso, las lágrimas, los gemidos y las jaculatorias dan cuenta de un ánimo distinto. El temple exhortativo ejercita con la oración el deseo, y así capacita “para cuanto más fielmente lo creamos, más firmemente lo esperemos y más ardientemente lo deseemos”.⁴⁵ Tanto las virtudes teologales como el deseo y la oración van unidas en una dinámica de transformación interior. El cristiano en la medida que ora, desea y así va creciendo en la vivencia personal de la fe, de la esperanza y de la caridad. Por lo cual, la oración dilata el corazón en su *desiderium*, de forma que lo prepara, lo potencia y lo transforma. El cristiano libremente accede a este universo por la gracia, es sostenido por ella y llegará a buen término por medio de la misma gracia. Por eso, sólo deseará orar sin interrupción como señala el Apóstol. Agustín se preguntará “¿Qué significa eso sino ‘desead sin interrupción’ la vida bienaventurada, que es la eterna, y que os ha de venir del favor del único que os la puede dar?”⁴⁶ Ante la pregunta ¿Qué pedir en la oración? Agustín enseña que el objeto de la oración es la vida bienaventurada. La cual se ha de solicitar con insistencia, incluso ininterrumpidamente. Pues, el único bien que hay que pedir, sin peligro de equivocarse, es la vida bienaventurada; y esta no es otra cosa que vivir junto a Dios. Por eso, san Agustín aconseja que:

Considerando todo esto y cualquiera otra cosa que el Señor te sugiera y a mí no se me ocurra, esfuérzate para vencer al mundo en la oración. Ora con esperanza,

⁴⁴ Agustín de Hipona, *Carta a Proba* X, 20: Multum autem precari, est ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. Ponit autem lacrymas nostras in conspectu suo, et gemitus noster non est absconditus ab eo qui omnia per Verbum condidit, et humana verba non quaerit.

⁴⁵ Agustín de Hipona, *Carta a Proba* VIII, 16: Quod quare faciat, qui novit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, movere animum potest, nisi intellegamus quod Dominus et Deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod praeparat dare. Illud enim valde magnum est, sed nos ad capiendum parvi et angusti sumus. Ideo nobis dicitur: Dilatamini; ne sitis iugum ducentes cum infidelibus. Tanto quippe illud quod valde magnum est, quod nec oculus vidit, quia non est color; nec auris audivit, quia non est sonus; nec in cor hominis ascendit, quia cor hominis illuc debet ascendere, sumemus capacius, quanto id et fidelius credimus, et speramus firmius, et desideramus ardentius.

⁴⁶ Agustín de Hipona, *Carta a Proba* IX, 18: Ac per hoc et quod ait Apostolus: Sine intermissione orate, quid est aliud quam, Beatam vitam, quae nulla nisi aeterna est, ab eo qui eam solus dare potest, sine intermissione desiderate? Semper ergo hanc a Domino Deo desideremus, et oremus semper. Sed ideo ab aliis curis atque negotiis, quibus ipsum desiderium quodammodo tepescit, certis horis ad negotium orandi mentem revocamus, verbis orationis nos ipsos admonentes in id quod desideramus, intendere, ne quod tepescere coeperat, omnino frigescat, et penitus exstinguatur, nisi crebrius inflammetur.

ora con fe y amor; ora con perseverancia y paciencia, ora como corresponde a una vida que pertenece a Cristo (Agustín de Hipona, *Carta a Proba* XVI, 29)⁴⁷.

3 Implicancia teológica de la oración en la configuración del hombre interior a la luz de la paz

Benedicto XVI, durante su visita apostólica a Francia, se refirió a la relación oración y vida monástica, acotando que el fin de ella es el:

quaerere Deum, buscar a Dios. En la confusión de un tiempo en que nada parecía quedar en pie, los monjes querían dedicarse a lo esencial: trabajar con tesón por dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida. Buscaban a Dios. Querían pasar de lo secundario a lo esencial, a lo que es sólo y verdaderamente importante y fiable. Se dice que su orientación era “escatológica”. Que no hay que entenderlo en el sentido cronológico del término, como si mirasen al fin del mundo o a la propia muerte, sino existencialmente: detrás de lo provisional buscaban lo definitivo. *Quaerere Deum*: como eran cristianos, no se trataba de una expedición por un desierto sin caminos, una búsqueda hacia el vacío absoluto. Dios mismo había puesto señales de pista, incluso había allanado un camino, y de lo que se trataba era de encontrarlo y seguirlo (Benedicto XVI, *Discurso en el Collège des Bernardins*, 12 de septiembre 2008).

Los párrafos antes citados nos muestran un interés recurrente del teólogo y del pastor: la implicancia teológica de la oración en la configuración del hombre interior. Más aún, el Pontífice ha consagrado una encíclica a esta cuestión, allí afirma: “Un lugar primero y esencial de aprendizaje de la esperanza es la oración” (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 32). La cual es contextualizada mediante una experiencia:

Cuando ya nadie me escucha, Dios todavía me escucha. Cuando ya no puedo hablar con ninguno, ni invocar a nadie, siempre puedo hablar con Dios. Si ya no hay nadie que pueda ayudarme – cuando se trata de una necesidad o de una expectativa que supera la capacidad humana de esperar –, Él puede ayudarme (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 32).

⁴⁷ Haec omnia considerans, et si quid aliud de hac re tibi Dominus insinaverit, quod vel mihi non occurrit, vel dici a me longum fuit, concerta in oratione vincere hoc saeculum; ora in spe, ora fideliter et amanter, ora instanter atque patienter, ora sicut vidua Christi. Quamvis enim ad omnia membra eius, hoc est ad omnes qui in eum credunt, et eius corpori sociantur, sicut docuit, orare pertineat, specialiter tamen diligentior cura orationum in Scripturis eius viduis invenitur iniuncta.

La relación esperanza, vida y oración es entendida en la radicalidad de la existencia humana, en la indigencia personal cuyo ejemplo más palpable es el sentimiento de abandono. Benedicto XVI recurre a Agustín y a su definición de oración como un ejercicio del deseo, para destacar tres elementos esenciales:

1. “El hombre ha sido creado para una gran realidad, para Dios mismo, para ser colmado por Él” (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 33, citando el comentario a la Primera Carta de san Juan de Agustín). Esta vocación requiere ser purificada. La oración es un modo de vivir la esperanza y de purificarla. Por ello, requiere del sostén divino y de la vida de la gracia. San Agustín en su *De Gratia Christi* II⁴⁸ precisa que tres son los efectos de la gracia en el hombre: atrae (*gratia delectante*), sana (*gratia sanante*) y libera (*gratia liberante*)⁴⁹. Es así como una vida desordenada requiere de un correlato a la gracia, al modo de un espejo que indique como esta va siendo liberada de la *cupiditas* producto del pecado. Esta es la oración, pues ella es puro deseo, sana las dolencias espirituales y libera de las malas inclinaciones.
2. “El modo apropiado de orar es un proceso de purificación interior que nos hace capaces para Dios y, precisamente por eso, capaces también para los demás” (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 33). La oración es una búsqueda no sólo individual de Dios, sino comunitaria. Si de acuerdo a la *Ciudad de Dios*⁵⁰ existen dos amores que originan dos ciudadanías. Una que ama Dios y otra que la desprecia. ¿Cuál será el vínculo social-religioso que une a los habitantes de la Jerusalén Celeste. Sin duda, que la oración en común. Cabe recordar la visión del Apocalipsis, donde los 144.000 alaban a una sola voz al Cordero.

Por ello, el rezar implica un aprendizaje de ambas dimensiones. Pues tanto la oración personal como la oración eclesial, humanizan o más bien cristianizan al hombre. Ya que le recuerdan el amor divino, acrecentan el deseo de las cosas futuras y unifica a todos los hombres en un mismo espíritu. Sin embargo ¿Cuál es el fin de esto?

3. Benedicto XVI señalará al respecto: “el encuentro con Dios despierta mi conciencia para que ésta ya no me ofrezca más una autojustifica-

⁴⁸ Agustín de Hipona, *De Gratia Christi* II, XXV, 29.

⁴⁹ Cf. Pamela Chávez, *Agustín de Hipona apuntes para un diálogo con la ética actual* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2010), 162.

⁵⁰ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* XIV, 28.

ción ni sea un simple reflejo de mí mismo y de los contemporáneos que condicionan, sino que se transforme en capacidad para escuchar el Bien mismo” (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 33).

La vida de oración presenta ciertos peligros. Uno de ellos es transformar la oración en un reflejo de sí mismo, de falsas esperanzas y de falsos amores. Se podría decir, que siendo sólo *amor sui*, pierde el componente oblativo y se transforma nuevamente en una esclavitud formal.

La fuerza purificadora de la oración, no sólo requiere del encuentro personal con Dios para lograr su fin. Necesita también la tradición orante de la Iglesia: “La oración interioriza y asimila la liturgia durante su celebración y después de la misma. Incluso cuando la oración se vive ‘en lo secreto’ (MT 6, 6), siempre es oración de la Iglesia, comunión con la santísima Trinidad” (Catecismo de la Iglesia Católica n° 2655). De allí el componente comunitario de la oración. Sólo así se llega a ser capaces de Dios y servidores de los hombres.

Benedicto XVI lo sintetiza así:

nos hacemos capaces de la gran esperanza y nos convertimos en ministros de la esperanza para los demás: la esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás. Y es esperanza activa, con la cual luchamos para que las cosas no acaben en un “final perverso”. Es también esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece también como esperanza verdaderamente humana (Benedicto XVI, *Spe Salvi* 34).

La oración vive de la esperanza, pues es pura tensión amorosa entre la criatura y el creador. De modo que cuando se crece en ella, el hombre es más libre de sus pasiones e inclinaciones y puede realizar plenamente su misión primera. Ser hijos en el Hijo, quien ha muerto y resucitado por los hombres en comunión con el Espíritu y el Padre.

Artigo recebido em 11/12/2018 e aprovado para publicação em 18/12/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-2>

Como citar:

GUTIÉRREZ, Rodrigo Álvarez. La oración como camino de libertad interior a la luz de la Carta a Proba de san Agustín. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 223-242, jul./dez 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

A Jerusalém celestial como retrato e modelo da sagrada liturgia

*The Heavenly Jerusalem
as a Portrait and Model of the Sacred Liturgy*

D. MAURO MAIA FRAGOSO, OSB*

Resumo: Numa perspectiva geográfica, artística e teológica, este ensaio aborda espaço, tempo, cultura e forma como conceitos indispensáveis à ação humana e, por conseguinte, pressupostos básicos para as celebrações litúrgicas. Sob a lente da geografia, auxiliada pela teologia e pelas artes visuais, esse estudo propõe-se a analisar o contínuo diálogo entre o Céu e a Terra: o Céu, para onde o homem se encaminha, e a Terra, como espaço sobre o qual o homem, à luz das Sagradas Escrituras e da Tradição eclesial, procura viver antecipadamente as alegrias celestiais. Para tanto, faz-se necessário recorrer à cultura hebraica, ao desenrolar do conceito de liturgia e à participação das variadas modalidades artísticas.

Palavras-chave: Espaço. Tempo. Cultura. Forma. Liturgia.

Abstract: From a geographical, artistic and theological perspective, this essay addresses space, time, culture and form as essential concepts for human action and, therefore, basic assumptions for liturgical celebrations. Under the lens of Geography, aided by Theology and the Visual Arts, this study proposes to analyze the ongoing dialogue between Heaven and Earth: Heaven, to where man goes, and the Earth, as a space over which the man, in the light of the Sacred Scriptures and the Ecclesiastical Tradition, seeks to live the celestial joys in advance. In order to do so, it is necessary to resort to Hebrew culture, to the unfolding of the concept of liturgy and to the participation of the various artistic modalities.

* Dom Mauro Maia Fragoso OSB é doutor em Geografia na linha de pesquisa Natureza e Cultura, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre em Artes Visuais na linha de pesquisa História e Crítica da Arte, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: maurofragoso@gmail.com

Keywords: Space. Time. Culture. Form. Liturgy.

Algumas considerações iniciais

Antes de abordar a liturgia e as artes visuais como objetos desse ensaio, é relevante teorizar os conceitos de espaço, tempo, cultura e forma, à luz da Geografia como ciência, que se ocupa da ação humana sobre a superfície terrestre e a imaginável superfície celestial. Conceitos estes considerados pressupostos básicos para a ação humana vinculada, particularmente, à religiosidade (CLAVAL, 1999, 2008). No âmbito da fisiologia geográfica, espacialidade e temporalidade são duas condições indispensáveis a qualquer ação humana, a partir das quais se desenvolve a cultura que se manifesta através de variadas formas. O espaço físico, oferece ao homem a possibilidade do arranjo espacial. Isto é, ordenação ou reordenação do espaço, segundo a índole de cada grupo a seu devido tempo (CLAVAL, 1999; ROSENDAHL, 2009; FRAGOSO, 2015). O tempo, aliás, no dizer de Barbara Adam (2006, p. 27-310), é o elemento que permite a execução da forma e a medida do movimento. Em outras palavras, o tempo é o período que ocorre entre dois acontecimentos. O que Edith Stein, em sua fenomenologia, exemplifica valendo-se de sua própria existência:

No que sou agora, há algo que não é atual, mas que o será no futuro. O que sou agora, no estado de atualidade, já o era antes, porém sem o ser no estado de atualidade. O meu ser presente contém a possibilidade de um ser atual no futuro e pressupõe uma possibilidade em meu ser anterior. Meu ser presente é atual e potencial, real e possível simultaneamente, e na medida em que é real, é a realização de uma possibilidade que já existia antes (STEIN, 1996, p. 55, tradução nossa).

Nesta obra, Stein ocupa-se da transformação do homem terreno em homem celestial. Essa conceituação da temporalidade, tomada no âmbito da filosofia, coaduna-se com o pensamento de Barbara Adam, ao definir o tempo mensurado pelo relógio “como um tempo perdido na temporalidade do corpo, da natureza e do cosmos, quando se trata do ser vinculado ao contexto e a existência espiritual” (ADAM, 2006, p. 115).

Partindo de pressupostos humanos para chegar ao conhecimento de Deus, os biblistas, enfatizam o *Kayrós* como tempo de graça, o que naturalmente implica em vivência espiritual (BERNARD, 1999). Já o tempo cronológico, este é considerado como aquele que transforma toda matéria, à semelhança de Cronos que devora seus filhos. Nesta acepção humana, o tempo cronológico está naturalmente ligado à morte. O que não exclui um sentido religioso, pois a compreensão religiosa do tempo surge na consciência humana, pela transição das atividades diárias; nas transformações sofridas pelo ser entre o nascimento e a morte, segundo a periodicidade do sol, da lua e das estações (*The Oxford dictionary of world religions*, 1997, p. 978). Desse modo, ao tempo da morte, segue-se o tempo da vida; ao tempo da colheita, o tempo da sementeira (MACKENZIE, 1983, p. 918).

Segundo Mackenzie, na Bíblia não há uma filosofia abstrata do tempo como dimensão universal do movimento análoga à filosofia grega. Os termos hebraicos e gregos, traduzidos por tempo, indicam um ponto no tempo. Isto é, um acontecimento secundário relacionado a um acontecimento anterior. Quanto ao tempo retratado na Bíblia, Mackenzie defende a teoria de que o tempo é “ordenado por uma sucessão de acontecimentos esperados no devido tempo” (MACKENZIE, 1983, p. 917). Tempo esse, considerado na acepção do *Kayrós*. Valendo-se das palavras de Jesus, quando os discípulos perguntaram ao Mestre se era aquele o tempo da restauração política de Israel (At 1,6), Mackenzie (1983, p. 918) apresenta a resposta do Messias, segundo a acepção do *Kayrós*, como um tempo que se encontra sob o poder do Pai (At 1,7) e não pode ser predito do mesmo modo que a sucessão dos fenômenos naturais. Trata-se de um tempo estabelecido por Deus e que, necessariamente, não depende de um acontecimento prévio como ponto de referência. Como o *Kayrós* está sob o poder do Pai, somente ao Pai cabe determinar o tempo, o espaço e a forma de como o sagrado há de manifestar-se.

Uma vez tendo abordado a espacialidade, que serve de base, e a temporalidade, que serve de plataforma às ações humanas, cabe ainda abordar a cultura, como identidade de um povo, e a forma como símbolo ou expressão dessa mesma cultura. Segundo Paul Claval (2002, p. 141), cultura é o conjunto daquilo que os homens herdaram e transmitem de geração em geração, sem, no entanto, ser vivenciada passivamente por aqueles que a recebem. Os herdeiros, quando recebem a herança cultural, vivenciam-na de maneira dinâmica, adotando alguns elementos recebidos, ressignificando outros e rejeitam

aqueles que julgam ultrapassados (CLAVAL, 1999, p. 13). Complementando sua teoria, Claval afirma que para conhecer a cultura de um povo é necessário conhecer o dinamismo interno desse mesmo povo, a partir de um ângulo que permita melhor visibilidade da inovação e da transmissão de suas representações (CLAVAL, 2002, p. 160). É precisamente sobre o lastro cultural de um povo que floresce ou se revigora a religiosidade, mas não sem a intervenção do sagrado. Pois para que exista a religiosidade ou a revitalização da mesma, é necessário que haja antes uma hierofania. Isto é, uma manifestação do sagrado (ROSENDAHL, 2012, p. 73).

Essa hierofania ocorre mediante uma determinada forma. Seja ela material ou imaterial. Para que a manifestação do sagrado seja inteligível à razão humana, é preciso que ela se dê através de determinado elemento simbólico vigente na cultura daquele indivíduo ou mesmo de um povo que vivencia ou faz a experiência dessa mesma hierofania. Dentre todos os elementos simbólicos, a palavra é o que mais sobressai e o de maior facilidade à difusão espacial. Além da palavra escrita ou falada, em âmbito cristão, há de considerar-se que esta encontra sua expressão máxima no advento da encarnação do Filho de Deus ao assumir a forma ou natureza humana. Partindo dessa perspectiva, a forma é aqui apresenta sub duas modalidades: a palavra, falada ou escrita, e a palavra pintada, como retrato da Jerusalém celeste, segundo a visão apocalíptica de São João, de maneira que as duas se complementam e são alcançadas pela inteligibilidade humana (BAXANDALL, 1991, p. 49).

Subordinadas ao Deus Onipotente, as hierofanias não estão sujeitas às leis humanas e, por isso mesmo, elas podem ocorrer com a participação de uma única pessoa ou de uma coletividade, como se deu, por exemplo, na hierofania da Virgem Maria à Santa Bernardete Soubirous, em Lourdes, e aos três pastorinhos, Lúcia Jacinta e Francisco, em Fátima. Como meio de manifestação, a hierofania pode se valer diretamente de pessoas, ou indiretamente de um determinado objeto, mas sempre dirigida à uma pessoa ou à uma coletividade. No corpo das Sagradas Escrituras são relatadas diversas teofanias ou hierofanias, como por exemplo, quando Deus, aparecendo em forma de anjo, valeu-se de um animal e falou pela boca da mula de Balaão (Nm 22, 20-33). Independente do meio, as manifestações sagradas são destinadas diretamente a um, ou mais, seres humanos. Mas, tendo sempre em vista o bem de uma coletividade. Quanto ao local, a materialização do sagrado pode ocorrer em templos, residências particulares, grutas, colinas, rios, pedras, árvores, ou em outros locais ou objetos.

Segundo Francisco de la Calle (1978, p. 20-24), em ambiente judaico, os sinais e prodígios se davam em três dimensões distintas: teofânica, profética e messiânica. Eram manifestações que, em última análise, provém de Deus, autor na natureza e, por isso mesmo, são manifestações extraordinárias ou que não ocorrem com regularidade. Em cada uma dessas dimensões, as sagradas mensagens eram portadoras de objetivos distintos. Quando Deus agia, com a finalidade de incutir temor aos homens, por exceder a compreensão humana, eles contemplavam os feitos divinos como ações maravilhosas e excepcionais. Quando um sinal extraordinário era anunciado por um profeta, a mensagem tinha por objetivo apregoar a veracidade do anúncio que, geralmente, era enriquecido com ações simbólicas e acompanhado de uma espécie de prova do cumprimento de sua palavra. Quando o sinal era anunciado por um messias, este deveria dar-se a conhecer pelos seus feitos maravilhosos e sua mensagem era proferida em tom apocalíptico.

Como visto, teofania, profecia e messianismo são três tipos de manifestações intimamente ligados à cultura israelita, tratando-se de um povo monoteísta, que acreditava nas profecias e esperava o Messias. Desta forma, ao longo da revelação judaico-cristã, as Sagradas Escrituras relatam diversas hierofanias. Ao longo da divina revelação, a palavra como instrumento teofânico foi se revelando gradativamente, até encontrar a plenitude de sua revelação no prólogo de São João que a identifica como sendo o próprio Filho de Deus: “no princípio já existia a Palavra e a Palavra se dirigia a Deus e a Palavra era Deus. A Palavra estava junto de Deus” (Jo 1,1-2). La Calle (1978, p. 32), ao apresentar *A teoria do quarto Evangelho*, diz que as palavras de Jesus, em si mesmo, é a palavra do Pai que se manifesta como fundamento da fé dos primeiros cristãos.

Já em aspecto mais abrangente, Roberto Lobato Corrêa, em conformidade com diversos outros pesquisadores, diz que os elementos simbólicos ocupam, em grande escala, o cerne da cultura. Por isso, o simbolismo “está em toda parte, manifestando-se de modo diferenciado no espaço e no tempo” (CORRÊA, 2012, p. 133). Paul Claval, por outro lado, é mais preciso e diz que o mundo em que vivem os homens é feito tanto de palavras quanto qualquer elemento palpável. E mais, as práticas que modelam o espaço, ou que são nele desenvolvidas, unem estreitamente o ato, a representação e a fala (CLAVAL, 1999, p. 13). Neste sentido e a título de ilustração, vale a pena citar algumas teofanias bíblicas que se revelaram por diferentes formas.

Abrão recebeu de Deus, a ordem de deixar seu “pays”, segundo a concepção geográfica de Claval (2012, p. 246), para tomar posse da terra prometida, onde se tornaria pai de um povo numeroso (Gn 12,1-2). Nesse caso, a palavra falada, e depois escrita, foi utilizada como veículo de comunicação. Para comunicar-se com Moisés, Deus valeu-se da imagem do fogo para atrair o interlocutor e somente depois de Moisés ter se aproximado devidamente é que o Senhor lhe dirigiu a palavra (Ex 3,2-10). No batismo de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre o batizando em forma de pomba (Mt 3,16). No caminho de Damasco, Jesus apareceu a Paulo em forma de luz (At 9,3-5). Como se depreende das Sagradas Escrituras, todas essas formas ou maneiras empregadas nas mencionadas teofanias eram familiares ao povo hebreu.

A gênese do termo liturgia

Segundo Matias Augé (1998, p. 11-12), o sentido originário e fundamental da palavra liturgia, remonta à *leitourgía* do grego clássico e pode ser traduzido literalmente como serviço prestado ao povo ou serviço diretamente prestado para o bem comum. Tratava-se de um serviço legalmente reconhecido, pecuniariamente oneroso, promovido por beneméritos cidadãos abastados. Sendo uma prestação de serviço que atendia diversos setores da sociedade helênica, o termo liturgia era empregado em larga escala, referindo-se a atividades como, organizar a apresentação de um coro no teatro, providenciar o armamento de um navio, acolher e acomodar as tribos que vinham de outras localidades para tomar parte nas celebrações festivas em outras localidades, além dos encargos relativos às atividades sócio-políticas. Com a difusão espacial da cultura helênica, o termo liturgia foi adotado pelos egípcios, que ampliaram sua conotação para denominar qualquer prestação de serviço público. No século II antes da era cristã, a conotação do termo liturgia foi ainda mais ampliada, passando a incluir a administração do serviço religioso, inclusive, encarregando-se do pagamento dos ministros sagrados e seus assistentes.

A utilização da palavra liturgia nas Sagradas Escrituras

Na Septuaginta, nome dado à tradução da Bíblia hebraica para o grego, entre os anos de 250 e 150 antes de Cristo, o termo liturgia denomina o serviço de culto realizado pelos sacerdotes no templo. Portanto, trata-se de um termo técnico,

aplicado ao culto público e oficial, realizado por profissionais religiosos especializados. Por outro lado, no culto popular, para o equivalente à palavra liturgia, a mesma Septuaginta utiliza as palavras *latréia* e *douléia*, traduzidas respectivamente como adoração e veneração. Augé (1998, p. 12-13) salienta que o termo técnico introduzido pela Septuaginta, no vocabulário religioso do judaísmo helênico, estava em consonância com sua gênese grega e apto a exprimir as características ministeriais do culto hebraico, mantendo os significados de função pública, vinculada à solenidade; prestação de serviço destinado ao público em geral; e, de modo reservado, aos profissionais oficialmente investidos.

Na redação Neotestamentária, o substantivo aparece com menos frequência e com maior diversidade de acepções. Com sentido de culto ritual cristão, aparece uma única vez. A citação ocorre nos Atos dos Apóstolo quando diz: “enquanto celebravam a liturgia em honra do Senhor, depois de terem jejuado, disse o Espírito Santo”... (At 13, 2). Segundo Matias Augé, esse é o único texto Neotestamentário que mais tarde poderia designar a liturgia cristã. Augé salienta ainda que não se pode “afirmar com certeza que neste caso se trate da celebração eucarística” (AUGÉ, 1998, p. 13).

Na teoria de Augé, se a palavra liturgia e seus derivados aparecem uma única vez nos escritos Neotestamentários, pode ser devido à sua ligação com o sacerdócio levítico da era veterotestamentária, uma vez que o sacerdócio levítico havia perdido a razão de ser, em função do novo sacerdócio instituído por Cristo. O liturgista catalão observa ainda que a redação Neotestamentária evita utilizar “termos rituais para designar lugares de culto, tempos sagrados, ritos, objetos e pessoas sagradas” (AUGÉ, 1998, p. 14). Em contrapartida, a redação Neotestamentária utiliza com frequência vocabulários técnicos como culto, sacrifício, vítima e oferta, para designar situações, ofícios e objetos que, na opinião corrente, eram tidos por profanos. Ainda segundo Augé, tal distinção de vocabulário ocorre pelo fato de que, em sentido ritual, a palavra liturgia coaduna-se melhor ao culto judaico, devido ao seu emprego oficial, ligado ao Templo. Quando aplicado à experiência cristã, o termo está particularmente ligado ao culto espiritual.

O amadurecimento do termo liturgia através dos tempos

De acordo com sua utilização, a palavra, que é um dos principais elementos integrantes da cultura, à maneira dessa, ao longo dos tempos

também passa por contínuos processos de transformação. Assim, em cada geração, algumas palavras são conservadas em sua acepção original; outras sofrem, em maior ou menor escala, a transformação semântica; e finalmente, outras caem no completo esquecimento. Os cristãos ao adotarem o termo liturgia, conservaram sua índole de serviço e dotaram-no de sacralidade. Na opinião de Matias Augé (1998, p. 28), a comunidade primitiva de Jerusalém foi progressivamente tomando consciência da novidade que era a experiência cristã e simultaneamente constituindo seus ritos próprios, sem, no entanto, renegar sua matriz judaica. Como na linha do tempo cronológico, um evento secundário está sempre relacionado a um acontecimento prévio (MACKENZIE, 1983, p. 917), Augé defende a ideia de que a destruição do Templo, ocorrida no ano 70 depois de Cristo, constituiu-se num marco da cultura cristã que, embora não renegando a sua matriz hebraica, avança cada vez com mais impetuosidade no espaço. É a partir da destruição do templo que judeus e cristãos deixaram de compartilhar o mesmo espaço destinado exclusivamente ao culto. Consequentemente, as celebrações cristãs passaram a ser mais frequentemente realizadas em casas dos fiéis (At 2, 46), e assim prossegue, até novamente encontrar outro lugar que possa ser dedicado exclusivamente à celebração do culto.

Como visto acima, a religiosidade de um povo está intimamente ligada à cultura do mesmo. Sem uma base cultural sólida, até poderá irromper o gérmen da religiosidade. Contudo, em comparação com a religiosidade vivenciada sobre determinada cultura bem estabelecida, as probabilidades de desenvolvimento da espiritualidade são mais prováveis. Isto no que concerne a religiosidade puramente espiritual e ao contrário do que ocorre na teologia da prosperidade, onde predomina o consumismo material em detrimento dos bens espirituais. Considerando a ligação entre cultura e religiosidade em consonância com o pensamento de Zeny Rosendahl e Paul Claval, nota-se que há um dinamismo religioso paralelo à transformação da sociedade.

Rosendahl (2009, p. 15-17), ao abordar a religiosidade vinculada à evolução da sociedade humana, afirma ser possível observar os fenômenos religiosos como modeladores do espaço. Neste sentido, Rosendahl afirma que esses fenômenos são responsáveis: 1) pelas construções que são moldadas pelas ideias da sociedade; 2) pelas formas de organização social, política e econômica; 3) pela distribuição de recursos; 4) pelas atividades desenvolvidas; 5) pelas crenças e valores prevalecentes em qualquer tempo. Claval (2008, p. 7), por

sua vez, ao tratar de Religião e ideologia, aborda a ligação existente entre vivos e mortos e, o estabelecimento de uma ordem que implica ministros especializados. Os crentes organizam-se em círculos independentes – materialmente – uns dos outros, mas em hierarquias estruturadas. O que lhes confere uma unidade espiritual. É frequente entre as crenças religiosas que seus adeptos se preocupem com o desenvolvimento das artes, como é possível observar na arquitetura das catedrais, na ornamentação e no canto.

André Vauchez (1995, p. 12-15), discorrendo sobre A Espiritualidade na Idade Média Ocidental, diz que no decurso do século VIII, o Ocidente viveu as primeiras tentativas de construção de uma sociedade cristã. Naquele período, os soberanos, investidos de um poder sobrenatural, em virtude da sagração, consideravam-se responsáveis pela salvação do seu povo e pretenderam reger a Igreja com o mesmo poder que regiam a sociedade civil. Durante o período carolíngio, chegou-se a ideia de que todos os súditos do imperador cristão, exceto os judeus, deveriam adorar o mesmo Deus adorado pelo soberano, porque estavam sujeitos à sua autoridade. Em consequência disso, o soberano era considerado o depositário legal da fé, cabendo-lhe o dever de preservá-la e transmiti-la na sua integridade. A cristandade assemelhava-se ao povo bíblico, como povo de Deus, e a concepção do sacerdócio retrocedeu sob a influência do serviço cultural exercido pelos levitas, à maneira de um especialista do sagrado. Sob a égide do poder civil, a liturgia foi sobrecarregada de ritos e celebrações dos quais o povo esperava tirar algum proveito. Baseado em Delaruelle (*La Gaule chrétienne à l'époque franque* in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 38, 1952, p. 64-72), Vauchez classifica aquele período como civilização da liturgia. Georges Duby (1993) é outro historiador francês que não diverge do pensamento de seu conterrâneo, André Vauchez.

Domingo: tempo privilegiado do encontro entre o céu e a terra

Augé (1998, p. 284-286), em consonância com Claval, antes de abordar o Domingo como dia do Senhor, apresenta a festa como evento antropológico que revela a identidade de um povo e sua cultura. Além disso, a festa se estabelece como ruptura do cotidiano, por inserir-se num tempo que se diferencia dos demais dias. Além do plano material, a festa, de alguma maneira, traz em si algo de transcendente ou sagrado por assinalar uma nova ordenação dos acontecimentos mediante a transitoriedade dos fatos terrenos.

Desde os primórdios da cristandade, os fiéis reúnem-se em determinado dia em que comemoram a Ressurreição de Cristo como Páscoa semanal, que encontra seu ápice na Eucaristia, segundo o mandamento do próprio Cristo que, em sua última ceia, ordenara seus discípulos a renovarem aquele gesto, fazendo-o “em memória de mim” (1Cor 11, 24). O que faz da celebração eucarística não apenas uma repetição mecânica, mas um inserir-se no próprio “tecido da vida” (AUGÉ, 1998, p. 287).

A instituição do Domingo como dia de culto dedicado a Cristo, remonta ao primeiro século da era cristã e é mencionada na redação veterotestamentária (1 Cor 16, 2; At 20, 7-11; Ap 1, 9-10). Os evangelistas são unânimes em dizer que Cristo ressuscitou no “primeiro dia da semana” (Mt 28, 1; Mc 16, 2; Lc 24, 1.13; Jo 20, 1.9) e apareceu aos discípulos no “primeiro dia depois do sábado” (AUGÉ, 1998, p. 291) que, segundo o liturgista catalão, é a nomenclatura mais antiga pertinente ao *Dominicus dies* – Dia do Senhor. No relato da Criação, no primeiro dia, Deus criou a luz (Gn 1,3). Posteriormente esse evento foi entendido à luz da Ressurreição de Cristo, através da qual o Criador fez novas todas as coisas. São Justino, em seu *Diálogo com Trifão* (41, 4), saliente que, embora a Ressurreição do Senhor tenha ocorrido no primeiro dia da semana, seguindo o ciclo hebdomadário, coincide com o oitavo dia, que é o primeiro de uma nova semana. Por meio desse cálculo, São Justino alude a uma nova realidade que é o fim de um ciclo temporal e início de outro, evocando o começo escatológico e a inauguração da nova criação (AUGÉ, 1998, p. 292).

Visões apocalípticas segundo São João

A Bíblia de Jerusalém divide o livro do Apocalipse em dois tópicos: o primeiro, que transcreve as cartas enviadas às sete Igrejas da Ásia, e o segundo que apresenta as visões proféticas do Apóstolo São João. O segundo tópico, por sua vez é apresentado em quatro subtítulos: o primeiro que, à luz da Ressurreição de Cristo, denominados os prelúdios do grande dia de Deus e o último, a Jerusalém celeste, ou o Novo céu e a Nova terra, segundo a Bíblia do peregrino.

Ao longo da história do cristianismo, numerosos artistas plásticos reproduziram diversas cenas bíblicas, incluindo as visões apocalípticas de São João. Contudo, essas visões que o discípulo amado tivera da Jerusalém celeste foram numericamente reduzidas, em relação ao cômputo geral da iconografia que encontrara inspiração nos demais textos sagrados. Dentre as representações

iconográficas inspiradas nas visões joaninas, destacam-se as de pequeno porte, delineadas sob as técnicas de gravura e iluminura.

O hagiógrafo (Ap 4, 1ss), por uma porta aberta no céu, viu um trono, sinal de majestade régia, sobre o qual se assentava alguém cuja imagem se assemelhava ao jaspe e ao da cornalina que, pelo seu brilho, lembra a luz de Cristo e pela sua coloração avermelhada reporta-se ao sangue do Cordeiro imolado. Rodeando o trono havia um arco-íris como de esmeralda, imagem da nova e eterna aliança de Deus com Israel, agora ampliada a todos os povos. Ao redor do grande trono estavam dispostos vinte e quatro tronos menores, sobre os quais se assentavam vinte e quatro anciãos, com vestes brancas e coroa na cabeça, alusão às doze tribos de Israel somada aos doze Apóstolos, figura dos ministros sagrados que, juntamente com o Eterno sacerdote, realizavam a liturgia celeste como protótipo da liturgia terrestre. A nota da Bíblia do peregrino apresenta os vinte e quatro anciãos como doze senadores do Antigo e doze do Novo Testamento, representando os dois povos unidos e pacificados. Já a nota da Bíblia de Jerusalém, acrescenta ao papel sacerdotal o *múnus régio* de assistentes no governo do mundo. Diante do trono havia um mar transparente, semelhante a cristal aludindo as águas da obra da criação (Gn 1, 7) e o mar do Templo (1 Rs 7, 23-26). O trono estava rodeado por quatro seres vivos, reportando-se à perfeição cósmica, aos pontos cardeais e aos quatro ventos da mitologia grega (Bóreas, Zéfiro, Euro, Noto), o primeiro era semelhante a um leão, simbolizando a nobreza; o segundo, semelhante a um touro, simbolizando a força; o terceiro tinha rosto humano, simbolizando a sabedoria; e o quarto, parecia uma águia, simbolizando a agilidade. No geral, os quatro seres vivos representam os quatro evangelistas em conformidade com o início de cada Evangelho. Cada um dos seres vivos tinha seis asas cobertas de olhos, representando a ciência universal e a divina Providência. Nem de dia nem de noite paravam de louvar o Senhor. O que foi sugerido por Paulo aos Tessalonicenses (5, 17), exortando-os a orar sem cessar.

Entre o primeiro e o quarto subtítulos João fala da ira de Deus em o castigo da Babilônia e o extermínio das nações pagãs, intercalando assim a severidade divina entre os dois subtítulos que narram a magnanimidade do mesmo Deus que se dá com suavidade e corrige com vigor. Em sua última visão, o hagiógrafo diz ter visto a Nova Jerusalém descendo do céu, ornada como uma noiva que se enfeita para seu noivo. Simultaneamente ouviu uma voz que saía do trono: “eis a morada de Deus entre os homens” (Ap 21, 3).

A participação das artes no intuito de retratar a Jerusalém celestial

Ao longo da história do cristianismo, numerosos artistas, inspirados na literatura joaninas, produziram coloridas imagens que colaboram com a propagação da imagem da Jerusalém celestial como a morada definitiva dos cristãos. Em conformidade com a teoria desenvolvida por Baxandall (1991) ao estudar a pintura italiana, os artistas que se dedicaram à produção da arte sacra, foram pessoas conscientes do que retratavam, devido à sua vivência religiosa e espiritual. Isto é, para retratarem imagens sagradas, primeiro os artistas deveriam ouvir os sermões, ler as Sagradas Escrituras, ruminar os Textos Sagados, para então materializá-los, a fim de que outros pudessem interiorizar a mensagem salvífica com o apoio da audição e da visão. Aliás, partindo da narrativa da obra da criação, São João Paulo II (1999, n. 1), na *Carta* dirigida aos artistas, também aborda a reprodução das imagens sagradas como um ato de origem espiritual, vinculando o artista ao Criador. Ao longo dessa mesma *Carta*, o Pontífice ressalta a importância das obras de arte, considerando-as “um meio muito válido de aproximação ao horizonte da fé, onde a existência humana encontra sua plena interpretação” (n. 6). Aliás na tradição cristã, remontando ao judaísmo como sua matriz cultural, destaca-se na redação veterotestamentária a linguagem poética, através da qual o hagiógrafo apresenta as realidades sagradas através das imagens idílicas, recorrentes no cotidiano do povo hebreu. Desse modo, a mensagem salvífica vai num crescendo. Por meio de palavras, a mensagem salvífica parte dos elementos mais naturais do cotidiano hebraico, como o cultivo dos campos e o pastoreio de animais, para chegar ao ápice da Palavra com o mistério da Encarnação do Filho de Deus, nascido à imagem do Pai e assumindo a forma humana. O que, segundo a patrística, corroborada pelo pensamento de São João Paulo II, é precisamente o mistério da Encarnação do Verbo que “oferece aos artistas um horizonte particularmente rico de motivos de inspiração” (n. 13) para a reprodução da imaginária cristã. Pois, o Filho de Deus, ao entrar no mundo das realidades visíveis, faz de sua humanidade “uma ponte entre o visível e o invisível” (n. 7). Contudo, segundo o medievalista Jean-Claude Schmitt (2007, p. 295), somente no século XII é que, através da polêmica antijudaica, foi possível precisar o valor teológico das sagradas imagens na Igreja do Ocidente (FRAGOSO, 2018).

Além das artes visuais, a música é outra forma de manifestação artística que muito contribui na vivência da espiritualidade e, por conseguinte, no

fortalecimento da fé. Como diz São João Paulo II, em sua *Carta aos artistas*, “toda forma autêntica de arte é, a seu modo, um caminho de acesso à realidade mais profunda do homem e do mundo” (n. 6). Neste sentido, inclui-se toda categoria das artes, passando da arquitetura à reprodução imagética, independentemente da técnica utilizada, – se pintura, gravura (ILUSTRAÇÃO 1), iluminura (ILUSTRAÇÕES 2 e 3), tapeçaria (ILUSTRAÇÃO 4), escultura, vitral ou mosaico –, sem, no entanto, esquecer da música que, entre outros, encontrou seu expoente em Ambrósio, Prudêncio, Efrém, Agostinho e no beneditino Guido de Arezzo.

Tendo em vista o tema deste ensaio, nada mais pertinente do que concluí-lo com a letra do hino *Urbs Ierusalem Beata*, cantado por ocasião das celebrações dos Ofícios de Vésperas, do repertório comum para a dedicação de uma igreja:

Jerusalém gloriosa, / bendita visão de paz, / de pedras vivas erguidas, / por entre os astros brilhais / qual noiva, de anjos cingida, / que seu caminho perfaz.

Já vem do céu preparada / para o festim nupcial, / e ao Senhor será dada / no esplendor virginal. / As suas praças e muros / são do mais puro metal.

Pérolas brilham nas portas / desta cidade sem par, / e pela força dos méritos / vem no seu seio habitar / quem pelo nome de Cristo / soube sofrer e lutar.

Ásperas pedras, talhadas / por um perito no ofício, / com marteladas polidas, / constroem todo o edifício, / umas às outras unidas, / sem qualquer fenda ou orifício.

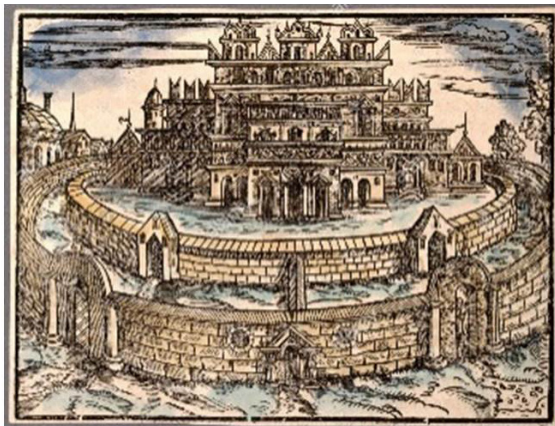


Ilustração 1 – Xilogravura colorida: A Jerusalém celeste. Jost Amman. Coleção particular, Nuremberg, Alemanha, cerca de 1570.¹

¹ Disponível em: <http://www.alamy.com/stock-photo-geography-travel-israel-jerusalem-view-the-heavenly-jerusalem-coloured-111302041.html>. Acesso em: 01 jun. 2017.



Ilustração 2 – Iluminura: A Nova Jerusalém como noiva do Cordeiro, Apocalypse with Patristic commentary. Walters Manuscript fol. 206v, Walters Art Museum Illuminated Manuscripts, Estados Unidos, Cerca de 1800.²

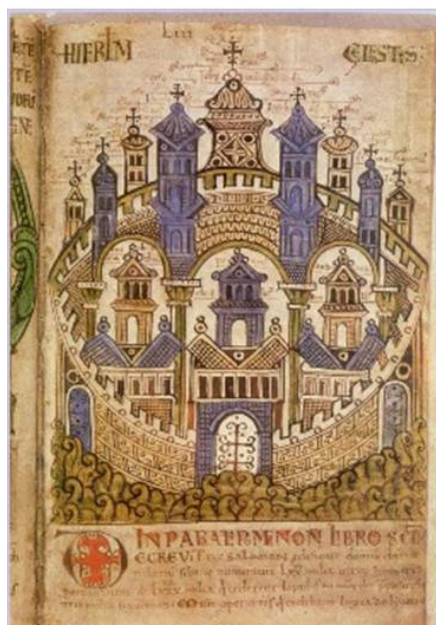


Ilustração 3 – Iluminura: A Jerusalém celeste. Liber Floridus, Canon de St Omer, enciclopédia compilada por Lambert, Universidade de Ghent, Bélgica, 1095/1120.³

² Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/60235713738033458/>. Acesso em: 01 jun. 2017.

³ Disponível em: <http://www.gettyimages.pt/detail/fotografia-de-not%C3%ADcias/heavenly-jerusalem-a-page-from-liber-floridus-fotografia-de-not%C3%ADcias/463909519#heavenly-jerusalem-a-page-from-liber-floridus-12th-century-liber-was-picture-id463909519>. Acesso em: 01 jun. 2017.



Ilustração 4 – Tapeçaria: Apocalipse. Jan Hennequin de Bruges. Musée de la Tapisserie de l'Apocalypse – Château d'Angers, França, século XIV.⁴

Referências

A BIBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.

ADAM, Barbara. *Time*. Cambridge: Polity Press, [2004] 2006.

AUGÉ, Matias. *Liturgia: história, celebração teologia, espiritualidade*. Embu: Ave Maria, [1992] 1998.

BAXANDALL, Michael. *O olhar renascente: pintura e experiência social na Itália da Renascença*. São Paulo / Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1972] 1991.

BERNARD, Charles André. *Introdução à Teologia Espiritual*. São Paulo: Loyola, 1999.

CALLE, Francisco de la. *Teologia do quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, [1974] 1978.

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

CLAVAL, Paul. A paisagem dos geógrafos in CORRÊA, Roberto Lobato, e ROSENDAHL, Zeny (Organizadores). *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, Volume I, p. 245-276.

CLAVAL, Paul. Campo e perspectivas da geografia cultural in CORRÊA, Roberto Lobato, e ROSENDAHL, Zeny (Organizadores). *Geografia cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 133-196.

⁴ Disponível em: https://fr.wikipedia.org/wiki/Tenture_de_l'Apocalypse. Acesso em: 01 dez. 2017. Especiais agradecimentos à Dra. Kathia Alves pelas informações sobre a tapeçaria citada.

- CLAVAL, Paul. *Religion et idéologie: perspectives géographiques*. Paris: PUPS, 2008.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e simbolismo in CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da Costa, e CORRÊA, Roberto Lobato (Organizadores). *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2012, p. 133-153.
- DUBY, Georges. *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*. Lisboa [1978] 1993.
- FRAGOSO, Mauro Maia. Uma proposta para estudo da imaginária cristã a partir de Romano Guardini e o contexto cultural da obra. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 145-166, jan./jun. 2018.
- FRAGOSO, Victor Murilo Maia (Mauro). *Grafia e iconografia: traços identitários na Escola do Serviço do Senhor*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2015.
- ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, [1999] 2009.
- ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e sua dimensão espacial in CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Organizadores). *Olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2012, p. 73-99.
- SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007.
- STEIN, Edith. *Ser finito y Ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica, [1950] 1996.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1994] 1995.

Artigo recebido em 03/12/2018 e aprovado para publicação em 13/12/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-3>

Como citar:

FRAGOSO, Mauro Maia. A Jerusalém celestial como retrato e modelo da sagrada liturgia. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 243-258, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

La vinculación del lenguaje en Aristóteles y en Schiller

*Language Binding
in Aristotle and in Schiller*

ALAN RODRIGUES SOUZA DA SILVA*

Resumen: El objetivo de este artículo es hacer una breve reflexión de cómo el lenguaje figurado en el mundo antiguo y moderno explica la condición humana y puede favorecer su desarrollo. El hombre tiene un deseo natural de saber, y para el desarrollo de este conocimiento el arte, la filosofía y el lenguaje son fundamentales en este proceso. Entre los antiguos, el dominio del lenguaje o la elocuencia era considerado una dádiva divina, una elección de los dioses por determinados hombres. Este trabajo analizará cómo los filósofos Aristóteles y Schiller utilizaron del lenguaje figurado; dos autores distantes temporalmente, con el objetivo de vislumbrar qué recursos del lenguaje se utilizaron cada uno en su época, con qué objetivo utilizaron la retórica, el mito, la metáfora, la tragedia y la poesía para expresar una visión antropológica para exhortar, persuadir y trascender el hombre de su tiempo, cuáles son las semejanzas y diferencias entre ambos autores con respecto al lenguaje.

Palabras clave: Lenguaje. Mito. Metáfora. Tragedia. Aristóteles. Schiller.

Abstract: The purpose of this article is to carry out some brief reflection on how figurative language in the ancient and modern world explains the human condition and can favor its development. Man has a natural desire to know and, in order to develop this knowledge, art, philosophy and language are fundamental in the process. Among the ancient world, the mastery of language

* Pe. Alan Rodrigues Souza da Silva é doutorando em Filosofia pela Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Contato: rodrigues.alansilva@hotmail.com

or eloquence was considered a divine gift, an election of the gods for certain individuals. This research will analyze how two philosophers, Aristotle and Schiller, used figurative language; authors who are distant in time were chosen to point out what language features each one used during their time, with which purpose they used rhetoric, myth, metaphor, tragedy and poetry to express their anthropological vision, to exhort, persuade and transcend man in their time, and which are the similarities and differences between them concerning language.

Keywords: Language. Myth. Metaphor. Tragedy. Aristotle. Schiller

Introducción

Todos los hombres desean por naturaleza saber (*Metafísica A 1-2*). A diferencia de los demás animales, el ser humano es el único que dispone de arte y razonamiento. “Del recuerdo nace la experiencia, y el arte se origina a partir de hacer varias observaciones experimentales dando una noción universal de casos singulares, porque los expertos conocen de casos singulares, pero el arte se aboca a casos universales” (*Metafísica A 1-2*). Son con estas palabras de su obra *Metafísica* que Aristóteles desarrolla el tema del deseo humano de saber, conocer, experimentar. El padre de la filosofía experimental sostiene que este conocimiento solamente es posible gracias a los sentidos, es decir, por la experiencia sensitiva se llega al conocimiento. Exactamente ahí tienen su rol el arte, la filosofía y el lenguaje, que hace todo ello posible. Todo esto es lenguaje y estará al servicio del saber.

La retórica es una de estas herramientas para el conocimiento y es tan antigua como la filosofía (RICOEUR, 1975). Ella nace dentro del contexto filosófico o en el momento en que el hombre empieza a buscar la necesidad de cuestionar los principios de todo y de expresarse bien para la persuasión del hombre de la *polis*. Así nace la oratoria, es decir, el arte de hablar bien, o de la bella comunicación. El arte está tan presente en la cultura griega que no se puede entender al hombre de la *polis* sin ella, pues esta involucra estética, política, argumentación, persuasión, ética (pues tiene que ver con la virtud y las pasiones humanas). Por fin, la oratoria es el arte que convierte el hombre

en Hombre en el sentido más amplio, es decir, convierte el *zoon* en *anthropos*, o *zoon politikón* en un lenguaje aristotélico.¹

Dentro de este contexto aparece también la metáfora, o sea, un recurso del lenguaje que servía de ornamento o de adorno para la comprensión de los conceptos o del mensaje que se quería comunicar (RICOEUR, 1975). La metáfora, en cuanto a lenguaje, es cognitiva como el hombre es comparado a un animal político. Sin embargo, nuestro objetivo no es la metáfora en este trabajo y, sí la comparación entre el lenguaje aristotélico y schilleriano.

El objetivo de este trabajo es presentar un breve análisis del lenguaje dentro del pensamiento de Aristóteles y Schiller, es decir, cómo estos dos autores, tan distantes en el tiempo, utilizaron recursos del lenguaje para expresar sus teorías. En ambos autores el lenguaje tiene amplia vinculación con la antropología, o sea, la visión que cada uno tiene del hombre definirá la razón por lo cual cada uno utiliza determinado recurso, términos, imágenes, metáforas, etc. Aristóteles utilizará la retórica y la metáfora para exhortar al hombre griego a la razón, al ejercicio de la ciudadanía en la *polis*. Con analogía, que es su método por excelencia, a la que también llamará proporción (A está para B...), Aristóteles definirá los diferentes tipos de juicio. En *Órganon*, su primera obra sistemática sobre lógica, claramente se ve que la lógica estará al servicio del conocimiento, que, a su vez, estará al servicio del hombre.

En *Retórica*, Aristóteles trabajará las cuestiones de la elocuencia y la persuasión, donde la metáfora será gran herramienta para describir al hombre. Al afirmar que el hombre es un “animal político” en *Política*, por ejemplo, se aclara cuál es la importancia de la metáfora para el estagirita. Ricoeur (1975) también se apropia de esta tesis aristotélica, cuando sostiene que la metáfora se manifiesta como una comparación abreviada que ya aparece en *Política*. En la obra *Poética*, Aristóteles aclara cuál es el objetivo de la metáfora: “La metáfora es la translación del nombre de una cosa a otra”².

Schiller, a su vez, utilizará la dramaturgia y la poesía para demostrarle al hombre moderno, fragmentado por la cultura, la necesidad de unificar razón

¹ “*Zoon politikón*” es un concepto criado por Aristóteles para designar el hombre cívico, o el hombre capaz de relaciones sociales en la polis, al contrario del esclavo. El hombre sólo alcanza esta dimensión “*anthropos*” cuando cuando ascende a la relación sociopolítica, es decir, participa de la vida en la polis. Sólo en ella él es plenamente hombre. De lo contrario, él es solamente “*zoon*”, es decir, está nivelado en la dimensión animal.

² *Poética* 21, 1457b17.

y sensibilidad. Él cree que la liberación del hombre se da primero en el interior para, después, manifestarse de modo íntegro en lo exterior. Schiller propone una vía para la liberación del hombre hacia la reunificación entre cuerpo y mente. Busca la totalidad del hombre y reconoce el doble aspecto de su naturaleza: la racionalidad y la subjetividad. Relaciona universos de dimensiones contrapuestas como la razón y la sensibilidad, lo universal y lo particular, la persona y el Estado, el alma y el cuerpo, lo infinito y lo finito, el uno y lo múltiple, el tiempo y la eternidad, la forma y la materia.

La transformación de la sociedad solo puede ser hecha por medio de las ideas. Sin embargo, no es suficiente el cambio solo en sí mismo, sino también su perpetuación. Para ello, es necesario que la educación de los individuos pase por la estética, por la contemplación de lo bello. Para Schiller (2002), solo de esta manera será posible el surgimiento del hombre ideal, como aquel que supera las necesidades primordiales de la naturaleza y ampliase a través de una cultura que revele la belleza. La razón aliada a la sensibilidad sería el ideal para la transformación de una sociedad que valore la vida planetaria y no solo la vida humana. Schiller, por ende, propone en *La Educación Estética del Hombre* una complementación para las ideas de Kant. Con el concepto de que la Belleza tiene principios en la razón, Schiller desmitifica lo bello como simple apreciación basada en la experiencia empírica y propone lo bello como imperativo, de forma objetiva, con leyes propias. La hominización consiste en la perspectiva de las acciones humanas que se apoyan en los intereses humanos y que se caracterizan como acción direccionada para la reflexión de la dimensión humana.

A raíz de estas cuestiones, nuestra reflexión buscará responder cómo se vincula el lenguaje en Aristóteles y en Schiller, o sea, cuál es el objetivo de Aristóteles al utilizar la retórica, la analogía y otros recursos del lenguaje para tratar al hombre y cuál es el objetivo de Schiller al utilizar la poesía y el mito. Para esto, analizaremos algunos extractos de las obras aristotélicas *Retórica*, *Metafísica* y *Poética* y la obra schilleriana *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*. Veremos cuáles son las similitudes y diferencias entre ambas, qué objetivaban ambos autores con los diferentes recursos del lenguaje y cómo entendían al hombre, o sea, cuál era la visión antropológica de ambos.

En el punto 2 veremos el papel del lenguaje en el mundo griego y, sobre todo, el poder del mito para los antiguos, su papel simbólico y su capacidad de transmisión de realidades metafísicas. En el punto 3 veremos el lenguaje

en Aristóteles; qué tipos de lenguaje se utilizan para expresar su pensamiento. Contemplaremos el poder de la retórica, el papel de la analogía y la utilización de metáforas y mitos. Por ende abordaremos el lenguaje en Schiller en el punto 4. Veremos cómo él acude al mito para expresar su visión del hombre fragmentado y el papel de la poesía en todas sus obras. Este trabajo no contemplará las dramaturgias de Schiller, sino que apenas tratará de forma breve sobre la obra *Cartas sobre la educación estética del hombre* y el *Himno de la alegría*, su magna obra que inspirará a Beethoven a componer su 9ª sinfonía.

1 El lenguaje en el mundo clásico: el mito como lenguaje simbólico

No se puede prescindir del mito para tratar al mundo clásico. La importancia del mito como lenguaje ocupa un espacio tan grande en el mundo de los griegos (en la religión, en la oratoria, en la filosofía, etc.) que Schiller acude a este recurso para expresar muchas ideas en el desarrollo de su pensamiento³.

La palabra mito significa relato, narrativa. Platón fue el primero en utilizar el término “mitología” (DE BARROS, 2008, p. 27). Ellos tenían la habilidad pedagógica o constituían una retórica moralizadora. En la estratégica política, el mito tenía valor instrumental, como recurso para educar el pueblo inculto (*apaídeutói*); o funcionaría como purga de opinión a favor de una ortodoxia útil a la *polis* (DE BARROS, p. 26).

En su artículo *El lenguaje de los Mitos*, Montserrat Negre (1992) sostiene que los mitos remontan nuestras primeras raíces culturales. Según la autora, *mythos* significa etimológicamente *palabra, discurso conversación, proverbio*. El punto de partida de los mitos fue la transmisión oral, y posteriormente fue alcanzada la forma escrita. El hombre primitivo formuló los mitos, pero dicha formulación no se llevó a cabo a través de argumentos reflexivos, sino por medio de su propia vida. En efecto, los mitos son palabras, narraciones que expresan la vida del hombre en los tiempos iniciales de la historia. Constituyen una manera de actuar frente a un mundo que se haría hostil, una manera

³ Javier García García escribe que Schiller acude a la mitología, como en el del casamiento de Hércules con Hebe, para definir la más perfecta síntesis entre lo ideal y lo sensible. Hércules, tras superar los duros trabajos que los dioses le impusieron en la tierra, es finalmente acogido en el Olimpo y unido en matrimonio con Hebe, la diosa de la eterna juventud. A través de ello Schiller pretende simbolizar el reencuentro del hombre con la divinidad, entre la humanidad y el verdadero espíritu de la naturaleza (Cf. GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 344-345).

de apresar por medio del sentido la amenaza de las fuerzas cósmicas, de los animales, etc. (NEGRE, 1992, p. 257).

Citando la obra Gusdorf (1960), ella señala que el progreso en la comprensión del mito ha consistido en pasar de una concepción del mito como contenido, como narración teórica, a la concepción del mito como forma y estructura de existencia (GUSDORF, G., 1960, p. 180). El mito consiste, pues, en una profunda expresión de la vida. Es un modo de vida y no solamente un artificio o una alegoría o cuento. La prueba es que, según Pieper (1984), en los cuentos y alegorías hay siempre una doble interpretación, en cambio “la historia mítica habla siempre de algo real, y no se enfoca en algo distinto (como la alegoría), sino que está relacionado exclusivamente con lo que expresa en ella misma, aún cuando esto pueda seguir siendo algo inalcanzable e indemostrable para la aprehensión racional (PIEPER, 1984, p. 28). También para Eliade las sociedades arcaicas consideraban al mito no como una fábula, o una invención, ni como ficción, sino como una historia verdadera, afirma Negre. Una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar, significativa. Para el hombre primitivo, lo sagrado es la realidad por excelencia (ELIADE, 1985, p. 20). Sería difícil decir qué no es sagrado para el hombre primitivo.

Negre (1992) sigue desarrollando en su tesis que el mito atrae a su alrededor toda la parte irracional del pensamiento humano: está por su naturaleza misma, emparejado con el arte, en todas sus creaciones. Su característica más sorprendente es que se ha integrado en todas las actividades del espíritu. No hay ningún ámbito del helenismo, de la plástica o de la literatura que no dependa de él de alguna forma. El mito no conoce fronteras, afirma Grimal (GRIMAL, 1989, p 10-110). Para el hombre primitivo el mito no ofrecía dudas, era fuente de certeza, precisamente esa certeza era la que hacía posible la vida. Estas certezas primeras del hombre son las que harían posible que el hombre viviera como hombre, dándole un sentido a la vida, obteniendo explicaciones aunque todavía a un nivel incipiente y muy sencillito (NEGRE, 1992, p. 258).

Negre (1992) sostiene que el mito no tiene carácter de conocimiento afirmando: “el mito tiene un carácter simbólico, no se nos muestra como un conocimiento objetivo, sino como un conjunto de intenciones significativas” (ibidem, p. 259). A su vez, señala que el lenguaje simbólico no expresa en realidad algo que pueda ser objeto de experiencia, por lo que se manifiesta a través de múltiples imágenes sensibles, los cuales no se pueden entender en sentido literal, pues este lenguaje escapa a una interpretación racionalista.

Las narrativas míticas son tan amplias y diversas que se referían al origen del cosmos, al origen del mal, al destino de los muertos, etc. También abarcaban temas prácticos, como la técnica y la justicia. Poco a poco el hombre, a través de los mitos y en su interacción con el entorno, va entendiéndose algo más a sí mismo, siendo así que los mitos devienen un modo de existencia, un peculiar modo de ser en el mundo. El mito, a través de su simbolismo, le va dando explicaciones al hombre, y estas explicaciones primigenias constituyen un punto de partida para la posibilidad de ir dotando de sentido al mundo. Así, el mito escapa a la lógica conceptual y la formalización adentrándonos a un ámbito de conocimiento universal y simbólico. Y aparece siempre intrínsecamente unido a la acción, una acción que va explicitando lo que el hombre es (NEGRE, 1992, p. 259-260).

Ya Aristóteles posee una mirada más racionalista frente al mito. En su obra *Metafísica*, considera que los mitos son de cierta forma útiles a la filosofía: “el filósofo es, hasta cierto punto, un hombre aficionado a los mitos, porque el mito se construye sobre asuntos maravillosos” (*Metafísica* 1, 2). Sin embargo, sostiene que el mito debe causar inicialmente una admiración al que desea saber, o sea, debe ser una iniciación, un inicio del filosofar como una protofilosofía.

Los mitos, para él, estarían a servicio de la formación religiosa y moral, lo que son de suma importancia para la formación del hombre: “la forma mítica ha sido escogida teniendo en cuenta la capacidad de comprensión de la gente para su formación religiosa y moral” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 12,8). En suma, los mitos serían para Aristóteles una concepción primitiva de las cosas, pero sostiene que la filosofía más pura hace declinar o demoler los mitos. Reconoce sus servicios a la comunicación de verdades y a la formación del pensamiento e incluso, a la formación moral y religiosa, pero considera el lenguaje mítico como una propedéutica.

Volviendo el enfoque del poder del lenguaje en el mundo clásico, Marcos Aurélio Lima, en su obra *La Retórica en Aristóteles* (2011), sostiene que Homero (séc VIII a. C.) consideraba la elocuencia una dádiva divina y afirmaba que los hombres dotados de elocuencia recibían mucho respeto entre las personas comunes en la antigua Grecia. Lima (2011) también cita que en el libro IX de la *Iliada* homérica, Aquiles recibe de su padre (Peleo) el compañero de guerra Fenix, para que este hiciera de Aquiles un hábil en el arte de la palabra. Al traducir la frase homérica *myton te émenai* (“ser capaz de producir palabras”),

intenta establecer la existencia de una proximidad entre retórica y poesía (...) en la medida que el orador narra (*mythoi*), es decir, creaciones fantásticas y no puramente racionales (...) (LIMA, 2011, p. 32).

La elocuencia discursiva también tuvo su lugar en la mitología griega. Se cuenta que Mercurio (identificado como el *logos*), enviado por Júpiter para amenizar la miseria humana, vino a la tierra trayendo la elocuencia a los hombres: “primeramente, apenas los mortales más inteligentes entraron en contacto con la elocuencia y fueron ellos los creadores de la sociedad, de la industria y de todas las artes” (FERREIRA, 2010, p. 40). Lima (2011) también comenta la referencia a una divinidad llamada Persuasión, participante del cortejo de Venus y portadora del poder encantador de la belleza: “los griegos la consideraban una diosa poderosa. Y a ella nada negaban porque era encantadora y sus palabras eran mágicas y llenas de dulzura, como afirmaba Ésquilo” (LIMA, 2011, p. 40).

Comentando sobre la importancia del mito en el pensamiento de Schiller, Javier García García (2000) comenta en su obra *A la libertad por la belleza: la propuesta filosófica de Friedrich Schiller* que el mundo imaginario ocupó mucho espacio en el pensamiento de este filósofo ya que para él, el mundo imaginario puede y es capaz de dar forma al mundo racional. Citando a Herder (1953) en su artículo *Sobre la utilización moderna de la mitología*: “Se necesita una nueva mitología”⁴, García recuerda el gran movimiento literario que fue el *Sturm und Drang*, donde autores como Goethe, Schiller y el propio Herder toman conciencia de que, en la medida en que los mitos son ficciones, surgen de la imaginación. O sea, lo que es capaz de construir un mundo racional no es él mismo, a su vez, racional en cuanto a su formación y origen (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 14). Es decir, para Schiller, el mundo racional o el desarrollo de la razón depende de la imaginación. De ahí la importancia de los mitos. Sigue García García:

[...] por tanto, y desde este punto de vista – que Schiller desarrolla y proyecta sobre todo en su filosofía de la historia –, se puede decir que la razón es un resultado de la imaginación, en la medida en que solo se forma por medio de ficciones. Todo el sistema de ideas con que el racionalismo cree poder controlar el uso de la razón tiene su origen en la facultad imaginativa, que también se encuentra en el origen del lenguaje” (SCHILLER, 1984).

⁴Herder. J.G. *Werke in zwei Bänden*. Edición de K.G. Gerold, C. Hanser Verlag. Gernsbach, 1953.

Otro factor importante para entender el poder del mito es que una de sus características es su capacidad comunicativa, su poder de conseguir el acuerdo entre los miembros de una sociedad y el consenso respecto a convicciones compartidas de valores. De este modo, por su función comunicativa y su capacidad de lograr el acuerdo intersubjetivo, los mitos justifican determinados modos de vida de las instituciones sociales (SCHILLER, 1984, p. 17).

Así, se puede entender por qué Schiller acude a la imaginación y los mitos en su lenguaje filosófico, poesías y dramaturgia. Todo porque, según él, la imaginación nace antes de la razón. La prueba está en los niños: primero el niño desarrolla el mundo imaginario, después desarrolla la razón; o sea, antes de desarrollar la razón el hombre necesita desarrollar su sensibilidad. Esto será crucial para entender su educación estética.

2 Aristóteles – El lenguaje para una *eupraxia*

El lenguaje aristotélico fue de tal modo importante que condicionará toda nuestra cultura occidental. En la obra *La Metáfora Viva*, Ricoeur (2011) afirma que la retórica de Aristóteles constituye la más brillante de las tentativas de institucionalizar la retórica partiendo de la filosofía (RICOEUR, 2001, p. 18).

La retórica fue primeramente una técnica de elocuencia: persuadir. La poética, arte de componer poemas, principalmente trágicos, no depende ni en su función ni en la situación del discurso, de la retórica, arte de la defensa, de la liberación, de la recriminación y del elogio. La poesía no es elocuencia. No tiene por objetivo la persuasión, sino que produce la purificación de las pasiones del terror y de la compasión. La metáfora tiene un pie en cada campo. En cuanto a la estructura, puede consistir en una única operación de transloción del sentido de las palabras (RICOEUR, 2001, p. 20).

En *Poética*, Aristóteles utilizará la metáfora como ornamento del lenguaje. Definirá como catarsis dentro del género de la tragedia para expresar el drama humano y su purificación. En esta obra podemos encontrar la catarsis humana por medio de las emociones del terror y la piedad:

Y pues la trágica imitación de una acción de carácter elevado, completa y de cierta extensión, en lenguaje ornamentada y con varias especies de ornamentos distribuidos por las diversas partes no por narrativa, sino que mediante actores, y que, suscitando el terror y la piedad, tiene por efecto la purificación de estas emociones (ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b 24).

Aunque Aristóteles, en *Poética*, no se concentra en la definición de catarsis estética,⁵ es posible que se tenga una dimensión en cuanto a su acción estética. La tragedia provoca en el espectador emociones fuertes por moverse en el espacio del posible y por reflejar en forma cruda la naturaleza humana. Lo que impacta a los espectadores no es el sufrimiento de los personajes, sino más bien que las acciones humanas, según Aristóteles, son permeadas de felicidad e infelicidad. “...la tragedia no es imitación de los hombres, sino que de acciones de la vida, de felicidad [e infelicidad; pero felicidad] o infelicidad, reside en la acción, y la propia finalidad de la vida es una acción...” (*Poetica*, 1450a, 16).

Para ilustrar el papel de la catarsis provocada por la tragedia, tomemos por ejemplo la notable obra de Sófocles: *Edipo Rey*. Edipo frecuenta los ambientes de plena felicidad y de pleno infortunio. Es elevado a rey de Tebas por haber descubierto el enigma de la Esfinge que assolaba la ciudad, pero sufre en carne propia la ilusión de poder escoger su camino. Es arrastrado por la irresistible fuerza de Moira hasta que se cumpla su “destino”, matar el padre y cohabitar con la madre (MONTEIRO, 1998, p. 73).

Ciertamente, no es Edipo quien causa la piedad en el espectador, sino sus acciones. Los espectadores, en las acciones de los héroes, experimentan su propia condición. Una condición que es irrefutablemente tensa, ambigua, pues desenmascara aquello que en ellos se corrompe y que en ellos no se modifica. Transitan entre el determinismo de la *physis* y la elección propia. Frente a esta condición, experimentan, en un acto, aquello que sus vidas representan: el navegar en las mareas de Apolo y Dionisio; Uno y Múltiple. De este modo, la catarsis en la tragedia no es solo la eliminación de las emociones, sino más bien una ataraxia que renueva el hombre en cuanto es esencia y existencia particular.

Se nota que no hay aquí una ida para otro “mundo”, donde la realización humana es plena y donde se contempla el ideal de Bien y Bello. Aristóteles parte de lo sensorial para llegar a la esencia – que hace parte de las cosas particulares. La tragedia, así, provoca en el Hombre una purificación del alma, mientras fuente de las virtudes morales, pues la catarsis estética tiene, ahí, una finalidad moral: el bien. Son por sus acciones que el Hombre llega a la libertad. Renovado por el carácter universal de la humanidad y el consciente de los límites de su existencia, el Hombre (griego) en Aristóteles, se reconoce

⁵ En *Política*, Aristóteles hace referencia a la catarsis estética a través de una paz en el alma provocada por la música (Cf. Livro VIII, cap. 5).

Hombre mientras tal, debiendo actuar para lograr la felicidad (MONTEIRO, 1998 p. 74). La tragedia provocaría entonces la catarsis, la purificación del hombre teniendo como meta la virtud, el bien, un fin último del hombre, es decir, estaría al servicio de su humanización.

Así, es posible ver que el lenguaje en Aristóteles está al servicio de un recto actuar. La finalidad del lenguaje es conducir al hombre a la virtud, sea la retórica, la metáfora o la tragedia. Comenta Lima (2011) que la retórica en Aristóteles sirve como instrumento para alcanzar y primorear la *eupraxia*, es decir, la recta conducta, en conformidad con lo verdadero, lo justo y lo bueno. Por fin, es contando con las experiencias en sociedad que los hombres pueden perfeccionar su propio modo de lidiar con lo social. El citado filósofo (Aristóteles) busca organizar y legitimar, en el plan de las deliberaciones sociales, una postura reflexiva que sea filosófica y, a la vez, constructora de la realidad y ordenadora de la vida cotidiana (LIMA, 2011, p. 55). Asimismo, la retórica, va más allá de un desarrollo personal por medio de la virtud, es decir, ella contribuye mucho más que para una *eupraxia*. Ella contribuye para discutir y aclarar la mejor forma de Estado y educa para el servicio de la comunidad. Su aprendizaje y dominio técnico es precioso instrumento para el bien común y la convivencia (ORTEGA, 1989, p. 45). Por último, la retórica aristotélica es vista también como instrumento que fue pensado objetivando transformar la sociedad por la realización de las potencialidades del ciudadano. En esta perspectiva, tal obra gana el sentido de instrumento colaborador para el perfeccionamiento moral y técnico de los ciudadanos, pues cada uno debe aprender a examinar y producir sus propios discursos, incluso buscando conducir las pasiones de sus oyentes, sabiendo elegir el momento cierto para la aplicación de entimemas, así como de los términos adecuados a cada situación, de forma de regular las relaciones sociales de conflictos de ideas (LIMA, 2011, p. 58). Aristóteles piensa en un lenguaje en vistas a la transformación de la sociedad cuando, en lugar de intentar evitar el hecho de que los ciudadanos piensen distinto entre sí, prefiere idealizar y proponer una retórica capaz de asegurar que los conflictos sean trabajados en encuentros discursivos. Los ciudadanos, volviéndose hábiles en esta práctica, pasan a ser admirados socialmente como hombres que dominan el arte de la palabra y, asimismo, más participativos en las decisiones en asambleas, creando un efecto de distinción social para el retórico. Por esta vía, el estagirita propone un arte que es intrínseco al ordenamiento social de la *polis*, pues de esta participa con tanta naturalidad como natural es el animal político en búsqueda del *logos* (LIMA, 2011, p. 58).

3 Schiller – La poesía como retorno a la naturaleza

Sin dejar la reflexión filosófica, Schiller decide ocuparse de su arte poético, como va a escribir en su carta a W. von Humboldt el 5 de octubre de 1795: “en cualquier caso la poesía seguirá siendo siempre mi oficio”. Pero esta poesía, para él, tiene un propósito, un objetivo: demostrar el desequilibrio de la naturaleza humana. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* Schiller denuncia el desequilibrio interno de la naturaleza humana, fragmentado por el Estado y la cultura moderna.

Sobre este propósito de la poesía schilleriana comenta García García: “de este modo, al diagnóstico histórico del hombre moderno en general va a sumar ahora Schiller, tomándose en buena medida a sí mismo como modelo, el diagnóstico histórico del poeta moderno. Este esfuerzo de autoanálisis, que compromete la revisión de los motivos básicos de toda la producción schilleriana, se traduce en una de las obras más singulares de la historia del pensamiento estético, el último de los ‘grandes’ ensayos de Schiller: Sobre la poesía ingenua y poesía sentimental” (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 332).

El punto de partida para este ensayo, según García García (2000), sería la pregunta por qué el hombre moderno se pone sentimental frente a la naturaleza, o sea, por qué nos conmueve un paisaje, el mundo animal, vegetal, o cualquier hecho natural. La respuesta de Schiller es que el hombre moderno, artificial y fragmentado por la cultura, se alejó de la naturaleza y siente nostalgia de su manifestación. Así, la poesía es una nostalgia del estado primitivo del hombre y el poeta es un nostálgico que extraña la naturaleza: “en el concepto mismo de poeta está el ser custodio de la naturaleza” (SCHILLER, 1984, p. 712).

García García comenta en el capítulo IV de su obra esta cuestión: “Schiller lamentaba en algunos de sus poemas - especialmente en *Los dioses de Grecia* - que el hombre moderno hubiera transformado la naturaleza en un mecanismo inerte y huero, y como la Belleza y el arte se habían convertido en el único refugio de su verdadero espíritu (...) aunque la experiencia de la naturaleza en su genuino sentido haya ido desapareciendo progresivamente de la vida humana, en la modernidad resurge la naturaleza justamente en la poesía y sólo en ella, pero únicamente como idea o ideal” (ibidem, p. 335). Esta es la razón por la cual Schiller llamará al filósofo moderno como aquél que siente nostalgia de esta naturaleza perdida y este sea el principal objetivo de su poesía. El lenguaje poético estaría, por lo tanto, a servicio de

un rescate del hombre primitivo, es decir, del hombre en contacto con la naturaleza.

García García también comenta los dos tipos de poesías en Schiller, clasificadas como poesía ingenua y poesía sentimental. La poesía ingenua describe a la Grecia clásica, donde la técnica (*τέχνη*) estaba de tal forma confundida o mezclada con la naturaleza que las diferencias entre ambas eran casi imperceptibles. Ya la poesía sentimental está relacionada a la modernidad, donde el poeta moderno está buscando el ideal, o sea, el poeta, a partir de la cultura, está buscando la naturaleza. Schiller, a partir de estos dos estilos, estaría proponiendo una unidad entre el hombre natural y el hombre cultural. La nostalgia del hombre moderno sería, para él, el deseo de retornar a la naturaleza a partir de la cultura:

De ahí que el verdadero poeta sentimental no haya de ser sin más un nostálgico que reniega de la cultura y que inútilmente quiere ante todo devolver a la humanidad a su estado ingenuo original. Su meta no ha de ser ‘naturalizar al hombre’ sino elevar la naturaleza al mundo de ideas que ha adquirido junto con la conciencia de su auténtica humanidad. El poeta sentimental ha de ser un poeta de ideas (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 338).

En muchas obras como *Los bandidos*, *El misántropo* y *las Cartas filosóficas*, por ejemplo, es posible notar cómo Schiller relata el dolor de la inocencia perdida y esta ruptura con la naturaleza. Su teoría estética será, bien como la de Kant, la conversión de lo bello en proyección subjetiva de la libertad sobre la película de los fenómenos naturales, bien como un intento de recobrar la espontaneidad para la naturaleza que pueda servir de modelo, de meta ideal, para el propio perfeccionamiento humano. La naturaleza contemplada estéticamente deja de ser un estático mundo de fenómenos para adquirir la eternidad en el tiempo, la unidad en la variedad, la permanencia en constante fluir, la libertad nacida de ley interior, la identidad en su infinita multiplicidad, que son la máxima aspiración del carácter moral humano. La tarea del hombre moderno sería, así, conducir a la naturaleza por la vía estética (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 339).

Es exactamente esta nostalgia o deseo de integración del hombre cultural y natural que hará que Schiller trate lo bello y el arte como custodios de este espíritu de la naturaleza que está desasociado de la vida, haciendo que el hombre esté fragmentado. Su lenguaje poético será una armonía entre el sentir y el pensar, una unidad en la naturaleza humana entre razón y emoción.

El camino que deberá recorrer el hombre moderno o el poeta es un camino hacia la unidad entre lo sensible y lo inteligible. Esta es la misión del poeta moderno, según Schiller. Él mismo escribe a Körner que la poesía tenía un enorme componente de sentimiento y musicalidad y era una fuente inspiradora de sus ideas⁶.

Schiller llamará *idilio*, término que proviene del griego y significa “poema breve”, para conceptualizar la representación del hombre ideal y feliz, pero no como lo pensaba Platón, quien pensaba que esto solamente era posible en el mundo de las ideas. Schiller lo planteaba aquí y ahora, en este mundo:

Lo único que puede reconciliar al hombre con todos los males a los que está sometido en el camino de la cultura es la idea de ese estadio y la creencia en su posible realización; y si no fuese más que una quimera, estarían perfectamente justificadas las quejas de quienes proclaman que el aumento de la sociedad y el cultivo del entendimiento son sólo un mal, y de quienes toman aquel estado natural que la humanidad abandonó, como su verdadero fin. Para el hombre de quien se ha apoderado la cultura tiene, por tanto, infinita importancia que se consiga una confirmación sensible de la posibilidad de realizar aquella idea en el mundo de los sentidos y de dar una realidad posible a aquel estado; y puesto que la experiencia real, muy lejos de alimentar esta creencia, más bien la contradice de continuo, la facultad poética acude aquí, como en tantos otros casos, en ayuda de la razón para traer a la intuición aquella idea y realizarla en un caso determinado (SCHILLER, 1984, p. 133).

Así, a través del lenguaje poético, Schiller integrará en el hombre todo lo que está fragmentado, reconciliando lo que estaba tan unido en el hombre griego: naturaleza y cultura.

Otra obra donde podemos encontrar este ideal schilleriano es el famoso *Himno a la alegría* de 1785 (SCHILLER, 1984, p. 133). En el “*Elíseo*” relatado en el poema, Schiller defiende el ideal de hombre y de paraíso donde no hay más dolor ni necesidad de esfuerzos contra la naturaleza, sino que todo es alegría y armonía. Este poema fue tan importante que fue adoptado por Beethoven en el cuarto movimiento de su 9ª sinfonía. Lo que Platón propone en la *República*, Schiller plantea en el *Elíseo*, con la gran diferencia que este ideal no estaría en el más allá, sino que aquí en la tierra. “El del ‘*Elíseo*’, paraíso de eterna alegría, es, sin lugar a dudas, el gran ideal poético del joven Schiller,

⁶Cf. *Carta de Schiller a Körner*, 25 de mayo de 1792.

un ideal puro que rebasa todas las limitaciones y miserias de la vida humana, un ideal por ello mismo inalcanzable. Se trata, es verdad, de una fantasía; mas de una fantasía enormemente valiosa desde el punto de vista de la cosmovisión schilleriana, pues actúa como una suerte de ideal regulador que confiere una dirección al continuo perfeccionamiento humano”, afirma García (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 58-59). Para Schiller, el “Elíseo” sería la más gran meta de la espiritualidad y el más importante modelo ético y moral para la humanidad.

Por ende, la poesía schilleriana objetiva traer el mundo ideal platónico para el mundo sensible. Su poesía recurre muchas veces al mito para expresar realidades metafísicas y el deseo del ideal de hombre moderno, poniendo como modelo al hombre griego, unificado y no fragmentado por la cultura de la época.

Consideraciones finales

Habiendo hecho un breve recorrido por la historia del lenguaje en Aristóteles y Schiller, pudimos contemplar en esta breve reflexión cuál es el valor que el hombre antiguo daba a los mitos, su poder de lenguaje metafísico, el poder de comunicación de la retórica, la metáfora como adorno del lenguaje, el papel de la poesía, etc. La elección por tratar del lenguaje en esto no fue arbitraria, sino que intencional: la distancia entre ambos nos permitió ver el rol papel del lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía. El objetivo era vislumbrar cuál era el poder de comunicación de la lengua al servicio del conocimiento, su carácter epistemológico y sus adornos utilizados por ambos autores para la persuasión de sus teorías.

Aunque encontremos semejanzas entre la retórica de Aristóteles y la poesía de Schiller, podemos concluir que ellas no tienen la misma finalidad. Para Aristóteles, el lenguaje está relacionado al ejercicio de la ciudadanía, es decir, la retórica y la catarsis tienen como meta posibilitar al hombre a una *eupraxia*, es decir, un recto actuar. El objetivo de Aristóteles era conducir al hombre al camino de la virtud. Para él, la retórica actuaría en el intelecto del hombre, conduciéndolo a la vida racional, haciendo el tránsito entre el hombre de nivel meramente animal (*zoón*) al Hombre en nivel espiritual o formal (*anthropos*). Todo este camino, por su vez, intentaba conducir al hombre a la vida en la polis, donde solamente, ahí, podrá ser verdaderamente hombre, capaz de la virtud y la felicidad (*eudaimonia*). Para Aristóteles, la ciudadanía está relacionada al ejercicio de la razón.

Ya para Schiller (1984), la felicidad humana está en la ingenuidad e ignorancia. Cuando escribe sobre el mito de Casandra, castigada por los dioses con el don de presciencia, Schiller pretende convencer que para el poeta, no hay otra felicidad que la de la ignorancia, aunque que Schiller no desprecia la razón. Schiller propone una nueva racionalidad, que permite la sensibilidad y la imaginación. Todo su lenguaje, mitos y poesías, no tienen otra finalidad, sino la transcendencia humana, la integración del hombre desintegrado por la cultura. Su poesía ingenua y sentimental buscará un retorno al hombre clásico, lo que parece acercarlo a Aristóteles. Sin embargo, esa nostalgia de la naturaleza encontrada en el lenguaje de Schiller significa un camino de transcendencia. Antes que una reforma en el Estado, Schiller propone una reforma del hombre, haciéndonos concluir que su propuesta es mucho más profunda que la de Aristóteles, aunque este último trate de la virtud, de la catarsis del alma y de realidades metafísicas. La virtud aristotélica estaba dirigida a la vida en la polis, es decir, en sociedad. Su propuesta es la colectividad, mientras que la de Schiller es de autonomía del sujeto. Aún que haya semejanzas la *apraxia* aristotélica y schilleriana, el método que cada uno acude es distinto: Schiller plantea una reforma a partir de dentro, el sujeto forma la sociedad; Aristóteles trata de una reforma de afuera, de la sociedad (*polis*) que forma el sujeto. El lenguaje de ambos será el hilo conductor de sus teorías y significados.

También podemos observar el uso de la tragedia en los dos autores con el objetivo de provocar una catarsis. Sin embargo, la tragedia para Aristóteles es un purificador de las emociones como vía conductora a la moral. La tragedia purifica al hombre del deseo animal, es decir, la lucha del hombre *anthropos* contra el *zoon* sería una lucha contra la naturaleza. Schiller, por el contrario, apunta en sus tragedias a un retorno del hombre a la naturaleza que él había perdido. Su más importante tragedia, Don Carlos, es un ejemplo de los ideales de amor, amistad, pasiones, tiranías, ideales republicanos, etc.

Sin embargo, Schiller (1984) no acepta que el hombre prescindiera de la naturaleza, al contrario, esta naturaleza tiene la responsabilidad de actuar como fuente inspiradora de los ideales morales presentes en el hombre y servirían como impulsos para su perfeccionamiento. Para Schiller, el hombre no puede dominar la naturaleza, luchar en contra ella, sino que debe contenerla, sujetarla. La mención al “héroe” presente en el lenguaje de los dos autores es un resumen de todo lo contemplado hasta acá: el héroe aristotélico es pedagogo, conductor de emociones en búsqueda de la virtud del espectador, su inserción

en el mundo de la razón para una vida social en la *polis*. Ya el héroe schilleriano es el hombre transcendente que sometió la naturaleza y la permitió, no la anonadó. Es el hombre integral que transformó la moralidad en una segunda naturaleza.

Por último, esta reflexión considera que el lenguaje de Aristóteles y Schiller coinciden en algunos aspectos y características pero tienen una gran importancia ya sea en su época como también en los días actuales. Todo el lenguaje aristotélico o schilleriano condujeron al hombre a un saber más elevado. Aristóteles con su retórica, analogías y metáforas y Schiller con sus tragedias y poesías, demostraron al hombre de su tiempo la necesidad de elevación, aunque las vías sean distintas en ambos autores. El lenguaje en ambos servirán como vía conductora para la visión antropológica de cada uno.

Referencias

Primarias

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín G. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

_____. *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *Poética*. Trad. Valentín G. Yebra. Madrid: Gredos, 1981.

RICOUER, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.

SCHILLER. Friedrich. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Sämtliche Werke*. Edición de G. Fricke y H. G. Göpfert, siguiendo la edición original. 5 vols. Carl Hanser Verlag, Múnich, 1984.

Secundarias

BARROS, Gilda Naécia Maciel de; NAÉCIA, Gilda. *Platão: Mito e Paideia*. Notandum Libro, vol. 10, 2008.

ELIADE, M. *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, 1985.

_____. *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona, 1985.

- FERREIRA, Luiz Antonio. *Leitura e persuasão: princípios de análise retórica*. São Paulo: Contexto, 2010.
- GARCÍA GARCÍA, Javier. *A la libertad por la belleza: la propuesta filosófica de Friedrich Schiller*, UNED: Madrid, 2000.
- GRIMAL, P. *La mitología griega*. Paidós, Barcelona, 1989, p. 10-11.
- GUSDORF, G. *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 18.
- LIMA, Marcos Aurélio de. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. IFNR, Natal, 2011.
- MONTEIRO, José Dimas D'Ávila Maciel. *Friedrich Schiller em a Educação Estética do Homem: entre razão e sensibilidade; entre o ideal e o realizável; entre Platão e Aristóteles*. (Dissertação) 107 p. Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 1998.
- NEGRE R. Monserrat. *El lenguaje de los mitos*. *Thémata*, 9, 257-270, 1992.
- ORTEGA, Alfonso. *Retórica: el arte de hablar en publico*. Madri, Espanha, Ideas Culturales, 1989.
- PIEPER, J. *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 28.
- _____. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1978.

Artigo recebido em 05/06/2018 e aprovado para publicação em 19/06/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-4>

Como citar:

SILVA, Alan Rodrigues Souza da. La vinculación del lenguaje en Aristóteles y en Schiller. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 259-276, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

O conhecimento do que vejo, o conhecimento para além do que vejo e o conhecimento do que não posso ver

The Knowledge of what I See, the Knowledge beyond what I See and the Knowledge of what I Cannot See

FLAVIA BRUNO*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo mostrar três distintos momentos da história do conhecimento, tomando a física como referência: o período clássico, caracterizado pela física do que se vê, o período moderno, caracterizado pela física que descobre o que está além do que se vê e a física contemporânea, caracterizada pela física do que não pode ser visto. Este último período trará, portanto, uma alteração nas práticas habituais da ciência e uma nova exigência no modo de fazer conhecimento, onde se aponta para a superação das ilusões da forma homem.

Palavras-chave: Epistemologia. Aristóteles. Galileu. Física contemporânea. Nova forma de pensar.

Abstract: This article aims to show three distinct moments in the history of knowledge, taking physics as reference: the classical period, characterized by the physics of what is seen; the modern period, when physics discovers what is beyond what you see; and contemporary physics, characterized by the physics of what cannot be seen. The latter period will bring, therefore, a change in the usual practice of science and a new requirement in order to acquire knowledge, which indicates overcoming the illusions of the man form.

* Flavia Bruno é doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: profabruno@gmail.com

Keywords: Epistemology. Aristotle. Galileo. Contemporary Physics. New way of thinking.

1 Introdução

A prática filosófica é uma prática de livre exercício do pensamento. Ela não é comprometida com a verdade ou com a comprovação científica. Como puro exercício de pensar, experimenta ideias, sínteses, especulações que não esperam adesão, muito menos o status de caminho definitivo da racionalidade humana. Assim, é preciso deixar claro que este é um trabalho de filosofia e, embora tenha a física como norte, ele não visa à proposição de enunciados científicos. Ele não propõe um novo caminho para o conhecimento, mas investiga um novo modo de se produzir o conhecimento, a partir das novas descobertas que a física trouxe para o pensamento ocidental.

2 A física do que vejo: o nascimento do conhecimento

2.1 O conhecimento do Cosmos em Aristóteles

O nascimento da Filosofia é, ao mesmo tempo, o nascimento do conhecimento. Na *Metafísica*, Aristóteles afirma que além do homem ser capaz de produzir imagens sensíveis (*fantasíai*) e recordações dessas imagens (pela memória), também é capaz de produzir arte (*techné*) e raciocínios (*logismói*) (2002, I, A 1, 980a-981a). O processo de produção da arte¹ ou da ciência suporia, inicialmente, a recepção, pelos sentidos, das imagens sensíveis que chegam ao homem através da experiência e da sua habilidade intelectual em formar um juízo geral capaz de se referir a todos os casos semelhantes ao caso observado.

Ainda que o intelecto humano possua a faculdade da abstração que leva o homem à construção dos conceitos, a sensibilidade é a porta de entrada do

¹ Reale em seu comentário à *Metafísica* esclarece que a palavra arte não deve ser aqui apreendida em seu sentido contemporâneo, mas, para que não tenhamos o risco de nos equivocarmos, deve ser compreendida como “toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados... que baseiam-se em regras gerais e conhecimento sólido” (*Metafísica*, III, A 1, nota 7).

processo de conhecimento. O homem, para construí-lo, se serve dos seus cinco sentidos acreditando que aquilo que ele vê, ouve, toca ou experimenta produz, inequivocamente, uma apreensão plena da realidade, sendo o domínio do sensível o domínio próprio do conhecimento humano. Aqui não há a mínima discordância entre o filósofo e o homem do senso comum, uma vez que ambos partem da premissa de que toda percepção é real.

No que diz respeito ao conhecimento do Cosmos, não é diferente. Não são poucas as vezes que Aristóteles, para sustentar, neste campo do saber, suas ideias e suas conclusões, se apoia na observação da natureza pelo homem. No tratado *Do Céu* ele reforça seus argumentos a partir de tal pressuposto, chegando a dizer: “a razão parece corroborar os fenômenos e os fenômenos, a razão” (2014, 270b 5), ou seja, o que parece lógico ou razoável ao intelecto humano se torna meio de comprovação ou de corroboração das ideias que pretendem oferecer a descrição da natureza e ensinar o seu funcionamento.

A razão e os sentidos constituem o caminho do assentimento às ideias verdadeiras, como o filósofo peripatético mesmo afirma: “também os sentidos o evidenciam, ao menos a ponto de obter a aprovação da crença humana” (Idem, 270b 10). Por exemplo, ao demonstrar que o movimento irregular (*anomalos*) é impossível, ele argumenta que se não fosse assim, deveria haver variação nos intervalos no movimento dos astros e o seu consequente distanciamento no infinito do tempo, dado que um astro se moveria mais celeremente e o outro se moveria mais lentamente, o que, a rigor, não foi revelado pela observação (Idem, 288b 10), acrescentando que o movimento irregular é “inteiramente irracional e igualmente artificioso” e que seria “bastante improvável que esse tipo de coisa escapasse à percepção sensorial” (ARISTÓTELES, 2014, 289a 5).

O céu, na sua perfeição, realiza o movimento circular que não tem ponto de partida, de chegada ou ponto intermediário (Idem, 288 a 20). De acordo com a racionalidade própria da natureza e seu movimento regular, não haveria como conceber que o movimento dos céus sofreria retardamento e aceleração, isto é, a irregularidade, por si mesma, seria inconcebível (Idem, 288a 30).

E ainda sobre a ausência de movimento de revolução e rotação próprios dos astros, ele diz que “nem um nem outro são revelados pela observação” e que a distinta compreensão se oporia ao revelado pela observação e pelo consenso geral (Idem, 290a 10); ou, ao evidenciar que ocorrem mudanças

tanto nas posições dos astros como no céu inteiro, Aristóteles conclui que as esferas estão em movimento, mas os astros estão em repouso, sendo movidos pelas esferas em que estão fixamente instalados e afirma: “é a única forma de não acarretar o irracional” (Idem, 289b 30). Aristóteles crê no princípio da racionalidade do universo, já que “a natureza nada produz nem irracional nem inútil (sic)” (Idem, 291b 10).

Da mesma forma, ao refutar a teoria segundo a qual o movimento dos astros produziria harmonia, Aristóteles diz que não é concebível que estes, sendo tão numerosos e tão expressivos, ao se moverem a grande velocidade, deixassem de produzir um som igualmente elevado (Idem, 290b 30). Caso se movessem, o sol, a lua, os astros, necessariamente produziriam um ruído colossal e insuportável (Idem 291a 1) – tal hipótese é igualmente irracional, dado que nenhuma pessoa ouve tal som (Idem, 290b 10-25), não sendo “possível que essa teoria faça jus aos fatos. Não só pelo absurdo de nada ouvirmos que procuram explicar, ocorre igualmente a ausência de outros efeitos que nos afetariam, que são distintos da percepção sensível” (sic) (Idem, 290b 30). Sua conclusão de que o que está fixo ou contido no que se move não é capaz de emitir qualquer som é demonstrado a partir do fato de que o homem não houve qualquer ruído nem percebe qualquer violência sobre os corpos (Idem, 291a 5).

Tal princípio de racionalidade tem como parâmetro a sensibilidade humana, o que ela percebe ou atesta em suas observações e a razão humana, com suas faculdades, princípios e limitações. Assim, as ideias que fundamentam a física ou a cosmologia aristotélica parecem perfeitamente claras, plausíveis e, porque não dizer, evidentes. A adesão a tais ideias é quase uma espontaneidade, pois parecem ao homem inteiramente naturais. E, por outro lado, estará apta a se apresentar como ideia adequada ao espírito científico tudo o que não parecer contrário ao bom senso.

Isso não significa dizer que a Física aristotélica se desqualifique como ciência. Embora partindo dos dados do senso comum, ela consiste numa elaboração teórica sistemática que servirá de referência para todo o pensamento clássico, tornando-se o modelo oficial adotado tanto na antiguidade quanto no período medieval.

2.2 Hierarquia, regularidade, perfeição

O modelo astronômico de Aristóteles considerava que o universo consistia em esferas concêntricas que infinitamente reproduziam o movimento natural

perfeito, isto é, o movimento simples em torno do centro. Haveria 55 ou 47 esferas (se forem subtraídas as esferas dos 6 planetas, do sol e da lua) (ARISTÓTELES, 2002, 12, 1074a), sendo que a mais externa delas seria a esfera das estrelas fixas e o primeiro céu eterno (Idem, 12, 1072a 23-24), tendo a Terra lugar imóvel no centro do universo (ARISTÓTELES, 2014, 296b 15-20; 297a 5; 297a 30).

Neste modelo seria possível distinguir a realidade sensível em dois mundos, tendo a lua como limite: o mundo sublunar e o mundo supralunar (ARISTOTE, 2014, I, 4, fin; 3, 340b, 6). O mundo sublunar, composto pelos quatro elementos (ar, água, terra e fogo) que compõem as coisas corruptíveis, experimentaria todas as formas de mudanças, como a alteração, as estações do ano, o aumento ou diminuição das coisas, a geração e a corrupção dos seres vivos, a partir das transformações destes elementos; mas o mundo supralunar, composto de éter ou quintessência, elemento ingênito e incorruptível, conheceria apenas o movimento circular perfeito, não estando sujeito a nenhuma afecção que produziria a mudança e por isso os céus constituídos deste último elemento seriam incorruptíveis (REALE, 1994, p. 385).

Deste sistema depende-se a perfeição eterna que reinava nos céus, perfeição essa ligada às suas naturezas sempre em ato. Diz Aristóteles: “o sol, os astros e todo o céu estão sempre em ato” (2002, 9, 8, 1050b 20-30), isto é, não estão sujeitos aos movimentos próprios dos seres corruptíveis, cuja substância é matéria e potência e não ato (Idem, 9, 8, 1050b 25-30). “Logo, pode-se afirmar que, para Aristóteles, no universo dos corpos celestes, a natureza se encontra perfeitamente realizada, desenvolvida segundo todas as suas perfeições, sem oposições nem lutas, na simplicidade absoluta” (PHILIPPE, 2002, p. 127).

O universo, para Aristóteles, é finito, sendo o que se nomeia céu (*uranos*) o último e o que está acima, e constitui a morada de toda a divindade (2014, 278b 10-20). Há apenas um mundo (Idem, 276b 20; 277a 10), eterno, indestrutível e não gerado (Idem, 277b 25; 283b 20), encerrando nele mesmo a totalidade da matéria existente (Idem, 278a 25), não sendo possível vir a ser qualquer corpo fora do céu (ARISTÓTELES, 2014, 278b 20). Em suas próprias palavras, “não existe um outro mundo e sequer a possibilidade de seu vir a ser, porque este contém toda a matéria” (Idem, 278b 5); “é singular, uno, completo” (Idem, 279a 10).

Sendo o céu um corpo divino, ele possui um corpo circular e naturalmente move-se sempre em círculo (Idem, 286a 10), isto é, no movimento

perfeito, regular, não admitindo aceleração, clímax ou retardamento, isto é, não admitindo nenhuma irregularidade (Idem, 288a 10-30).

Entretanto, “há a exigência de haver no centro do corpo que gira algo estacionário” (Idem, 286a 10-15). Este algo é a Terra que permanece parada no centro. A física aristotélica, bem como a metafísica são notadamente marcadas pela exigência de estabilidade e permanência. Aliás, não fosse assim, o homem nem mesmo poderia conhecer (ARISTÓTELES, 2002, I, B, 4, 999a 25). Assim, embora não possa negar o movimento, o próprio fundamento deste é dado pelo repouso: “a existência da Terra foi determinada pela necessidade de algo em perpétuo repouso para existir algo em perpétuo movimento” (ARISTÓTELES, 2014, 286b 5).

Assim, o Cosmos grego, a ordem bela e harmoniosa na visão de Aristóteles, é um mundo finito que continua eternamente sem alteração num movimento circular natural, em que a Terra permanece imóvel, dado que sua movimentação contraditória a própria experiência cotidiana, o que resultaria, por conseguinte, numa impossibilidade física. Diz Koyré:

a concepção da finitude necessária do Universo estelar, do Universo visível, é muito natural: vemos uma abóboda celeste; podemos imaginá-la estando muito longe, mas é extremamente difícil admitir que não haja abóboda e que as estrelas estejam distribuídas no espaço sem ordem, aleatoriamente, a distâncias extraordinárias e diferentes umas das outras (1991, p. 89).

Em resumo: toda a ciência clássica e em particular a cosmologia são pensadas a partir das próprias referências humanas, daquilo que para o homem é perceptível, razoável, pensável. Logo, sua leitura do cosmos acaba por se tornar uma expansão de seus próprios afetos. Ao pretender discorrer sobre o mundo, o homem não faz mais do que discorrer sobre si próprio, e estabelece que o comportamento da natureza é o que a sua capacidade sensorial percebe e sua capacidade intelectual consegue conceber.

3 Galileu Galilei: Para além do que vejo – o conhecimento moderno e seus instrumentos de ampliação da percepção

Os preceitos da física aristotélica, bem como a dependência estrita dos sentidos na produção do conhecimento, serão modificados na modernidade. Nicolau Copérnico, embora pacífico homem do clero, com doutorado em

lei canônica, percebeu que a visão aristotélico-ptolomaica do mundo não se coadunava com as mais precisas (para a época) das observações astronômicas. Em sua obra *De revolutionibus orbium coelestium* propunha que, ao invés do sol, planetas e lua circundarem a Terra, a Terra e os demais planetas que giravam em torno do sol, ao mesmo tempo em que giravam sobre os seus próprios eixos – o chamado heliocentrismo². A seu tempo, Copérnico foi duramente combatido, sobretudo porque o seu sistema era incompatível com o senso comum: qualquer homem médio podia levantar objeções contra as suas ideias a partir do que cada homem vê e percebe, isto é, tomando como base suas sensações e a forma de compreender o mundo. Qualquer homem seria capaz de lhe perguntar: “por que não notamos que a Terra está girando, muito menos deslocando-se pelo espaço a uma velocidade enorme?” (NAESS, 2015, p. 38). Ou seja, as ideias de Copérnico encontravam um combate espontâneo, dado que o homem se utiliza de si mesmo e de suas faculdades para aceitar ou refutar uma teoria, o que equivale a dizer que o domínio do senso comum na esfera humana ultrapassa a vida orgânica do cotidiano e se impõe nas próprias considerações científicas.

3.1 A revolução de Galileu Galilei

Mas Copérnico também encontrou aliados e o mais notável deles foi Galileu Galilei. Galileu é considerado o fundador da mecânica, a partir de sua descoberta e demonstração das leis da queda dos corpos³ e do princípio da inércia. Seu conceito de movimento constitui a base da dinâmica clássica e, por tais méritos, seu nome está indissolúvelmente ligado à renovação da física e da astronomia de sua época.

Galileu inventou uma série de instrumentos científicos: o relógio de pêndulo (a primeira forma precisa de se medir o tempo), o compasso geométrico militar (notável na observação e cálculo, usado para transferir dimensões de uma escala a outra), o fio de prumo, o esquadro (usados para calcular elevações), o relógio d'água (também utilizado para a medição do tempo),

² Ainda que na filosofia grega tenha havido quem defendesse tal ideia, foi Copérnico o primeiro a tentar desenvolvê-la.

³ As quatro leis da queda dos corpos consideram que a velocidade da queda de um corpo independe de sua massa e de sua natureza, e que a velocidade e o espaço percorrido por um corpo em queda livre é proporcional ao tempo da queda.

o termoscópio (que permitia com precisão a medição da temperatura), sem contar o mais notável de todos: o telescópio, que lhe exigiu o aprendizado da arte de polir vidros e que recebeu de sua parte o nome de *cannocchiale* (NAESS, 2015, p. 65) e, por sugestão de Frederico Cesi, recebeu o nome que o consagrou (MONDOLFO, 1967, p. 106).

Na primeira demonstração do uso de sua mais recente invenção, aproveitando-se do dia claro e do alto campanário da Piazza San Marco, em Veneza, os convidados de Galileu puderam experimentar a ampliação dos seus campos de visão. Todo o arredor da cidade de Veneza se tornava visível, sendo possível, inclusive, distinguir pessoas que entravam em uma igreja na cidade de Murano (NAESS, 2015, p. 65).

O primeiro modelo de telescópio ampliava nove vezes o campo de visão, mas com o estudo aperfeiçoado da lapidação das lentes, Galileu chegou a um modelo que tornava os objetos sessenta vezes maiores. Por fim, trabalhando sem fadiga em seu melhoramento, ele chegou a um instrumento que tornava as coisas quase mil vezes maiores e mais de trinta vezes mais próximos do que quando observados a olho nu (GALILEI, 1987, p. 37) e o apontou para o céu, tornando possível a observação de fenômenos celestes que ninguém mais observara até então⁴.

O astro mais próximo e, portanto, mais fácil de ser observado era a Lua, e Galileu afirmava o quão gratificante era poder contemplá-lo tão próximo quanto se ele estivesse apenas a dois diâmetros terrestres e não os sessenta diâmetros que a simples visão proporciona (GALILEI, 1987, p. 35). Esta observação revelou que a superfície lunar era irregular, desigual, composta de enormes proeminências, profundos vales, cavidades e sinuosidades, maculada de protuberâncias e buracos, nada parecida com o modo como Aristóteles a descrevera, qual seja, como uma superfície lisa e polida (GALILEI, 1987, p. 36, 39, 47).

Ao apontar seu telescópio para a Via Láctea, Galileu pode ver uma infinidade de estrelas desconhecidas, jamais catalogadas por nenhum astrônomo ou presentes em um mapa celeste. Galileu já tinha feito muito até aqui, mas a sua mais revolucionária descoberta ainda estava por vir (NAESS, 2015, p. 68).

⁴ Por triste ironia, quatro anos antes de sua morte, Galilei fica completamente cego e em uma carta a seu amigo Elia Diodato de 2/01/1638 afirma: “aquele céu, aquele mundo, aquele universo que eu, por meio de minhas maravilhosas observações e claras demonstrações havia ampliado por cem e mil vezes mais do que o comumente crido, diminuiu-se agora e restringiu-se para mim até o ponto de não alcançar nada mais que a minha pessoa” (apud MONDOLFO, 1967, p. 105).

Na noite de 7 de janeiro de 1610, ele identificou no céu os quatro satélites de Júpiter e notou que o comportamento desse planeta era diverso do que se esperava. Esta descoberta Galileu anunciou em sua obra *Mensagem das estrelas*:

...o que principalmente nos moveu a chamar a atenção de astrônomos e filósofos é precisamente ter descoberto quatro estrelas errantes que ninguém antes de nós conheceu nem observou, as quais, à semelhança de Vênus e Mercúrio em torno do Sol, apresentam seus próprios períodos em torno de uma estrela ilustre, que se conta entre as conhecidas, ora precedendo-a ora seguindo-a, não se afastando jamais dela fora de certos limites (1987, p. 36).

Algo inteiramente novo se revelava à ciência moderna, fazendo cair por terra uma das premissas básicas do antigo modelo astronômico. Uma vez que as luas orbitavam Júpiter, isso significava que um “astro móvel também podia ser ao mesmo tempo o centro de outros movimentos, e assim também a Terra, centro da revolução da lua, podia ter o seu movimento de rotação em torno do sol, como afirmava Copérnico, em vez da imobilidade que lhe atribuía o sistema aristotélico-ptolomaico” (MONDOLFO, 1967, p. 107).

As controversas descobertas de Galileu e de outros físicos dele contemporâneos contrariavam a física da hierarquia, uma vez que ele reconhecia que os mundos sublunar e supralunar estariam submetidos aos mesmos princípios. Tais descobertas também põem fim à ideia de perfeição e regularidade do cosmos, pois elas trazem a compreensão que havia mudança na esfera celeste e, conseqüentemente, que o céu não era perfeito e imutável.

Além disso⁵, por meio de sua notável invenção, Galileu iniciou um grande estudo sobre as “Manchas solares” que lhe revelaram possuir o Sol não uma superfície lisa e perfeita, mas irregular e movente, além do fato de revelar que o astro girava em torno do seu próprio eixo. Agora era possível olhar para o céu e ver que Marte e Vênus ora estavam muito próximos da Terra, ora muito afastados, fazendo a Terra parecer ser, por vezes, 40 vezes maior e Marte, 60 vezes maior. Além disso, a superfície de Vênus ora podia ter a forma redonda, ora a forma de foice com pontas finíssimas (GALILEI, 2009, p. 76).

Foram significativas as conquistas de Galileu: descoberta das montanhas na superfície lunar, os satélites de Júpiter, o número impressionante de estrelas

⁵ Galileu também descobriu o planeta Saturno e anteviu o que 50 anos depois seriam definidos como seus anéis.

em constelações jamais vistas (mais de dez vezes o número até então conhecido), os movimentos de Vênus e Mercúrio, a compreensão da Via Láctea como uma nebulosa constituída de inumeráveis estrelas reunidas. Estas descobertas tinham permanecido invisíveis até o seu tempo, e traziam não apenas novos fatos astronômicos, mas abriam “um novo universo de proporções incomensuráveis, na imensidade do espaço povoado de um sem-número de sistemas astronômicos, em cuja infinidade se desvanecia como fantasma toda a hierarquia de esferas e corpos celestes” (MONDOLFO, 1967, p. 107).

3.2 A natureza escrita em caracteres geométricos

Entretanto, a importância de Galileu na história das ciências não se limita apenas às suas “experiências manifestas”, mas na vinculação destas com as “demonstrações necessárias” de acordo com suas próprias e repetidas palavras (2009, p. 20, 55). Ou seja, são dois traços que caracterizam a novidade do pensamento de Galileu: ele torna visível à ciência do seu tempo elementos astronômicos que antes não eram vistos e apresenta suas observações a partir de uma descrição matemática rigorosa.

Para Galileu, a demonstração de sua doutrina a torna mais digna de respeito do que as doutrinas apenas fundamentadas no argumento de autoridade, sejam estas provenientes das Sagradas Escrituras, sejam provenientes dos autores clássicos. Diz ele: que é preciso “considerar com toda diligência a diferença que há entre as doutrinas opináveis e as demonstrativas” (2009, p. 56, 73, 78, 80, 94, 120). Aquele que se serve das demonstrações legítimas não fica ao sabor das trocas de opiniões, pois a conclusão deduzida goza do rigor da necessidade. Aliás, o filósofo italiano cita em Carta à Senhora Cristina de Lorena outros matemáticos que, a partir das demonstrações necessárias, concordaram que era preciso “mudar a já concebida organização do mundo, não podendo esta de maneira nenhuma subsistir mais” (idem, p. 75).

A dimensão que a física moderna toma a partir de Galileu implica numa elaboração teórica que ultrapassa a simples observação, substituindo a experiência cotidiana por um mundo geométrico⁶. A partir dele a compreensão

⁶De acordo com Alexandre Koyrè, Niccolo Tartaglia teria sido o primeiro a dar um tratamento geométrico à ciência da balística, opondo-se ao tratamento puramente empírico que caracterizava essa arte (Cf. A dinâmica de Niccolo Tartaglia. In: KOYRÉ, 1991, p. 107).

da natureza implicará a união entre “experiências sensatas” e “demonstrações necessárias”⁷ ou ainda entre “experiências sensíveis e acuradíssimas observações” (GALILEI, 2009, p. 56, 59). Assim, a produção do conhecimento científico, a compreensão dos fenômenos da natureza terá como princípio o cálculo matemático⁸. Nas suas palavras, o livro da natureza é escrito em caracteres geométricos, em língua matemática (GALILEI, 1979, p. 119). Vale dizer que não apenas os movimentos regulares (os quais, em verdade, não existiam na natureza) estão submetidos a tais leis, mas também os movimentos irregulares, de modo que “a ausência, na natureza, de retas e círculos perfeitos não constitui uma objeção ao papel preponderante das matemáticas na física” (KOYRÈ, 1991, p. 54). Doravante, a ciência moderna tenderá a explicar tudo pelo número, pela figura e pelo movimento” (Idem, p. 182).

Como diz Crombie (apud KOYRÈ, 1991, p. 74), Galileu está se libertando da tendência de um excessivo empirismo que constituía a tradição aristotélica. “A maneira pela qual Galileu concebe um método científico correto implica uma predominância da razão sobre a simples experiência, a substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos ideais” (KOYRÈ, 1991, p. 74).

É preciso esclarecer que, embora a ciência galilaica tenha escolhido a precisão matemática como princípio e afirme que a realidade estaria submetida à média rigorosa, embora Galileu descubra e formule leis que lhe permitem calcular a velocidade e a posição de um corpo ao longo de sua trajetória, na verdade, o seu tempo não dispunha de um meio preciso para determinar uma duração ou medir uma velocidade (KOYRÈ, 1991, p. 276). É, em conformidade a esta necessidade que Galileu constrói seus instrumentos científicos.

Em oposição à experiência comum, à simples observação, Galileu emprega a experimentação (KOYRÈ, 1991, p. 54), que consiste em uma pergunta feita à natureza em linguagem geométrica e matemática. Ele sabe que para conhecer não basta a observação passiva, mas a interrogação da natureza na forma de uma hipótese e a compreensão da resposta que ela oferece em fórmulas precisas.

Campanella, em sua *Apologia de Galileu*, se serve do caráter matemático do trabalho deste como um elemento diferenciador e, portanto, como

⁷ Tais expressões são as que Galileu utiliza em Carta à Grã-Duquesa Mãe, Madama Cristina de Lorena in Galilei, Galileu. Le Opere. V. p. 309-348 (apud MONDOLFO, 1967, p. 107).

⁸ Há que se registrar que Galileu Galileu foi filho do eminente músico Vicente Galileu que lhe ensinou, desde cedo que a música e a harmonia são regidas por leis matemáticas.

um relevante argumento a ser usado em sua defesa. Ele afirma que a doutrina sobre o movimento da terra⁹ encontrou ao longo da história e, em particular em Aristóteles, contraditação “com razões inconsistentes, sem demonstração matemática” (2007, p. 45-46). As refutações dessas ideias seriam “produto da falta de matemática e cosmografia” (Idem, p. 51). Por outro lado, a astronomia de Galileu deveria ser reconhecida, uma vez que os fenômenos celestes são comprovados “pelo sentido e por instrumentos exatíssimos” (Idem, p. 62). Na *Resposta ao segundo argumento* Campanella chega a indagar: “não entendo por quê hoje os nossos teólogos, *sem prévias demonstrações matemáticas ou experimentos* e sem revelações, sustentam saber com certeza que a Terra está no centro e que é imóvel...” (2007, p. 97, grifo nosso).

Mais uma vez, valorizando o uso de instrumentos próprios, ele diz: “Galileu ... mediante os seus extraordinários instrumentos, torna visíveis as estrelas, até agora ocultas, ensina que os planetas são semelhantes à lua, que recebem luz do sol, que giram uns em torno dos outros, que no céu há mutações dos elementos, que em torno das estrelas há vapores e nuvens, que se encontram muitos mundos...” (CAMPANELLA, 2007, p. 124).

Galileu, ao trazer para as ciências naturais uma descrição científica em linguagem matemática, tornava suas ideias ainda mais distantes do senso comum e das observações cotidianas da vida ordinária. Por exemplo, torna-se possível calcular a rotação da Terra, ainda que pela percepção humana a Terra não pareça girar. Já aqui se percebe um estranhamento entre o cosmos e o homem, estranhamento esse que irá se acentuar na contemporaneidade.

3.3 A ampliação do Cosmos e o afastamento do senso comum

A ciência tradicional expressava-se em linguagem natural, cotidiana, mas o mundo moderno se caracteriza pelo uso da linguagem matemática, o que já evidencia um afastamento do senso comum, pois, por ser uma ciência da abstração, a matemática supõe um afastamento da vida oferecida aos sentidos. No mundo aristotélico o cosmos era o que se apresentava naturalmente à faculdade perceptiva e conhecê-lo era descrevê-lo em linguagem natural. Galileu impõe uma revolução na ciência por esta dupla novidade: o cosmos se

⁹De acordo com Campanella, tal doutrina não é exclusiva de Galileu, mas também comum a Pitágoras e mesmo a Moisés, tendo sido ensinada por inúmeros outros matemáticos e teólogos.

expande para além do que eu vejo e cada dado sensível pode ser geometrizado. O mundo deixa de ser descrito para ser explicado e demonstrado com rigor.

A filosofia surge tendo a doxa como rival. A opinião, própria do senso comum, é o primeiro inimigo da filosofia e será um oponente perigoso e combatido que não lhe dará trégua ao longo de toda a história do pensamento humano. Se Galileu encontrou enorme dificuldade foi porque mais do que encontrar resistência na autoridade religiosa da época ou na tradição do pensamento, teve que vencer o senso comum. Como o próprio Galileu afirma a respeito da doutrina copernicana, “tal doutrina não é, portanto, ridícula, visto ser sustentada por grandíssimos homens e, embora o número destes seja pequeno, em comparação com os seguidores da opinião comum, isto é prova, antes, da dificuldade de ser compreendida do que de sua futilidade” (2009, p. 105).

Entretanto, nos adverte Mondolfo (1967, p. 131), a objetividade do conhecimento científico não levaria o homem à compreensão da essência das coisas, mas sempre se limitaria ao campo dos fenômenos, uma vez que tal conhecimento não poderia ter suas hipóteses verificadas experimentalmente. Ou seja, a apreensão das essências das coisas estaria negada ao homem porque o meio que ele dispõe para conhecer é a experimentação, é o que os seus sentidos podem comprovar através da observação (observação esta estendida para além das capacidades naturais do homem por meios dos instrumentos óticos criados) e as equações matemáticas demonstrar. Assim, o que não se pode verificar, não pode se tornar ciência. Galileu não escapa desta vinculação, mas ao contrário, a afirma como absolutamente necessária.

Em síntese: a nova astronomia removeu a Terra do centro do mundo e a colocou entre os planetas, destruindo os alicerces da ordem cósmica clássica, trazendo para os homens coisas que nunca antes viram, o que o levou a reformular a própria ideia de natureza. Entretanto, ainda que a revolução das ciências naturais, no século XVII, tenha significado uma importante transformação para a ordem do conhecimento, o homem da ciência aqui ainda está preso no que vê. “O telescópio não modifica a situação. Ele nos permite ver mais estrelas do que antes de sua invenção; permite-nos transcender a limitação factual de nosso sentido de visão; mas deixa intacta a estrutura essencial da astronomia e do universo de que ela se ocupa” (KOYRÈ, 1979, p. 86). Ou seja, de certo modo o homem ultrapassa suas limitações visuais, por auxílio instrumental amplia sua capacidade de visão, tornando visível o que antes não

o era, e se apoiando nas matemáticas justifica racionalmente o assentimento a essas verdades, mas o princípio epistemológico não se altera, uma vez que ele ainda faz do processo do conhecimento aquilo que ele vê.

O homem necessitava de extensão de si mesmo – o telescópio era uma extensão do seu olhar, permitindo-lhe revelar coisas invisíveis ao olho nu. Mesmo que Galileu estivesse ultrapassando os limites do observável, os limites do que é dado à percepção sensível, ainda era o olho do homem que ditava o conhecimento.

4 A Cosmologia contemporânea – o conhecimento se tornando aquilo que não vejo; o conhecimento para além do sujeito

4.1 O homem como senhor e possuidor da natureza

O abandono das ideias clássicas exigiu do homem uma reforma do intelecto e a elaboração de uma nova ideia de natureza e mesmo de ciência, substituindo o ponto de vista do senso comum, da observação imediata dos fatos pelo modelo da abstração e rigor das matemáticas. Eis a revolução científica do século XVII que dissolve o antigo cosmos grego (uma ordem finita, harmônica e hierarquicamente ordenada) por um universo aberto, indefinido ou mesmo infinito (KOYRÉ, 1991, p. 155). O grande desenvolvimento da matemática nesse período acaba por constituir esta ciência como um corpo global. Com suas regras e linguagem próprias, ela oferece ao pensador deste período uma racionalidade integral e transparente (CHÂTELET, 1994, p. 59). Será papel do homem de ciência descobrir o segredo das estabilidades do mundo, revelar a verdade da natureza. O homem moderno acredita, diante dos instrumentos que dispõe e da confiança em sua própria razão, poder manejar a natureza, dominá-la. Os progressos da ciência criam no homem o sentimento de um poder sempre crescente sobre o mundo, pois o conhecimento das leis que regulam os seus movimentos permite produzir, impedir ou, no mínimo, prever seus efeitos. Enfim, o homem moderno pode se apresentar como senhor e possuidor da natureza como revela a ambição de Descartes em seu *Discurso do Método* (1979, 6 parte, p. 63).

Ser senhor e possuidor da natureza constitui a origem do pensamento das Luzes e de todo o desenvolvimento da ciência e da técnica nos séculos seguintes. Tal empreitada encontrará na faculdade da razão o seu único

caminho confiável. Assim, o paradigma moderno estará dominado pela perspectiva antropocêntrica: o homem vai pretender controlar o mundo, estabelecendo leis gerais do universo, como as leis de Newton na física e de Lavoisier na química, regularidades que também serão expressas em linguagem matemática. As leis constituem a verdade última do universo e descrevem o mundo em termos de trajetórias determinadas e reversíveis.

Diz Prigogine:

Galileu e seus sucessores pensam a ciência como capaz de descobrir a verdade global da natureza. Não somente a natureza é escrita numa linguagem matemática decifrável pela experimentação, como esta linguagem é única; o mundo é homogêneo: a experimentação local descobre uma verdade geral. Os fenômenos simples que a ciência estuda podem desde logo entregar a chave do conjunto da natureza, cuja complexidade não é mais que aparente: o diverso reduz-se à verdade única das leis matemáticas do movimento (1984, p. 32).

Ou seja, para a ciência moderna o universo é cognoscível, regulado por um pequeno número de leis simples, imutáveis, matemáticas e acessíveis aos homens por meio da mecânica racional. A ciência newtoniana, por exemplo, descobriu uma lei universal à qual obedecem os corpos celestes e o mundo sublunar. Ou seja, nas palavras de Prigogine e Stengers, a natureza seria um autômato submisso (1984, p. 5).

A natureza, homogênea por toda parte, quantitativamente invariável, e em todos os pontos do espaço dominado pelas mesmas leis é acessível ao cálculo e à medição, apresenta-se como um dócil objeto do conhecimento para um homem cuja ambição é desmesurada. Pierre Laplace, físico do século XIX, é o símbolo do universo clássico. Laplace imaginou que haveria um demônio, o famoso demônio de Laplace, que seria capaz de observar num momento determinado, a posição e a velocidade de cada massa constitutiva do universo e daí deduzir a evolução universal, tanto na direção do passado quanto na direção do futuro. Ele representa a possibilidade de previsão determinista do curso das coisas. Diz Laplace:

devemos, portanto, considerar o estado presente do universo como efeito de seu estado anterior, e como a causa daquele que se seguirá. Uma inteligência que, num instante dado, conhecesse todas as forças de que a natureza está animada e a situação respectiva dos seres que a compõem, se por outro lado ela fosse

suficientemente vasta para submeter todos esses dados à análise, englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e aqueles do mais leve átomo: nada seria incerto para tal inteligência, e o futuro, tanto quanto o passado, estaria presente a seus olhos (1814 apud MERLEAU-PONTY, 2000, p. 142).

Confiante no poder de sua razão, resguardado pela ciência matemática, seguro de sua capacidade dedutiva, o homem moderno acredita tudo conhecer. Por meio de sua engenhosidade e habilidade de cálculo, ele deixou o pequeno mundo da observação natural e imediata. O cosmos expandiu-se, mas o homem expandiu-se junto com ele. Ou melhor, expandiu-se mais do que ele, porque passou a acreditar que podia, triunfantemente, dominá-lo.

4.2 A metamorfose da ciência

As ambições desmesuradas do homem moderno cederão lugar a vertigens e perplexidades no século XX, quando o homem se verá obrigado a abandonar sua visão antropocêntrica sob pena de nada entender do cosmos e do funcionamento da natureza. Até então, era-lhe natural e mesmo adequado descrever a realidade tendo como referência suas próprias medidas, mas a contemporaneidade traz uma imagem do universo que não pode mais ser ancorada nessa visão. As convenções humanas, na realidade, começam a se revelar um entrave para a física e para a cosmologia dos últimos oitenta anos.

O cosmos se alargou para o homem do XVII, mas ele tratou essa expansão como um aumento quantitativo da natureza, isto é, como se as propriedades aplicadas à Terra ou à sua pequena vizinhança também pudessem ser aplicadas para além do nosso sistema solar, para além da nossa galáxia e mesmo para as dimensões infinitas do cosmos. Já o homem do XX começa a pensar a expansão do cosmos, sobretudo, como uma variação qualitativa. Isso significa dizer que a natureza ganha uma complexidade que exigirá a criação de novos e surpreendentes conceitos.

O século XX marca um novo momento na história das ciências, em que as certezas próprias da modernidade cederão lugar à imprevisibilidade, ao indeterminismo, à instabilidade, ao devir, isto é, preceitos que levarão o pensamento necessariamente para além das referências do homem. Agora, “trata-se de adivinhar o comportamento duma (sic) realidade distinta de nós, insub-

missa tanto a nossas crenças e ambições quanto a nossas esperanças” (PRIGOGINE e STENGERS, 1994, p. 3).

O caminho para essa metamorfose da ciência não foi exatamente fácil. Abrir-se para a dinamismo, para os movimentos irregulares, para a ideia de um universo em evolução foi um processo que encontrou enorme resistência. Até o início do século XX a ideia newtoniana de um universo estático ainda vigorava. O mundo newtoniano pressupunha um substrato eterno, estável, imutável, identificado com o tempo e o espaço absolutos, sem qualquer evolução (NOVELLO, 2006, p. 13) e toda descrição do universo era subordinada a essa visão apriorística, o que, claramente, limitava a sua descrição.

Este modelo começa a desaparecer frente à teoria da Relatividade de Einstein, que, em 1917, apresenta o primeiro modelo cosmológico do século XX. Entretanto, Einstein, ele mesmo, embora tenha contribuído decisivamente para a história da física, modificando as equações que governavam, desde o século XVII, a dinâmica dos fenômenos gravitacionais, optou por não se aventurar num domínio tão radicalmente novo.

De acordo com Novello (2006), Einstein verificou que as equações da relatividade geral não eram compatíveis com as propriedades que ele atribuía, a priori, ao Universo. Ao invés de rejeitar suas ideias pré-concebidas e passar a examinar novas propriedades do universo, estas sim, adequadas às equações da relatividade, Einstein “*achou conveniente, necessário e, mais que isso, indispensável, alterar as equações originais que havia estabelecido em sua teoria da relatividade geral para torná-las compatíveis com a sua visão apriorística do universo*” (2006, p. 47, grifo nosso).

Ou seja, a modificação das equações da relatividade que Einstein realizou, alterando sua então recém-criada teoria da gravitação ao introduzir a constante cosmológica (grande λ), demonstra o quão apegado ele estava a uma visão clássica do mundo. Mesmo Einstein, que revolucionou a física, não se sentiu preparado para superar por completo o legado dos séculos que o precederam e ao mesmo tempo que destruiu alguns absolutismos, se apressou em garantir outros. Diz Novello:

[Einstein] pretendia eliminar os apriorismos herdados da linhagem newtoniana ao longo dos séculos e ir até mesmo além, abandonando a herança da geometria de Euclides; mas, a um só tempo, não deixava esse lugar especial vazio: ocupava-o com outras ideias absolutas sobre a descrição racional do Universo.

Desse modo, tal constante cosmológica seria um resquício dos absolutismos cósmicos da ciência newtoniana (NOVELLO, 2010, p. 34) dos quais Einstein ainda não estava totalmente livre. O físico alemão preferiu reformular suas próprias descobertas adaptando-as ao modelo clássico da física a alterar profundamente o arcabouço teórico desta ciência. Haveria processos ainda não observados que exigiriam uma completa reestruturação dessa forma de pensar, o que vai acontecer a partir do desenvolvimento e sustentação da ideia de expansão do universo.

4.2.1 O Universo em expansão

Ainda que o modelo newtoniano dominasse a física dos últimos séculos, sua própria teoria da gravitação trazia uma questão importante e que se colocava desde o século XVII: se a matéria atrai matéria por causa da gravidade e se o universo está cheio de matéria, porque ele não entra em colapso? Para Newton a resposta era: o universo não colapsa porque as posições das partículas seriam divinas e precisamente calculadas, o que resultaria em um equilíbrio perfeito. Ao criar o mundo, Deus teria colocado os sistemas de estrelas a distâncias imensas uns dos outros, de modo a não caírem sobre si. Ou seja, a explicação de Newton considerava uma ausência de interação gravitacional entre os corpos do cosmos (PANEK, 2014, 75-76), excluindo a ideia do universo em movimento perpétuo.

A essa pergunta, Hubble deu uma resposta diferente: o universo não colapsaria porque estaria em expansão e a expansão seria mais forte que os efeitos gravitacionais (pelo menos nesse momento do universo; se futuramente o colapso viria, era uma outra questão ainda a ser respondida) (PANEK, 2014, p. 77).

De acordo com Hawking (1988, p. 67), o comportamento dinâmico do universo poderia ser previsto, desde o século XVII, pela teoria da gravidade de Newton ou em qualquer outro momento dos séculos seguintes. Entretanto, a crença no universo estático era tão arraigada que só no século XX pode-se conceber um universo dinâmico. Assim, só no final da década de 20 os astrônomos compreenderam que as galáxias não se deslocavam ao acaso, mas que seu movimento levava à constatação de que, não sendo estático, o universo estaria em expansão, fazendo com que a distância entre as galáxias aumentasse constantemente.

Na realidade, Alexander Friedmann, desde 1919, já oferecia um novo modelo teórico que pressupunha um universo em expansão, isto é, uma compreensão do universo como processo dinâmico (NOVELLO, 2010, p. 53), mas nessa época esta teoria não podia se sustentar em observações experimentais, o que só será possível em 1929, com Hubble, quando este evidencia que as galáxias se afastavam à grande velocidade e, posteriormente, com Penzias e Wilson em 1963, que detectaram sinais estranhos, porém regulares, de resquícios de uma fase extremamente quente do universo, a chamada detecção de radiação cósmica de fundo¹⁰. Essa detecção lhes permitiu concluir que a temperatura do universo teria sido maior no passado e, por conseguinte, o volume do espaço teria sido menor (NOVELLO, 2010, p. 21-22; 39).

Amparada pelas observações e por essas novas descobertas, a teoria de Friedman ganha espaço, se torna “formalmente o cenário-padrão da cosmologia nas últimas décadas do século XX” (NOVELLO, 2010, p. 39) e passa a influenciar as novas ideias: “ao longo do século XX os cientistas desenvolveram um cenário-padrão baseado na ideia de que o universo é um processo em evolução e seu volume total aumenta com o passar do tempo” (NOVELLO, 2010, p. 30).

A partir daí, a ideia de evolução passa a ser predominante. Uma das mudanças mais significativas veio com a constatação, na década de 40, do afastamento das galáxias e da conclusão de que o universo estaria se expandindo, isto é, a compreensão de que o universo, de modo global, possuiria uma natureza dinâmica, que deveria ser pensado como um processo, como um movimento (NOVELLO, 2005b, p. 55-56), tendo uma configuração variada de modo não uniforme com o passar do tempo. Ele outrora teria sido muito diferente do que é hoje: teria sido muito menor, muito mais quente, de diferente opacidade e com forças unificadas. Ou seja, um universo com características muito diferentes do que até então fora pensado pelo paradigma clássico. No século XX, a física passa a oferecer uma visão exuberante do cosmos, uma sequência maravilhosa de processos em permanente movimento; uma sequência ininterrupta e infatigável de criação.

Vera Rubin teve importante contribuição para o entendimento de que o universo estava em movimento, que todas as galáxias estavam em movi-

¹⁰ Novello esclarece que essa radiação já havia sido detectada em 1941, mas que passou despercebida pelos físicos.

mento. Ela estudou centenas de galáxias para escrever sua dissertação sobre o universo em rotação e, em 1973, observou que as galáxias não apresentavam apenas o movimento resultante da expansão, mas também possuíam movimento próprio (PANEK, 2014, p. 67).

O dinamismo no universo levou a cosmologia a criar as teorias de formação do mundo e do seu posterior desdobrar, incluindo a própria evolução dos corpos celestes. Foi estudando a vida das estrelas desde a sua formação até o seu colapso final que os cientistas chegaram a novos conceitos como, por exemplo, o de buraco negro. Desde a década de 80 se popularizou esta curiosa característica que envolve o colapso de estrelas. O buraco negro seria o estágio final de uma estrela, quando a força exercida pela estrela colapsada é tão forte que toda e qualquer forma que estivesse perto dela seria fatalmente atraída pelo buraco negro e lá permaneceria enquanto ele existir (NOVELLO, 2005b, p. 144).

Diz Prigogine e Stengers:

onde a ciência clássica tinha sublinhado a permanência, vemos agora mudança e evolução, vemos partículas elementares que se transformam umas nas outras, que entram em colisão, se decompõem e nascem; já não vemos mais nos céus as trajetórias periódicas que enchiam de admiração o coração de Kant...; vemos objetos estranhos, quasares, pulsares, explodem as galáxias e se despedaçam, as estrelas – dizem-nos – afundam-se em black holes que devoram tudo o que podem apanhar” (1994, p. 164).

4.3 O universo se torna aquilo que está para além do que eu possa ver

De todo modo, ainda que a ideia de evolução e dinamismo tenham trazido novas compreensões da física e do cosmos, a grande novidade que esta ciência traz ao pensamento nas últimas décadas reside numa questão muito mais complexa e atordoante: o universo se torna aquilo que está para além do que o homem pode ver. Esta astronomia do invisível, como chamou Mario Livio, se torna o novo desafio do conhecimento, pois sua compreensão requer um novo caminho que ultrapasse a percepção humana, sua capacidade de ver ou de ampliar sua visão.

Este novo passo da história da epistemologia, dado de forma primeira pela cosmologia, encontra nos conceitos de matéria escura e energia escura o caminho de uma realidade que está para além do que é permitido ao homem observar. Eis a nova perplexidade do homem da ciência: como posso conhecer

o que não vejo? Como definir uma natureza que não se apresenta à sua representação sensível?

4.3.1 A matéria escura

De acordo com a lei da gravidade de Newton, é possível calcular a velocidade média de uma galáxia considerando sua massa total. Isto é, é possível calcular a que velocidade as galáxias devem se mover para evitar cair no centro do aglomerado ou a que velocidade escapariam de sua órbita (a chamada velocidade de escape) (TYSON, 2015, p. 65).

Ao estudar os aglomerados de galáxias em 1933, o suíço Fritz Zwicky estudou 8 delas no aglomerado de Coma¹¹ e “descobriu que sua velocidade média é chocantemente elevada. Como forças gravitacionais maiores induzem velocidades mais elevadas nos objetos que atraem, Zwicky deduziu uma enorme massa para o Aglomerado de Coma” (TYSON, 2015, p. 64). Dito de outro modo, ele observou que as galáxias deste aglomerado se moviam mais rapidamente que a velocidade de escape, o que fatalmente levaria à dispersão do aglomerado após algum tempo. Mas, considerando que a idade do aglomerado é de 10 bilhões de anos, deveria haver algum problema com a massa do aglomerado (TYSON, 2015, p. 66).

Ao comparar a massa e a velocidade das estrelas visíveis, ele concluiu que “a densidade do grupo deveria ser 400 vezes maior do que sugerido pela abordagem apenas visual” (PANEK, 2014, p. 64). Tal resultado, refinado posteriormente, caiu para 50 vezes. De todo modo, era uma discrepância tão grande que acarretava a seguinte ideia: a densidade da matéria luminosa em Coma seria minúscula se comparada à densidade de alguma matéria escura – *dunkle materie*, na expressão que utilizou (PANEK, 2014, p. 64). Em conclusão, ao observar as velocidades locais das galáxias, ele inferiu que há muito mais matéria no universo do que a que emite luz visível (NOVELLO, 2010, p. 118).

Em 1936, Sinclair Smith publicou um artigo em que tratava de um padrão similar no aglomerado de Virgem, sugerindo que houvesse “uma grande massa de material internebuloso dentro do aglomerado” (SMITH apud PANEK, 2014, p. 64).

¹¹ O aglomerado de Coma é o mais próximo aglomerado de galáxias da Terra, acerca de 300 milhões de anos-luz de distância.

Dado que a matéria visível seria insuficiente para justificar as velocidades observadas, concluiu-se que estaria faltando matéria no universo e este problema ficou conhecido como o problema da “massa faltante”. Tal problema ganha corpo nos anos 60 e 70, até que novos estudos demonstram que o halo invisível de uma galáxia tinha tanta massa quanto as suas partes visíveis (PANEK, 2014, p. 65). Assim, os astrônomos começaram a se dar conta de que seus objetos de estudo, até então compreendido como todo o universo, revelava-se apenas uma pequena porção deste; e foram eles se encaminhando para a ideia de que haveria uma massa invisível no universo. A partir daí, o termo “massa faltante” deixa de ser usado, uma vez que o problema não era a dificuldade de sua localização, mas a própria impossibilidade de ser vista, mesmo com o mais sofisticado dos instrumentos óticos. E então o termo de Zwicky mostrou-se apropriado: tratava-se de uma matéria escura.

Esta massa ausente ou matéria escura parecia efetivamente existir, embora de modo invisível, desconhecido. Os cientistas tinham dela apenas um conhecimento teórico; havia evidências de sua existência pelo modo como afetava o que estava à sua volta, mas em razão de sua distância e escuridão, era uma matéria que não podia ser vista.

Na década de 70, Vera Rubin, ao estudar a galáxia de Andrômeda e ao observar a velocidade das estrelas que orbitavam os centros das galáxias, pode verificar que as estrelas da parte externa da galáxia giravam ao redor do centro com a mesma velocidade que as estrelas da parte interna (PANEK, 2014, p. 53-54). Seguindo ainda a lei da gravitação de Newton, as velocidades orbitais deviam cair com a distância crescente em relação ao afastamento do centro da galáxia, mas não era o que acontecia, uma vez que as velocidades continuavam altas. Novamente, havia muito pouca matéria visível para explicar as velocidades orbitais observadas (TYSON, 2015, p. 67).

Em outras palavras, até onde se podia ver, a galáxia havia terminado, mas a velocidade continuava constante. Que conclusão Vera Rubin inferiu? Que embora não se conseguisse ver a matéria ali, se poderia compreender que para além do visível das estrelas, do gás dos braços espirais ainda havia a galáxia de Andrômeda (PANEK, 2014, p. 55). Isto é, a galáxia não era vista apenas por sua materialidade, mas a velocidade constante demonstrava que o universo se expandia para além do que podemos ver e, conseqüentemente, para além do que acreditamos ser.

Ao se observar outras galáxias e outros aglomerados, os cientistas verificaram que a discrepância entre a massa em objetos visíveis e a massa total do sistema possui média 6 aproximada, isto é, a matéria escura teria seis vezes mais massa que toda a matéria visível (TYSON, 2015, p. 67).

Esta matéria escura não é a mesma de que são feitos os átomos – matéria esta familiar ao homem. Não se trata da matéria que conhecemos, só que escura. A Matéria comum ou matéria bariônica exerce gravidade e pode absorver, emitir e interagir com a luz de outras maneiras. Mas a matéria escura, embora também exerça gravidade como a matéria comum, é uma substância de natureza distinta e desconhecida, pois não interage com a luz de nenhum modo conhecido, não formando nada, não interagindo consigo mesma nem com nenhum outro tipo de matéria. Sua natureza ainda não encontra precisão, mas tudo o que se sabe é que acrescenta massa ao universo (PANEK, 2014, p. 216-217).

Nas palavras de Tyson, a matéria escura “parece não interagir por meio da força forte, por isso não é capaz de formar núcleos. Não se descobriu que interage por meio da força nuclear fraca, algo que até os elusivos neutrinos fazem. Não parece interagir com a força eletromagnética, portanto, não cria moléculas, nem absorve, emite, reflete ou espalha luz. Exerce gravidade, entretanto, à qual a matéria comum reage. Só isso” (2015, p. 70).

A matéria familiar ao homem é a matéria que se apresenta à sua representação sensível: a matéria que ele vê, toca, experimenta. Até então, o homem acreditou que tudo o que existia fosse composto dessa substância. Agora ele descobre que o cosmos seria não só muito mais vasto, mas de natureza diferente daquilo que se apresenta à sua representação sensível e que, portanto, seu conhecimento sobre o cosmos, outrora tão cheio de certezas e pretensões definitivas, se vê reduzido a bem pouca coisa. “Os astrofísicos às vezes argumentam que toda a matéria que viemos a conhecer e amar no universo – a matéria de estrelas, planetas e vida – são meras boias flutuando num vasto oceano cósmico de algo que parece nada” (TYSON, 2015, p. 70).

Ainda em relação à natureza da matéria escura, sabe-se que ela permeia todo o volume ocupado pelas galáxias em órbita. “Na realidade, as localizações da matéria comum e da matéria escura coincidem de maneira muito indefinida” (TYSON, 2015, p. 69).

A partir da última década de 80, o mistério da matéria escura começa ser investigado em um centro de estudos, inclusive com tentativa de sua detecção

em laboratório. Em 1986 Bohdan Paczynski sugeriu que sua presença pudesse ser reconhecida através de uma técnica chamada lentramento gravitacional, algo já sugerido por Einstein em 1936 e que se tornaria possível graças ao advento da tecnologia dos supercomputadores. Em realidade, a questão não era a observação da matéria propriamente dita, mas sim o seu efeito – a gravidade (PANEK, 2014, p. 219-220).

A gravidade quer fazer as coisas condensarem; a expansão faz as coisas se diluírem. A gravidade não poderia ganhar essa batalha sem o auxílio da matéria escura. Isto é, pode-se não saber o que ela é, mas se sabe que seus efeitos são reais, sendo responsáveis por manter a matéria comum unida.

Mas como ver algo que é impossível ser visto? Em meados do século XX os astrônomos “ampliaram sua compreensão sobre a ‘luz’ olhando através de telescópio que ‘enxergavam’ além das partes óticas do espectro eletromagnético – ondas de rádio, radiação infravermelha, raios X, etc. Depois de aceitar a evidência da matéria escura, os astrônomos compreenderam que teriam que expandir sua definição de ‘olhar’. Agora, se quisessem compreender o funcionamento do universo, teriam que aprender a olhar no sentido mais amplo da palavra” (PANEK, 2014, p. 218).

4.3.2 A energia escura

Desde 1975, os físicos consideram a presença da matéria escura no universo; depois de 1999, passou-se a considerar a presença de uma substância de natureza ainda mais misteriosa: a energia escura.

A partir de Hubble, passou-se a admitir a ideia do universo em expansão. A pergunta que imediatamente se pôs foi: até quando essa expansão iria? Nas décadas de 80 e 90 os astrônomos dedicaram-se a encontrar supernovas¹² que lhe trariam dados suficientes para entender o quanto se desacelerava a expansão do universo. Duas equipes de astrônomos, trabalhando de modo independente, buscavam e estudavam as chamadas supernovas de tipo Ia (as que produzem as explosões mais luminosas do cosmos, visíveis através de bilhões de anos luz) para conseguir dar conta desse problema. A conclusão que ambas equipes chegaram era que a densidade da matéria não afetaria a

¹² Supernovas são um tipo de estrela explosiva suficientemente brilhantes para serem vistas dos mais distantes confins do espaço, embora rápidas, raras e aleatórias.

taxa de expansão, posto que esta não estava desacelerando, mas ao contrário, a expansão do universo estaria se acelerando. As supernovas encontradas se mostravam menos brilhantes e mais distantes, diferentemente do que propunha para um universo repleto de matéria atuando sob o efeito gravitacional (PANEK, 2014, p. 194).

A ideia de que o universo estava em expansão acarretou a descrição do conteúdo material do universo como errada ou incompleta (NOVELLO, 2010, p. 74). Haveria, pois uma nova configuração material de propriedade ainda desconhecida. Assim, estimou-se que a matéria (escura ou não) seria de 20 a 40% do total e os outros 60 ou 80% era outra coisa – uma nova força que eles não podiam imaginar (PANEK, 2014, p. 140). Ou seja, as evidências indicavam que o universo não poderia ser feito apenas de matéria e deveria haver outra coisa que sobrepujava a força da gravidade e alimentava a expansão.

As supernovas mais distantes se revelaram mais tênues do que o esperado, estando mais distantes do que deveriam estar, evidenciando que algo obrigou o universo a se expandir mais rápido do que deveria. Essa expansão adicional seria provocada pela energia escura, contida no espaço vazio. (TYSON, 2015, p. 92-93). Em outras palavras, a possibilidade de que a expansão do universo esteja acelerada criou dificuldades para a física, levando à hipótese de que deveria haver um tipo especial de energia (denominada energia escura), a principal responsável pela evolução do universo (NOVELLO, 2010, p. 90) e, aparentemente, a sua substância dominante.

A partir daí os cientistas começaram a associar a aceleração do universo com um novo tipo de matéria ou energia, que recebeu o nome de energia escura, que não se identificaria com nenhuma forma de matéria-energia já conhecida e, só poderia ser observada indiretamente, isto é, pelo comportamento de aceleração da expansão do universo (NOVELLO, 2010, p. 74-75).

A matéria tenderia a retardar a expansão do universo, pois a gravidade atrai tudo na direção de tudo. Quanto maior a densidade da matéria, mais essa atração vai desacelerar as coisas. Mas a energia escura faz algo diferente. Ela “tem uma estranha propriedade: ela tende a forçar o espaço a se expandir, e assim acelera a expansão. Quando o espaço se expande, mais energia escura é gerada.... a nova energia escura tende a fazer o cosmos se expandir ainda mais rápido” (TYSON, 2015, p. 94).

Em 2001, Riess mostrou que a expansão do universo havia passado de decrescente para crescente e, em lugar de diminuir a velocidade (por causa da

atração gravitacional da massa), acelerava-a, sob a força antigravitacional da energia escura. Em 2003, ele e sua equipe entenderam que o universo tinha dado essa “meia trava” há 5 bilhões de anos e nos anos seguintes demonstraram que, mesmo há 9 bilhões de anos, quando a matéria tinha mais força para se impor, a energia escura também estava presente no universo (PANEK, 2014, p. 245).

Em resumo, o final do século XX e o início do século XXI fez nascer uma nova exigência na ordem da compreensão do universo: “o movimento das galáxias não fazia sentido a não ser que especulássemos sobre a existência da matéria escura. A luminosidade das supernovas não fazia sentido, a não ser que inferíssemos a existência da energia escura” (PANEK, 2014, p. 203). Matéria escura e energia escura são estruturas desconhecidas porque exigem uma forma de ver diferente da forma habitual de ver, o que implica necessariamente uma forma de pensar diferente da forma habitual de pensar.

Esses novos conceitos e essa nova compreensão da natureza marcam um terceiro momento na história do conhecimento, em que conhecer não é mais retratar o que é visto, seja pela visão natural, seja por uma visão artificialmente alargada por instrumentos óticos. Toda questão agora é a insuficiência humana: encerrada em suas representações, a natureza sempre estará negada ao homem, mas uma vez disposto a ultrapassar sua própria condição, será possível a ele descobrir os encantamentos da vida.

Pensar uma realidade que não se oferece à representação humana talvez pareça um pesadelo; talvez seja demais para suportar. Entretanto, é esse precisamente o caminho da filosofia.

O próprio pesadelo talvez seja um desses movimentos que nem o homem acordado e nem mesmo o sonhador podem suportar, mas somente o adormecido sem sonho, o adormecido em sono profundo. E o pensamento, considerado como dinamismo próprio ao sistema filosófico, talvez seja, por sua vez, um desses movimentos terríveis inconciliáveis com um sujeito formado, qualificado e composto como o do *cogito* na representação (DELEUZE, 2006, p. 133).

A nova ideia que esses conceitos trazem é que tudo o que existe não é tudo o que é observado ou todo o real. As faculdades humanas são preparadas para lidar com o mundo mental e com o mundo empírico, mas “conhecer a natureza somente pela observação é uma limitação muito grande” (NOVELLO, 2005a, p. 15).

A natureza pode ser maior que o nosso universo.... o que chamamos de nosso universo pode se referir somente a uma parte de uma Totalidade maior. A grande questão para os cientistas consiste em procurar algum modo de observar estas extensões para além da imagem mental que fazemos do universo, para além destas quatro dimensões em que pensamos a realidade (NOVELLO, 2005a, p. 49).

4.4 Um chamamento a uma nova forma de pensar

A física contemporânea, a partir das suas mais recentes descobertas, está tornando visível um imperceptível. Imperceptível para as práticas epistemológicas comuns. Ela está, pois, fazendo um chamamento a um novo horizonte conceitual em que as reproduções habituais da ciência precisarão ser substituídas por um novo modo de fazer ciência.

Não se trata de uma perturbação na esfera do conhecimento. Trata-se antes de um grito da física em direção a uma revolução nas práticas epistemológicas comuns, que exige uma desvinculação com a dependência sensório-motora, as práticas do bom senso e as formas bem constituídas.

Que belo é poder assistir esse momento em que a forma clássica da ciência estaria se exaurindo ao mesmo tempo em que conclama uma nova forma, forma esta distante dos processos de reconhecimento do homem, distante da projeção demasiadamente humana que perpassou toda a história do pensamento.

Algo estranho e muito aterrorizante se avizinha: um rompimento com 2500 anos de hábitos mentais plenamente adaptados ao homem comum e a entrada numa prática de pensamento que desafia o homem a vencer a sua própria natureza e conseqüente limitação. Ao invés de um pensamento apaziguado, uma incapacidade de compreender; quase que um desespero frente à falta de reconhecimento. Ilumina-se um outro caminho para o pensamento não mais ancorado na clareza e na distinção, na evidência, nos enunciados definitivos, mas aberto a uma grandeza que nos ultrapassa em todas as medidas, onde, para se compreender as forças da natureza, os eixos, as referências terão de ser desfeitas. Em resumo, um certo uso comum do conhecimento terá que ceder lugar a um uso metafísico, mais potente para se pensar o Cosmos.

Seria a física e, em especial, a cosmologia, o caminho para a liberdade das ilusões da forma homem?

De todo modo, abre-se a porta para uma divergência, instaurou-se uma outra série, liberta-se de uma antiga prática de pensar.

Conclusão

Até o século XX, o mundo material era todo o cenário onde a física devia constituir suas experiências e elaborar suas leis, posto que era tudo o que existia. As novas descobertas da física levaram o homem para uma realidade que está além do que lhe é permitido observar.

No século XXI, o homem descobre que a questão do universo não é o seu alcance quantitativo, isto é, não se trata de ir alargando o olhar para distâncias cada vez maiores, multiplicando galáxias aos bilhões. Uma mudança de natureza qualitativa se dá: o universo deixa de ser apenas composto com a matéria que até então se acreditava compô-lo, a matéria que a percepção sensível abarca. Surge um novo adjetivo: escuro. De acordo com as proporções admitidas, o universo seria composto por 22,7% de matéria escura, 72,8% de energia escura e 4,56 % da matéria que conhecemos e de que somos feitos (PANEK, 2014, p. 280-281).

Se olharmos para o universo, nossa percepção nos faz crer que a Terra é estacionária, que o Sol gira ao redor da Terra, que as estrelas não possuem movimento. Foi preciso ao homem da ciência ir além do que sua percepção fazia crer. Mas agora, nos últimos anos, a questão da ciência não é ir mais além, porque o problema não é mais refinar a percepção, mas passar a construir o conhecimento científico sobre outras bases, em que a percepção antes de ser o caminho primeiro, é vista como armadilha de ilusões.

Assim, a física contemporânea antecipa uma reforma epistemológica. Ela desafia o homem a construir uma outra forma de pensar, sob pena de mesmo se esvaziar enquanto ciência. Ao homem comum esse desafio pode parecer absolutamente ininteligível. Porém, outras ideias também já foram assim consideradas. Newton em uma carta a Richard Bentley diz que a noção de existência de uma força de atração entre objetos distantes é um absurdo tão grande que nenhum homem poderia pensar nisso (apud PANEK, 2014, p. 271). Ou seja, a própria teoria da gravitação seria perturbadora porque fundada em uma inteligibilidade incomum. Mas passados dois séculos, ela se tornou comum. Einstein fez isso ao fazer da gravidade não uma força misteriosa entre dois objetos, mas sim uma propriedade do espaço (PANEK, 2014, p. 271).

Com facilidade o homem construiu a prática do conhecimento na antiguidade: era tudo o que ele via, tudo o que apresentava à sua percepção; a partir do renascimento a prática do conhecimento, não sem alguma estra-

nheza, também continuou familiar ao modo e às práticas humanas. Mas o que se apresenta agora, na contemporaneidade, é bastante difícil. É olhar para a natureza e buscar algo que parece estar fora dela mesma. Algo que não pode ser visto, mas também para ser pensado exige uma quebra das regras do entendimento, dos princípios norteadores da logicidade e da razão. Mais do que desbravar o Cosmos, o homem precisa mergulhar nessa aventura que desbravará o próprio ato de pensar.

Estamos diante de um avanço do pensamento, de uma experiência mais grandiosa do que significa pensar e tudo o que hoje parecer vertiginoso, incompreensível ou mesmo impossível deixará de sê-lo quando a aventura do pensamento começar.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Do céu*. São Paulo: Edipro, 2014.
- _____. *Física I -II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- ARISTOTE. *Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2014.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Apologia de Galileu*. São Paulo: Hedra, 2007.
- CHÂTELET, François. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DESCARTES, René. *Discurso do método In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- GALILEI, Galileu. *O ensaiador. In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ciência e fé*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.
- _____. *Diálogo sobre dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. São Paulo: Discurso editorial, 2001.
- _____. *A mensagem das estrelas*. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 1987.
- HOWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo: do big bang ao buraco negro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideias da filosofia da renascença*. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

NAESS, Atle. *Galileu Galilei: um revolucionário e seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

NOVELLO, Mario. *Do big bang ao universo eterno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Os jogos da natureza: a origem do universo, os buracos negros, a evolução das estrelas e outros mistérios da natureza*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

_____. *Máquina do Tempo: um olhar científico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. As leis da física e a criação do mundo. *Cosmos e Contexto. Revista eletrônica de Cosmologia e Cultura*, n. 25, dez. 2014. Disponível em: <http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=3020>. Acesso em: 24 set. 2015.

NIETZSCHE, Fridrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.

PANEK, Richard. *De que é feito o universo?* Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabela. *A nova aliança*. Brasília: UNB, 1984.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Campus, 2002.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia antiga*. 2 v. São Paulo: Loyola, 1994.

VOLTAIRE. *Micrômegas: uma história filosófica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Artigo recebido em 27/11/2018 e aprovado para publicação em 14/12/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-5>

Como citar:

BRUNO, Flavia. O conhecimento do que vejo, o conhecimento para além do que vejo e o conhecimento do que não posso ver. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 277-306, jul./dez. 2018. Disponível em www.revistacoletanea.com.br.

Boole e a lógica vista como álgebra das operações do pensamento

Boole and Logic seen as the Algebra of the Thought Operations

ANDRÉ CAMPOS DA ROCHA*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar, de forma sucinta, a abordagem algébrica que George Boole fez da lógica. Com isso, pretende-se mostrar os primeiros momentos de efetivação da matematização dessa ciência, tal como Leibniz havia sonhado com a sua “característica universal”. As contribuições do matemático britânico acabaram por modificar definitivamente a aparência e a metodologia da lógica. A partir do empreendimento do autor ora examinado, a lógica ganhou um novo estilo e passou a ser conhecida pelos nomes de *lógica simbólica*, *lógica matemática* e *lógica moderna*.

Palavras-chave: Boole. Álgebra. Lógica moderna. Lógica matemática.

Abstract: The purpose of this article is to briefly present George Boole’s algebraic approach to logic. Thus, it intends to show the first moments of the mathematization actualization of this science, just as Leibniz once dreamed to do in his “universal character”. The contributions of the British mathematician eventually changed the logic appearance and methodology. Since the enterprise of the author examined here, logic gained a new style and came to be known by the names of *symbolic logic*, *mathematical logic* and *modern logic*.

Keywords: Boole. Algebra. Modern logic. Mathematical logic.

* André Campos da Rocha é professor adjunto da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ), possui doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pós-doutorado em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia pelo HCTE-UFRJ. Contato: monodromia@gmail.com

1 A transformação da lógica no século XIX

A avaliação de uma teoria não é simplesmente determinada por sua verdade. Ela também depende da importância de seu assunto e da extensão de suas aplicações. Além disso, algo ainda deve ser deixado à arbitrariedade da opinião humana. (George Boole)

De uma forma geral, o surgimento da lógica moderna costuma estar atrelado aos programas de Frege e Russell. No entanto, o papel que **George Boole** (1815-1864) desempenhou na construção desse edifício não deve ser menosprezado. Embora sejam claras as limitações de sua assim chamada “álgebra da lógica”, que em essência “permanecia ainda impregnada da metafísica implícita da linguagem, uma vez que demasiadas vezes não fazia mais que pô-la em equações” (BOLL e REINHART, 1992, p. 13), a motivação de se servir de técnicas algébricas para realizar cálculos lógicos, foi uma contribuição decisiva.

Este artigo tem por objetivo apresentar algumas das transformações pelas quais a lógica passou no século XIX, tomando em conta alguns pontos das contribuições para a lógica de Boole. Desse modo, acompanha-se, aqui, a asserção de Dov B. Gabbay: “O século XIX é ampla e corretamente considerado aquele em que a revolução matemática na lógica alcançou seu avanço” (2008, p.vii). Não se tem em mente a defesa de qualquer tese ousada, apenas persegue-se o intuito de apresentar a inequívoca historicidade dessa ciência, que em certo momento lhe foi negada¹. Como assinala Newton da Costa:

Sabe-se, por exemplo, que Kant reputava a lógica, na sistematização aristotélica, uma doutrina acabada e perfeita. E esta opinião de Kant expressava o parecer quase unânime dos especialistas. Todavia, basta que se compare um manual de lógica, do tipo tradicional, com um contemporâneo, contendo conquistas feitas nos últimos cem anos, para que não se possa por em dúvida a transformação sofrida pela ciência, criada pelo Estagirita, no decurso dos séculos XIX e XX (2008, p. 42).

¹ Apenas como exemplo, podemos nos referir ao que Kant afirma no “Prefácio” da segunda edição da *Crítica da razão pura*. Segundo o filósofo alemão, a lógica não progrediu desde Aristóteles, parecendo “acabada e perfeita”.

Pretende-se, portanto, mostrar que a índole matemática, que caracteriza vigorosamente a lógica no século XX², possui seus antecedentes no século anterior.

Na metade do século XIX, a lógica começa a sofrer uma mudança semelhante a que a física sofreu no século XVII. Tal como as “revoluções científicas”, que alteraram a feição das ciências naturais, a “matematização” da lógica viria a reconfigurá-la de forma definitiva e com consequências severas para a filosofia e para a própria matemática. Essa mudança radical na lógica, que consistiu numa progressiva aproximação da matemática, a fez se desenvolver de maneira rápida, ultrapassando, em poucos anos, a quantidade de resultados obtidos desde sua criação, no século IV a. C. Essa nova lógica é chamada lógica simbólica, lógica matemática e, às vezes, lógica moderna. É importante sublinhar que tais adjetivos são supérfluos, embora frequentemente apareçam mesmo em textos técnicos. Essa lógica “simbólica” ou “moderna” é simplesmente a lógica formal que é operacionalizada por filósofos, cientistas da computação e matemáticos atualmente. Com o desenvolvimento da ciência da lógica, acabou-se por redefinir a importância da teoria do silogismo. No contexto da lógica atual, aquela teoria lógica aristotélica é uma fração modesta da lógica contemporânea. No entanto, é importante ter em conta que não há uma ruptura estrita entre as duas fases. Não é como a física de Aristóteles e a “nossa física”, que não têm nada em comum. As lógicas antiga e medieval eram válidas, porém insuficientes, e se conservam dentro da “nova”. Como afirma Gisbert Hasenjaeger:

A lógica moderna, tal como se desenvolve desde o século XIX pelos trabalhos de Boole, Schröder, Peirce, Frege, Peano, Whitehead, Russell e outros autores, forneceu um conjunto de teoremas e modos de inferência, os quais, de uma parte, podem se integrar naturalmente aos conhecimentos de Aristóteles e dos Estóicos (...) (1968, p. 14).

Contrariamente à opinião de alguns filósofos do século XVIII, como Kant, a lógica de Aristóteles não era a forma mais completa possível dessa ciência. Inclusive, antes e durante a vida de Kant, alguns avanços se operaram.

² Sobre a relação entre lógica e matemática, num depoimento concedido para os **Arquivos Históricos do CLE/Unicamp**, em 1991, Newton da Costa afirma que: “Sem formação matemática profunda a gente só faz trivialidades” (SANT’ANNA, 2011, p. 147)

No final da época antiga e no período que vai de 1750 a 1840, aproximadamente, o que se acrescenta ao legado de Aristóteles é, pelo menos, de igual importância ao que ele tinha produzido. Mas o projeto de uma lógica formal adequada para o raciocínio real e científico se desenvolve depois de 1840.

2 A lógica entendida como cálculo algébrico

Se fizermos uma genealogia da questão que orientou Boole (ou seja, a busca de uma “característica universal”), saberemos que o pioneirismo do sonho com a matematização da lógica, cabe ao matemático e filósofo Leibniz. Segundo Wolfgang Lenzen, a álgebra completa de conceitos que Leibniz desenvolveu, nos forneceu um conjunto de axiomas para um dos seus cálculos, denominado $L1^3$, que se pode mesmo afirmar que ele “descobriu” a álgebra booleana 160 anos antes de Boole (2014, p. 3).

De forma muito sucinta, podemos afirmar que o projeto leibniziano consistia em *calcular* com conceitos. No entanto, para calcular, há a necessidade de utilização de símbolos que indiquem operações sem nenhuma ambiguidade. Por isso, a “revolução” que acontece na lógica entre 1840 e 1900, terá como um de seus objetivos precípuos criar uma linguagem tão ou mais rigorosa que a linguagem da álgebra. Dale Jacquette é da opinião que:

O desenvolvimento da lógica simbólica moderna envolveu um progresso constante de episódios extraordinários. Entre os poucos detalhes e inovações que mais contribuíram para o progresso da lógica contemporânea, deve-se incluir a análise algébrica de George Boole da silogística aristotélica tradicional. (2008, p. 331)

De maneira independente dos resultados obtidos por Leibniz, o primeiro autor que teve sucesso na tarefa de relacionar lógica com álgebra é o matemático britânico George Boole, que publicou suas descobertas nos livros *Análise matemática da lógica* (1847)⁴ e *Uma investigação sobre as leis do pensamento* (1854)⁵. Embora Boole seja reconhecido como um matemático que deu “conti-

³ Numa reconstrução sistemática da lógica de Leibniz, revelam-se cinco “cálculos” diferentes. Quatro destes cálculos, formam uma cadeia de lógicas cada vez mais fortes, $L0.4$, $L0.8$, $L1$ e $L2$, nas quais os decimais indicam a força lógica do sistema.

⁴ *The Mathematical Analysis of Logic: Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning.*

⁵ *An Investigation of the Laws of Thought on Which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities.*

nuidade ao tratamento científico dos princípios fundamentais da álgebra iniciado por Hamilton e Grassmann” (EVES, 2004, p. 557), esse trabalho o considerará sob outro aspecto. O que dele se pretende acentuar é a sua fundamental importância para dar início à modelagem algébrica da lógica. Como nos chama a atenção, ainda, Jacquette:

Boole não se propõe a apresentar uma álgebra inteiramente nova, mas apenas articular uma interpretação anteriormente não desenvolvida de relações algébricas estabelecidas. Para este fim, apresenta um conjunto de princípios para a aplicação da álgebra na análise matemática da teoria lógica silogística. Os princípios com apenas pequenas modificações permaneceram como o núcleo essencial do que continua sendo conhecido como álgebra booleana (2008, p. 342).

Portanto, consideramos Boole como um continuador, de forma independente e por outros meios, do projeto de Leibniz, ou seja, como um investigador das leis fundamentais das operações da mente, pelas quais o raciocínio (seja ele o que for) é realizado. Para que se obtenha sucesso em tal empreendimento, há que se estabelecer uma linguagem simbólica para um cálculo que dê o fundamento capaz de estabelecer a lógica e seu método.

No tempo de Boole, as propriedades das operações dos números naturais já eram bem conhecidas. Sabia-se que as operações de adição e multiplicação de números (naturais ou não) satisfazem as seguintes propriedades:

Nome da propriedade	Caso da adição	Caso da multiplicação	Significado
Comutativa	$a+b = b+a$	$a \times b = b \times a$	A ordem dos números é irrelevante para o resultado
Associativa	$a+(b+c) = (a+b)+c$	$a \times (b \times c) = (a \times b) \times c$	Os números podem ser agrupados sem alterar o resultado
Elemento neutro	$a+0 = a$	$a \times 1 = a$	Existe um número que é <i>neutro</i> para as operações, ou seja, não altera o número com o qual é operado.
Inverso	$a+(-a) = 0$	$a \times (1/a) = 1$ [se $a \neq 0$]	Todo número tem um <i>inverso</i> . Operado com seu inverso, esse número produz o elemento neutro. No caso da multiplicação, o zero não tem inverso.
Distributiva	$a \times (b+c) = (a \times b) + (a \times c)$		A multiplicação pode ser <i>distribuída</i> respeito da adição. Ou seja, o produto de um número por uma soma é igual à soma dos produtos desse número pelos componentes da adição.

A partir disso, Boole pensou na possibilidade de fazer operações com *conceitos quaisquer*, mesmo que não fossem numéricos. Desse modo, o matemático inglês escreve que: “Aqueles que estão familiarizados com o estado atual da teoria da Álgebra Simbólica, estão cientes de que a validade dos processos de análise, não dependem da interpretação dos símbolos que são empregados, mas unicamente das leis de sua combinação” (BOOLE, 2009, p. 3).

Boole utilizou o conceito de *classe*, que era equivalente, em sua teoria, ao que é usualmente chamado “conjunto”. Uma classe (ou conjunto) é o conceito que corresponde a um “agregado” de objetos com alguma propriedade comum. Nas palavras do próprio autor: “Assumindo a noção de uma classe, somos capazes, a partir de qualquer coleção concebível de objetos, a separar por um ato mental, os que pertencem à classe dada, e a contemplá-los à parte do restante” (BOOLE, 2009, p. 5).

Assim, a classe de todos os nascidos no Brasil ou naturalizados no país é a classe dos brasileiros. Como se sabe, as classes podem ser utilizadas para representar predicados no silogismo. Desse modo, pensou Boole que era possível fazer “soma” e “produto” de classes como se fossem números. De fato, essa ideia já tinha sido sugerida por Leibniz que até tentou relacionar as operações aritméticas com as operações da mente, mas não conseguiu uma formulação consistente.

A **adição** de duas classes foi definida por Boole quando ambas eram *disjuntas*, ou seja, sem nenhum elemento em comum. Por exemplo, a classe **A** dos triângulos e a classe **B** dos círculos são disjuntas, pois nenhuma figura pode ser ao mesmo tempo triângulo e círculo.

Nesse caso, a *soma* das classes **A+B** é a classe que contém os elementos de ambas; no exemplo, a que contém os círculos e também os triângulos.

A **multiplicação** foi sugerida por um caso particular da aritmética. Supondo que se tenha uma aritmética com apenas os dois números **0** e **1**.

Os produtos possíveis entre eles são:

×	0	1
0	0	0
1	0	1

Pode-se pensar da seguinte maneira: imagine ter apenas duas classes Λ^6 e V , que são, respectivamente, a classe *vazia* (sem elementos) e a classe *universal* (a que tem tudo o que existe dentro dela).

Boole fez corresponder **0** à classe vazia e **1** à classe universal, e propôs a seguinte “tabuada”:

\times	Λ	V
Λ	Λ	Λ
V	Λ	V

É possível observar que o resultado da multiplicação é sempre a “menor” das classes. Com efeito, a classe vazia, por não possuir elementos, é “menor” que a classe universal. Isso concorda com a tabuada aritmética acima: caso se substitua Λ por **0** e V por **1** obtém-se a tabuada anterior.

Mas, em geral, duas classes **A** e **B** podem não ser a vazia e a universal. Por exemplo, **A** pode ser a classe dos motoristas e **B** a classe dos funcionários públicos. Nenhuma delas é vazia.

Para esses casos, é necessário dar uma definição mais geral que a proposta por Boole para Λ e V . A multiplicação de **A vezes B** é definida como a classe que contém os elementos comuns a ambas.

$A \times B = \text{a classe de todos os elementos de A que também são elementos de B.}$
--

No exemplo, $A \times B$ é a classe dos motoristas que são funcionários públicos.

Essa álgebra não é exatamente equivalente àquela que se toma contato na escola. Com efeito, algumas propriedades da adição e a multiplicação, mostradas na tabela ao começo estão valendo. A adição e a multiplicação lógica são, ambas:

- a) Comutativas: a classe $A+B$ é igual à classe $B+A$ e o mesmo para $A \times B$.
- b) Associativas.
- c) Têm elemento neutro: para a soma é a classe vazia, pois $A+\Lambda=A$ e para a multiplicação é a classe universal, pois $A \times V = A$.

⁶ Nos começos da lógica simbólica, tanto Boole, como Frege, Russell e outros, indicavam a classe (conjunto) vazio com a letra V invertida, assim: Λ , para sugerir que era o “oposto” do conjunto universal.

Mas, na multiplicação lógica não existe *inverso*, embora Boole tenha procurado encontrar um equivalente⁷.

Boole se tornou uma figura que influenciou na aparição do novo estilo de lógica, mas não foi o autor fundamental. Sua importância, porém, se revela no fato de ter encontrado um novo tipo de álgebra, que atualmente se chama *álgebra de Boole*.

Viu-se acima que os conceitos passam a ser, na teoria de Boole, objetos de uma álgebra. E o caminho é considerar os conceitos como a classe que os representa. Assim, o conceito de “pessoa” é representado pela classe das pessoas, o conceito de “gato” pela classe dos gatos etc.

Pode-se esquecer os “conceitos”, segundo o seu sentido tradicional, que é algo um pouco obscuro, e falar só das classes. Uma questão que emerge é: “o que acontece com os conceitos individuais, como o conceito de “James Joyce” ou de “Antonio Conselheiro”? A esses conceitos correspondem classes com um elemento só. Assim o conceito “Antonio Conselheiro” também é uma classe, cujo único elemento é Antonio Conselheiro.

Feito isso, pode-se ver a correspondência entre as operações numéricas e as operações com classes:

Adição de números	—————→	adição de classes: $A+B$ é a classe que contém os elementos de ambas.
-------------------	--------	---

Multiplicação de números	—————→	multiplicação de classes: $A \times B$ é classe que contém os elementos comuns às duas.
--------------------------	--------	---

A definição de adição faz sentido para duas classes quaisquer. Mas a multiplicação foi definida apenas quando uma delas é a classe vazia Λ e a outra a classe universal V . O que acontece quando A e B são classes quaisquer?

Suponha-se que A é a classe (conceito) dos gaúchos e B é a classe (conceito) dos médicos. Aqui não faz sentido dizer qual é a “menor”. Nenhuma delas está “dentro” da outra. Há médicos não gaúchos e gaúchos não médicos.

Fazendo mais geral a definição acima, podemos definir $A \times B$, como a classe cujos elementos são *comuns* a ambas. No exemplo, $A \times B$ é a classe dos médicos gaúchos.

⁷ Como este texto é descritivo, conto com a capacidade do leitor de compreender intuitivamente algumas afirmações feitas acima, sem a necessidade das provas. Aconselha-se o esforço de pensar com exemplos.

Caso se queira reproduzir a lógica como uma álgebra, há a necessidade de se tomar outras providências:

- 1) Expressar outras operações lógicas de maneira análoga às operações aritméticas, como já foi feito com adição e multiplicação;
- 2) Expressar relações lógicas como relações algébricas.

Das operações lógicas, ainda resta considerar a **negação**. Negar é uma operação lógica típica:

Quando se afirma:

“A grama *não* é vermelha”

O que se tem, de fato, é:

“A sentença ‘a grama é vermelha’ é falsa”.

Ou seja, a negação “troca” uma sentença verdadeira por uma falsa.

Boole talvez tenha pensado que um análogo da negação na álgebra, seria a operação de calcular o negativo, ou seja, a que transforma um número **a** em seu “oposto” $-a$. No entanto, se alguém “nega” um número qualquer, obtém seu simétrico, por exemplo, “negando” **15** obtém-se -15 , e negando $(-\frac{3}{4})$ obtemos $\frac{3}{4}$. Ora, se toma-se o conceito “baiano”, sua negação é a classe complementar, ou seja, a de todos os que não são baianos. Então, não há nenhuma relação interessante entre o “oposto” algébrico de um número e a negação de um conceito.

Boole aprimorou sua ideia e definiu a **negação** de um conceito **A**, assim:

$$-A = V - A$$

Ou seja, o negativo (ou complementar, tanto faz) de um conceito, está representado pela classe de todos os objetos do universo que *não estão em A*. Isso sim faz sentido.

Uma observação prévia sobre o conjunto **V**. Os autores do século XIX, quando falavam em universo, pensavam no conjunto de *todos* os elementos que existem. Todavia, esse conjunto parece “muito grande”. É possível perceber, sem dúvida, que falar de tudo o que existe é místico e difícil de manusear. Hoje é usual considerar como universo o “maior” conjunto onde estão contidos todos os objetos de que necessitamos. Por exemplo, se alguém está analisando um problema da geometria plana, o **V** pode ser o conjunto dos pontos, as retas e as figuras geométricas. Não precisa conter outras coisas.

Esclarecido isso, podem-se declinar alguns exemplos de *negação* ou *complemento* de uma classe. Considere-se como universo **V** a classe de todas as pessoas do planeta.

a) Se **A** é a classe dos brasileiros, então $\neg \mathbf{A}$ é a classe de todas as pessoas que *não* são brasileiras.

b) Se **A** é a classe que contém asiáticos, africanos e habitantes da Oceania, então $\neg \mathbf{A}$ é a classe dos americanos (em geral) e os europeus.

c) Se **A** é a classe de pessoas cuja estatura não ultrapassa os 2 metros, então $\neg \mathbf{A}$ é a classe dos gigantes.

Outro problema que emerge, atacado por Boole, é interpretar, na álgebra, algumas *relações* entre conceitos, que *não* são operações. Relações e operações possuem alguma semelhança, mas não são o mesmo tipo de objeto.

Por exemplo, caso se suponha as classes correspondentes aos conceitos:

A: ser nordestino;

B: ser médico.

A adição, multiplicação e complementos destes conceitos (classes) são *operações*, pois o resultado é um novo conceito (classe). Como se pode observar:

$\mathbf{A} + \mathbf{B} \rightarrow$ a classe que contém todos os nordestinos e todos os médicos.

$\mathbf{A} \times \mathbf{B} \rightarrow$ a classe de todos os nordestinos que são médicos.

$\neg \mathbf{A} \rightarrow$ a classe de todas as pessoas que não são nordestinas.

$\neg \mathbf{B} \rightarrow$ a classe de todas as pessoas que não são médicos.

Ora, supondo-se que se tenha a classe **C** dos brasileiros, e se queira expressar isto:

Todo nordestino é brasileiro.

Uma forma de fazê-lo é expressar que a classe **A** está contida em **C**, ou seja *A está contida em C*.

“Estar contido em” é uma relação e não uma operação. Com efeito, ao se colocar esta expressão entre duas classes, como acima, não se obtém uma classe, mas uma sentença que afirma que **A** está contida em **C**.

Boole inspirou-se na situação análoga que acontece na aritmética. As duas primeiras linhas indicam situações semelhantes; enquanto a última indica algo diferente:

$9 + 10 \rightarrow 19$

$9 \times 10 \rightarrow 90$

$9 < 10 \rightarrow$ a sentença que afirma “9 é menor que 10”.

Enquanto + e \times são operações, < é uma relação.

Ora, a relação de “estar contido” foi indicada por Boole pela relação algébrica \leq .

$A \leq B$ significa: “A está contido em B”.

A relação “estar contido” tem algumas propriedades em comum com a relação “menor ou igual” em álgebra. Daí a inspiração de Boole. As principais são:

- 1) Propriedade reflexiva: $A \leq A$
- 2) Propriedade antissimétrica: Se $A \leq B$ e também $B \leq A$, então **A e B** devem ser a mesma classe.
- 3) Propriedade transitiva: Se $A \leq B$ e $B \leq C$, então $A \leq C$.

Essa última propriedade é a que permite tirar a conclusão no silogismo quando as duas premissas são afirmativas universais.

3 Obstáculos não ultrapassados por Boole

Boole relacionou a lógica com a álgebra. No entanto, apesar do mérito e da influência de seu trabalho, ele não lidou com os problemas “profundos”: cingiu-se a comparação externa entre as leis do “pensamento” e as da álgebra. Vários problemas ficaram sem resposta: O que é, afinal, um *sistema* de lógica? E as operações lógicas, das quais conhecemos as propriedades algébricas, como podem ser *definidas*? Qual é a relação entre esse enfoque algébrico e o conceito chave de *dedução*?

Enfim, Boole não fundamenta a lógica. Apenas mostra que ela pode ter uma estrutura matemática – o que não é pouco. A aproximação entre matemática e lógica teve diversas causas, mas a mais influente foi a necessidade de a matemática do século XIX explicar alguns fatos que pareciam críticos. Um deles, era a definição de **número natural**.

Alguns números eram conhecidos desde a Antiguidade; e outros foram adicionados em épocas posteriores. Ninguém sabe quando apareceram os números *naturais*, que servem para contar: **1, 2, 3, ...**, mas deve ter sido em épocas pré-históricas⁸.

Já as *frações*, como **2/3, 1/2, 5/6...** são consideradas números que foram concebidos na matemática grega. Mas os gregos também “descobriram” os

⁸ Sobre o mistério que reinava sobre os números naturais, Leopold Kronecker (1823-1891) afirmou: “Deus fez os números naturais. O resto é obra dos homens”.

números irracionais, como a raiz quadrada de 2. Ou seja, todos os números reais *positivos* já eram conhecidos na matemática antiga. O zero e os *negativos* são acrescentados muito depois.

Finalmente, no século XIX, consegue-se uma definição rigorosa de “quase” todos os números, utilizando um processo progressivo: a partir dos naturais, definem-se os inteiros, que são os naturais ou seus negativos; usando os inteiros, definem-se as frações; os irracionais podem definir-se por métodos tirados do cálculo (limites de sequências ou outras construções semelhantes). Mas faltava algo: *a definição do próprio número natural!*

Se já sabemos o que são números inteiros, podemos definir um número racional, como o quociente de dois inteiros **a** e **b**, sendo **b** \neq 0. Todos os racionais são, dessa forma, **a/b**. Quando **a** é múltiplo de **b**, o racional é também inteiro. A partir dos racionais, podem ser definidos os reais e, com base nestes, os *complexos* (que incluem os imaginários).

Mas os naturais não podem ser definidos, usando outros números. Não há números mais simples com os quais eles podem ser construídos. No século XIX, sabia-se que os números naturais provinham da operação de *contar*, mas não se tinha uma definição matemática deles.

Entre 1870 e 1890, vários matemáticos europeus se propuseram a resolver a charada: “que são os números naturais?”. Os investigadores, no entanto, estavam cientes de que as definições não são sempre possíveis, e alguns conceitos devem ser aceitos como primitivos, como era o caso do conceito de *ponto* na geometria. Mas talvez fosse possível encontrar um conceito *ainda mais intuitivo e genérico* que o de número natural, a partir do qual o número natural pudesse ser rigorosamente definido.

Ou seja, existia um vago sentimento de que o conceito de número natural estava na fronteira entre a matemática e algo mais geral... talvez, a *lógica*. Mas uma definição de número exigia uma lógica bem mais potente que a de Boole e, obviamente, de Aristóteles. Na verdade, a primeira fundamentação rigorosa do conceito de número natural é formulada por Giuseppe Peano, utilizando-se de três conceitos primitivos e cinco axiomas.

Sabe-se desde há muito tempo que é possível pensar coisas diferentes que têm alguma propriedade em comum e colocá-las num mesmo

“aglomerado”. Os antigos chamavam esse aglomerado uma *espécie* ou um *gênero*, dependendo do “tamanho”. O mesmo nome usaram os medievais. Temos o típico exemplo: o gênero dos animais e a espécie dos racionais, que serve para definir “homem” como “animal racional”.

Também faz tempo que se sabe quando uma dessas espécies está contida em outra. Assim, *homem* está contido em *animal* e também em *racional*. Sabe-se também que a ideia de formar aglomerados e estudar quem está contido em quem é usada para decidir se um silogismo é ou não correto. Aliás, um nome elegante para esses aglomerados é **classe**. É com essa terminologia que Boole se refere a eles em sua teoria.

Esta ideia intuitiva, mas bastante concreta de classe foi definitivamente fundamentada na segunda metade do século XIX. Os aglomerados ou classes foram chamados **conjuntos**. A organização da teoria foi feita pelo matemático alemão **Georg Cantor** (1845 – 1918).

O conceito de conjunto serve de base para a definição de número natural. Portanto, fica encerrado o problema, pois os outros números são definidos com base nos naturais.

Em algumas teorias é necessário diferenciar *conjunto* de *classe*. Um conjunto é um estilo especial de classe. Mas isso é irrelevante na maioria dos casos. Pode-se, então, considerá-los sinônimos. Assim sendo, fica evidente que os conjuntos (as classes) tinham sido pesquisados por Boole para expressar conceitos.

Mas Boole não vai além da análise “externa” das classes. Ele associa um conceito (por exemplo, “ser professor”) com uma classe (a dos professores) e depois opera com os conceitos (as classes) como se fossem números. No entanto, nada se investiga sobre o *que* são os conjuntos, como se definem, como se cria uma teoria para eles. Tudo isso será feito por Cantor.

4 Algumas observações finais

A lógica, no estilo propugnado por Boole, passou a ser conhecida pelos nomes de *lógica simbólica*, *lógica matemática* e *lógica moderna*. O objetivo era diferenciá-la da lógica tradicional (antiga e medieval) que ainda se ensinava nos cursos de filosofia (e não apenas nos de história da filosofia).

A expressão “lógica simbólica” talvez seja a que melhor represente o espírito atual, pois a introdução de um simbolismo coerente e de fácil manuseio é uma inovação radical. A expressão “lógica matemática” enfatiza a inspiração matemática da lógica, mas é utilizada mais tecnicamente para referir-se à lógica como mais uma área dentro da matemática, junto à álgebra, à aritmética etc. Além disso, este rótulo, quando é aplicado a toda a lógica formal, impede que se veja o interesse dessa ciência por outras áreas não matemáticas de conhecimento. A lógica é, na prática, *mais geral* que a matemática.

A nomenclatura “Lógica moderna” é usada em lugares onde o estilo simbólico é ainda novidade. Não parece apropriado dizer que uma disciplina que possui mais de um século e meio seja tão “moderna”. Por outro lado, a expressão “moderna” faz pensar que *antes* dela, havia uma lógica não moderna bastante desenvolvida.

A investigação em lógica foi se transferindo da filosofia para a matemática a partir da década de 1920. Fora alguns poucos casos, os filósofos se cingiram a problemas chamados de “filosofia da lógica” tais como a existência de objetos lógicos, a universalidade das “leis” lógicas etc.

A partir dessa época, podem diferenciar-se dois usos diferentes da palavra “lógica”. Um é o de lógica formal e segue a tradição de Boole e se consolida com Frege e Russell. Mesmo os estudos filosóficos nesta linha estão baseados no reconhecimento dessa lógica. O outro é filosófico amplo, onde cabem quase todas as correntes: a exemplo de Husserl que escreve vários tratados sobre filosofia do conhecimento, alguns dos quais intitula com o nome de “lógica” (*Investigações Lógicas, Lógica Formal e Transcendental*). Os marxistas propõem uma lógica gerada na *dialética*; e os neo-medievalistas lutam por mostrar que toda a lógica atual já tinha sido “pressentida” por Aristóteles e São Tomás de Aquino.

O estilo de lógica que encontramos em Boole, e que viria a ser codificada por Frege, é *clássico*. Ou seja, os “princípios” que sustentavam a lógica tradicional (como a exigência de que não exista contradição), continuam a ser válidos.

Referências

- BELNA, J. P. *Cantor*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.
- BOLL, M.; REINHART, J. *A história da lógica*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- BOOLE, G. *The Mathematical Analysis of Logic: Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DA COSTA, N. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: HUCITE, 2008.
- DAGHLIAN, J. *Lógica e álgebra de Boole*. São Paulo: Atlas, 1995.
- EVES, H. *Introdução à história da matemática*. Campinas: Unicamp, 2004.
- GABBAY, D. *Handbook of the History of Logic: British Logic in the Nineteenth Century*. Volume 4. Amsterdam, 2008.
- HASENJAEGER, G. *Conceptos y problemas de la lógica moderna*. Barcelona: Editorial Labor, 1968.
- JACQUETTE, D. Boole's logic. In: GABBAY, D.; WOODS, J. (Ed.) *Handbook of the History of Logic: British Logic in the Nineteenth Century*. Volume 4. Amsterdam: Elsevier, 2008.
- LENZEN, W. Leibniz's logic. In: GABBAY, D.; WOODS, J. (Ed.) *Handbook of the History of Logic: British Logic in the Nineteenth Century*. Volume 3. Amsterdam, 2014.
- MILIES, C. P.; COELHO, S. P. *Números: uma introdução à matemática*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- SANT'ANNA, A. (Org.) *Encontros: Newton da Costa*. Rio de Janeiro: Azougue, 2011.

Artigo recebido em 10/12/2018 e aprovado para publicação em 18/12/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-6>

Como citar:

ROCHA, André Campos da. Boole e a lógica vista como álgebra das operações do pensamento. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 307-322, jul./dez. 2018. Disponível em www.revistacoletanea.com.br.

Quaerite faciem eius semper: **La “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger**

Quaerite faciem eius semper:
Joseph Ratzinger’s “Spiritual Christology”

PABLO BLANCO SARTO*

Resumen: Ratzinger propone una “cristología espiritual”, en la que se unan ontología y soteriología, teología de la cruz y de la encarnación, cristología, pneumatología y eclesiología. Para esto se requiere superar la fractura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, y defender el *homousios* y la divinidad de Jesucristo definidos en Nicea y III Constantinopla. De igual manera recuerda Ratzinger la centralidad de la figura salvífica de Cristo, en la que no solo hay que recordar su divinidad, sino su carácter único de mediador en la salvación. No es un *avatar* más de la divinidad: es el Hijo de Dios, hecho hombre “por nosotros” y “para nuestra salvación”. Jesús de Nazaret tendrá una “singularidad y unicidad irrepetible”. Solo Él puede ser el mediador y redentor. La búsqueda del rostro de Cristo culminará en la última obra teológica del actual papa emérito.

Palabras clave: Naturaleza. Persona. Unicidad. Mediación. Concilio de Calcedonia.

Abstract: Ratzinger proposes a “spiritual Christology”, in which Ontology and Soteriology, the Theology of the cross and the Theology of incarnation, Christology, Pneumatology and Ecclesiology, will be united. This requires overcoming the rupture between historical Jesus and the Christ of the faith, and defending the *homousios* and the divinity of Jesus Christ defined in Nicaea and III Constantinople. Ratzinger, similarly, reminds the centrality of the salvific figure of Christ, in which it is not only necessary to remember his divinity, but also his unique

* Pablo Blanco Sarto é doutor em Filosofia pela Pontificia Universidade da Santa Cruz (Roma) e doutor em Teologia pela Universidade de Navarra. Professor do Departamento de Teologia Sistemática da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Contato: pblanco@unav.es

character as mediation in salvation. He is not just another *avatar* of Divinity. He is the Son of God, made man "for us" and "for our salvation". Jesus of Nazareth will be attributed with "unrepeatable singularity and unicity". He alone can be the mediator and redeemer. The search for Christ's Face will culminate in the last theological work of the present pope emeritus.

Keywords: Nature. Person. Unicity. Mediation. Chalcedony Council.

En un curso de cristología impartido por el profesor Ratzinger en Tubinga en 1967¹, afirmaba que "el concepto de Cristo ha caído en una crisis de la historia" (Ibid., p. 1). En un mundo y con una ciencia dominados por el fenómeno, la pregunta sobre el Hijo de Dios resulta inoportuna y extemporánea. Es más, la cuestión de "la muerte de Dios" parece terminar de una vez por todas con el asunto. El único acercamiento a la figura de Cristo sería teológico, pues nada podemos afirmar sobre el Jesús histórico. "Mientras los hombres lo reconocen como "un gran hombre", los "discípulos" le adoran y creen en él" (Ibid.): el Jesús histórico se encuentra netamente separado del Cristo de la fe. He aquí el dilema en que nos encontramos. "La cristología es – se acaba definiendo ahí – un intento de acoger y asumir de modo cabal el *logos* de nuestro conocimiento, de nuestro sentido. La cristología es una función de la fe; se realiza de modo pleno en la fe. Contiene no solo una función crítica sobre nuestro conocimiento, sino también sobre toda nuestra existencia que se encuentra bajo el signo del Logos, que sale a nuestro encuentro" (ibid., p. 1-2)². La cristología ha de ser al mismo tiempo crítica y creyente y, de esta forma, la "cristología espiritual" de Joseph Ratzinger debe ser también entendida a la vez – como recuerda Vidal Taléns – como contemplativa y en "un sentido trinitario y pneumatológico". Ahora que va a cumplir sus noventa años, tal vez resulte interesante acercarse al núcleo y – a la vez – la síntesis de su obra teológica (2008, p. 97; 2009, p. 67-68)³.

¹ *Christologie*, 1967: se trata de unos apuntes editados a ciclostil por J. Metzner, U. Seneca, H. Wirth y H. Zacarias, de "carácter privado" y en el que no se asume responsabilidad alguna sobre "los errores y las carencias". El mencionado texto no presenta de momento gran autoridad, aunque supone una interesante rareza en el panorama bibliográfico ratzingeriano. He de agradecer al profesor Pedro Rodríguez que me haya facilitado este documento.

² Se citan ahí las fuentes de las que se sirve: K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf, 1954; J. R. Geisselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart, 1951; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I: Oxford 1975; II: London 1987; A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon*, 3 v., Würzburg, 1951-1954; J. Liebärt, *Christologie*, Freiburg, 1965; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, II/2, München, 1963.

³ Allí se afirma que es además una cristología bíblica, eclesial y litúrgica (Cf. ibid.).

1 Tesis sobre Jesús

En la conocida *Introducción al cristianismo* (1968), el profesor Ratzinger presentaba a Jesucristo como Hijo y Palabra: el Hijo hecho hombre, el Logos que se ha hecho *sarx* y que se constituye en apertura al Padre y a cada uno de nosotros⁴. Ahí se adentra entonces – dice – en el “zig-zag de la teología” entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe⁵. Además, “la fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad existencia-misión en la unión inseparable Jesús-Cristo”⁶. Se da pues una unidad entre cristología y soteriología, entre el ser y la misión de Cristo, entre ser-en-sí-mismo y el ser-para-nosotros. A su vez, propone la cruz como “punto de partida de la confesión de fe”, a confesar a Jesús como “el Cristo” y, por tanto, como “verdadero Dios y verdadero hombre”. Esto lleva consigo la identidad de amor y verdad en la persona de Jesucristo, quien es el Logos encarnado, muerto y resucitado por amor. Pero esta afirmación contiene una postura implícita: “el desarrollo cristológico del dogma afirma que la mesianidad radical de Jesús exige la filiación, y que la filiación exige la divinidad” (Ibid., p. 179). De esta forma profundizaba el profesor de Tubinga en los títulos de “El Hijo” e “Hijo de Dios” (cf. S 2,7; Ex 4,22; Jn 1,34; Hch 9,20; 1 Jn 4,15; 5,5), dejando de lado el término helenístico de “hombre divino”. De modo análogo, habrá que compatibilizar la “teología de la encarnación” con la “teología de la cruz”, la ontología con el acontecimiento pascual y la doctrina de la redención (Cf. ibid., p. 192-196)⁷.

⁴ *Introducción al cristianismo*, p. 165.

⁵ Analiza en concreto las propuestas de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906; A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1950; R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg, 1960. Sobre el tema de la combinación entre lo ontológico y lo histórico, puede verse de igual modo su obra: *La teología de la historia en san Buenaventura*, especialmente p. 63-104.

⁶ *Introducción al cristianismo*, p. 174.

⁷ Sobre la “teología de la cruz” puede verse Blanco (2006, p. 202-207). Sobre la compatibilización entre lo ontológico y lo histórico-relacional en el concepto de persona (en las doctrinas de Tomás de Aquino y Emil Brunner), puede verse Ratzinger (1962, p. 42). Sobre la importancia del pensamiento fenomenológico y personalista en Ratzinger, Krieg recuerda “die vorgefaßte Meinung vom Begriff der Person und von Jesus als der vollkommenen Person” (1980, p. 111). Según Bellandi, este personalismo parte de la doctrina de la encarnación. “L’insistenza di Ratzinger sulla dimensione personale-cristologica del credere si fonda essenzialmente sulla centralità dell’evento dell’incarnazione, che costituisce infatti il segno distintivo e paradossale dell’annuncio cristiano di tutti i tempi” (1993, p. 188). La doble naturaleza de Cristo como Dios y hombre, Logos y carne, encontraría su correlato en el concepto cristiano de persona. Puede verse también R. Tura (1974, p. 158-161); allí concluye: “L’essenza del Cristianesimo è e rimane la persona di Cristo, il Dio fatto uomo, cioè il fatto di un “Tu” vissuto in Palestina che era Dio” (Ibid., p. 160-161). Sobre este tema puede verse mi estudio: “La teología de la persona en Joseph Ratzinger” (2007, p. 353-382).

En definitiva, Ratzinger recuerda a Cristo como “el último hombre” (1 Co 15,45): “el hombre, el hombre verdadero es el que más se abre, quien no solo toca el infinito – ¡el infinito! –, sino que se hace uno con él: con Jesucristo”⁸. Después, desarrollaba en esas lecciones tubinguesas los artículos de fe cristológicos que aparecen en el símbolo de los apóstoles. Expone así la *theologia gloriae* a propósito del artículo: “concebido por obra y gracia del Espíritu santo, nació de santa María virgen”, y la doctrina mariológica en los términos del Vaticano II⁹. Añade además que “esta filiación no significa que Jesús sea Dios y hombre a partes iguales, sino que para la fe fue *completamente* Dios y *completamente* hombre. Que sea Dios no significa que se reduzca su humanidad”¹⁰. Sobre el “padeció... fue crucificado, muerto y sepultado”, recuerda Ratzinger que la cruz – y aquí se refiere a la *theologia crucis* – es “expresión de un amor radical que se nos entrega por entero” (Ibid., p. 235). Por eso la cruz será sobre todo adoración, sacrificio y acción de gracias más que la simple expiación o satisfacción que aparece en otras religiones. En cuanto al “descendió a los infiernos” realiza una “teología del sábado santo”, con la que se refiere al silencio y a la “muerte de Dios”. “La cristología pasa por la cruz, el momento en que se percibe el amor, para sumergirse en la muerte, el silencio y el oscurecimiento de Dios” (Ibid., p. 247). En fin, con el “resucitó entre los muertos”, el profesor tubingüés traía a la memoria que “el amor es más fuerte que la muerte” (Ct 8,6). “Solo el amor [humano] unido al poder divino de la vida y del amor puede fundar nuestra inmortalidad” (Ibid., p. 255).

Con lo anterior, Ratzinger pretendía defender la divinidad de Jesucristo, a la vez que afrontaba las críticas formuladas por la teología contemporánea. Esta toma de postura la llevará también a la predicación. En unos textos que proceden de la predicación y la enseñanza en distintos lugares entre los años 1972 y 1975¹¹, el teólogo Ratzinger realizaba un recorrido por el vida

⁸ *Introducción al cristianismo*, p. 198; cf. J. Vidal Taléns (2008, p. 110-111).

⁹ Tal postura aparece resumida en el artículo: P. Blanco Sarto, “María en los escritos de Joseph Ratzinger” (2008, p. 309-334).

¹⁰ *Introducción al cristianismo*, p. 229-230.

¹¹ *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, 1972; después como *El Dios de los cristianos*, 2005; contiene: “Dios” (1973), “Jesucristo” (1972 y 1975), “El Espíritu Santo” (1973). Después aparecen algunos capítulos en *El misterio pascual*, p. 73-140; sobre este texto, puede verse: J. Vidal Taléns (2008, p. 111-112).

terrena de Jesucristo. En primer lugar, comenzaba por el *descendit de coelis*, en contraposición con los intentos ideológicos que rechazan este abajamiento y que prescinden de la realidad de Dios. El “bajar” del Verbo denota una superioridad que no todos aceptan. “Quien desee entender el descenso, debe comprender primero el misterio de la altura, que aquí se expresa con la palabra ‘cielo’ ”¹². Con un amplio desarrollo bíblico, desarrolla esta teología de la encarnación y afirma que “Jesús es el *hombre* que viene de arriba. [...] Jesús, el Hijo de Dios, ha penetrado – en cuanto hombre– en medio de los animales. En la debilidad del hombre, erige él la grandeza de Dios. [...] Va hacia los animales sin convertirse en animal, sin apropiarse de sus métodos. Y es devorado. Pero vence precisamente de este modo. La que se consideró una derrota es justamente victoria del adversario: no existe solo lo animal. Existe el “amor hasta el fin” (Jn 13,1). En él se restaura al hombre” (Ibid., p. 61). La *theologia gloriae* culmina en la *theologia crucis*¹³.

La simultaneidad entre lo ontológico y el acontecimiento pascual estará siempre presente en su cristología. Así, aborda en fin el *resurrexit secundum*

¹² *El Dios de Jesucristo*, p. 57.

¹³ Tales afirmaciones bíblicas y cristológicas tendrán unas claras consecuencias espirituales: la culminación de la cristología se encuentra en el amor, la plegaria y la obediencia al Padre por parte de Jesús. “Nuestra salvación consiste en hacernos cuerpo de Cristo, como Cristo mismo: tomándonos de él a diario, y volviendo a diario a él” (Ibid., p. 64). Tras la teología de la cruz, el predicador de Ratisbona se centrará en el *et incarnatus est*: “Aquel que es la Palabra se hizo hombre y vivió entre nosotros lleno de amor y de verdad” (Jn 1,14). Procede a un nuevo acercamiento bíblico a la infancia de Jesús y al resto de la vida pública, en la que ya se dibuja la existencia de la Iglesia. La “cristología espiritual” se convierte también ahora en cristología eclesial. A propósito de la oración de Jesús, escribe Ratzinger: “es precisamente la conversación con el Padre, su retiro al monte, lo que le hace presente, y al revés: la Iglesia es al mismo tiempo objeto de conversación entre Padre e Hijo, y con esto se arraiga *teo-lógicamente*” (Ibid., 75). Aquí se encuentra la esencia de la vida pública de Jesús: en la continua relación con el Padre, la presencia entre los hombres y la cercanía a ellos. Al mismo tiempo insiste en la consustancialidad del Hijo respecto al Padre, en el *consustantialis Patri* definido en el concilio de Nicea (325). Esta afirmación dogmática presenta así evidentes consecuencias en la espiritualidad cristiana. La palabra clave de este concilio es *homousios*: Jesucristo es consustancial al Padre y, por tanto, es Dios. ¿Tiene esta afirmación vigencia y relevancia en la actualidad?, se preguntaba el teólogo Ratzinger. Intentaba además responder *piscatorie, non aristotelice*, tal como pretendieron formularlo los obispos en tiempos de Nicea (tal expresión aparece en el *Codex Enyclius*; sobre este puede verse: A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, p. 283-300). “El vocablo *homousios* – concluye – es, en el sentir de los padres nicenos, la simple traducción conceptual de la metáfora “Hijo” ” (*El Dios de Jesucristo*, p. 84).

Scripturas, siguiendo también las aportaciones de otros autores¹⁴. En primer lugar desarrolla – como suele ser habitual en él – la cuestión bíblica, exponiendo la tradición confesional (1 Co 15,3) y la narrativa aparecida en los evangelios, en torno al relato de la resurrección de Jesucristo. Esta viene a continuación de la muerte “por nuestros pecados” y “según las Escrituras”; y del “fue sepultado” (cf. 1 Co 15,3). Añade entonces el texto neotestamentario, en el que se afirma que “resucitó al tercer día según las Escrituras” y que “se apareció a Pedro y a los doce” (cf. 1 Co 15,3-5). Sin embargo, “la resurrección no se disuelve en las apariciones. Las apariciones no *son* la resurrección, sino solamente su resplandor. Primero, esta constituye un *suceso* en Jesús mismo, entre el Padre y él, por fuerza del Espíritu santo; luego, se comunica el suceso que ha ocurrido en él”¹⁵. Quien confiesa esto no está creyendo un milagro extraño, sino en el poder de Dios sobre la creación, por el que no está sujeto a la inexorable ley de la muerte. Quien confiesa esto cree que verdaderamente Cristo es el Hijo de Dios (cf. Jn 1,34; Hch 9,20; 1 Jn 4,15; 5,5) (Cf. *ibid.*, p. 94-95).

De igual manera abordará como arzobispo de Múnich y Frisinga la teología latente en la devoción al sagrado corazón de Jesús¹⁶. En primer lugar pretende superar el debate entre liturgismo y devocionalismo en torno a este modo de acercarse a la persona de Jesús¹⁷. Ahí se relacionaba la devoción al sagrado Corazón con el mismo misterio pascual. A su vez, en el texto de Jn 19,34 (“uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza, y al momento salió sangre y agua”), Ratzinger ve la unidad entre cristología, pneumatología y eclesiología: “Cristo se comunica en el Espíritu Santo, y es el Espíritu Santo quien transforma la arcilla en un cuerpo vivo, es decir, quien une a los hombres divididos en el único organismo del amor de Jesucristo”¹⁸. Así, pretenderá fundamentar esta devoción en la teología

¹⁴ Cf. L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; B. Rigaux, *Dieu là ressuscité*, Glembouly 1973; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu*, Einsiedeln 1978; H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969.

¹⁵ *El Dios de Jesucristo*, 93.

¹⁶ “Il mistero pasquale. Contenuto e fondamento profondo della devozione al sacro cuore di Gesù” (1981), p. 43-61.

¹⁷ Acude aquí a los estudios de Hugo Rahner sobre la interpretación patristica de Jn 7,37-39 y 19, 34, aparecidos en *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964.

¹⁸ *Guardare al Crocifisso*, p. 44.

de la encarnación, a la vez que considera la importancia de los sentidos y los sentimientos en la antropología cristiana, hasta llegar a un somero desarrollo en torno a la teología de la cruz¹⁹.

Sin embargo, también querrá abordar de nuevo – con más detenimiento – la cuestión cristológica en sede dogmática. Una síntesis de todos los argumentos que Ratzinger aporta se encuentra en las “reflexiones y meditaciones cristológicas” que se contienen en un pequeño libro dedicado a Alois Grillmeier (1910-1998), el conocido jesuita que dedicó gran parte de su vida a los estudios sobre la formación del dogma cristológico. Tras destacar el vínculo entre cristología y soteriología, Ratzinger presentaba y recordaba “la insoluble unidad interna entre Jesús y Cristo, y entre Iglesia e historia”²⁰. La unidad ontológica de las dos naturalezas en Cristo (la cristología inmanente, podríamos decir) está íntimamente relacionada con la salvación y la existencia de la Iglesia (la cristología económica), a la vez que se insiste en la unidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. En la misma línea de la cristología joánica, el entonces prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe presentaba la figura de Jesús en continua unión con el Padre. Después de “una lucha por una correcta interpretación de Cristo en la Iglesia”, se llegaba – según el prefecto – a tres atributos cristológicos esenciales: Cristo-Señor-Hijo (de Dios). “Llamar a Jesús “el Hijo” no implica en absoluto aplicarle el oro mítico del dogma (como se viene repitiendo a partir de Reimarus); es por el contrario la resonancia más directa con la figura histórica de Jesús. Todo el testimonio de los evangelios

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 47-54. “No cabe dudar del dolor de Cristo – continuaba –, no hay *Passio* sin *passiones*: el sufrimiento presupone la capacidad de sufrir, la fuerza de las pasiones. [...] Dios sufre porque está enamorado; el tema del Dios que sufre remite de modo inmediato al Dios que ama. La verdadera y propia superación de la idea antigua de Dios por parte de la cristiana estriba en conocer que Dios es amor” (*Ibid.*, p. 51-52. Se remite aquí a J. Moltmann, *Der gekreuztete Gott*, München, 1972; H.U. von Balthasar, “Zur einer christlichen Theologie der Hoffnung”, *Münchener Theologische Revue* 32, 1981, p. 81-102; *id.*, *Theodramatik IV (Das Endspiel)*, Einsiedeld 1983; J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1986). Ratzinger fundamenta estas afirmaciones sobre la devoción al corazón de Jesús en Os 11 y en los Padres (Cf. *Guardare al Crocifisso*, p. 54-61. Se remite aquí entre otros a los estudios de E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, y H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973). Así se acoge al augustiniano *Redeamus ad cor, et inveniamus Eum* (Cf. Conf IV,12,18), es decir, al mismo Cristo. “En el corazón de Jesús se encuentra ante nosotros el mismo centro del cristianismo. En él se dice la novedad revolucionaria de la nueva alianza. Y esto apela a nuestro corazón” (*Guardare al Crocifisso*, p. 61). Sobre este tema puede verse también: M. D. Kirby, “The Sacred Heart of Jesus in the Theology of Benedicto XVI”, p. 10.

²⁰ *Ibid.*, p. 15. Sobre la relación entre cristología dogmática y eclesial, puede verse: J. Vidal Taléns (2008, p. 100-101; 2009, p. 67-68).

concuerta a la hora de afirmar que las palabras y las acciones de Jesús procedían de la más íntima unión con el Padre²¹.

En segundo lugar, Ratzinger recuerda que Jesucristo ha muerto “rezando, amando y adorando” al Padre. “Todos [los evangelistas] están de acuerdo en que las últimas palabras de Jesús constituían una expresión de su disposición al Padre y un grito dirigido no a algo o a alguien, sino a Él: estar en diálogo con Él constituía su más íntima esencia” (Ibid., p. 23). Por eso Ratzinger añadía una tercera tesis cristológica, en la que se unen la fe y la adoración al mismo tiempo: “Puesto que la oración es el centro de la persona de Jesús, podemos conocerlo y comprenderlo solo si participamos de su oración” (Ibid.). No podremos por tanto encontrar a Jesucristo sin la oración, sin introducirnos en ese diálogo continuo del Hijo con el Padre. A lo que se añade una cuarta tesis, por la que llegamos de Cristo a la Iglesia: “La comunión con la oración de Jesús incluye la comunión con los hermanos” (Ibid. p. 25). Por eso la Iglesia es el “cuerpo de Cristo”, y todo lo que está presente en la memoria y el conocimiento de Cristo se contiene en la misma Iglesia, “pues en ella vive y está presente Cristo”. Jesús enseñó a sus discípulos a decir “Padre nuestro”, no simplemente “Padre mío” (Cf. Ibid, p. 25-26). Por eso el fin de la relación del cristiano con Cristo es no solo la comunión con Él, sino también con el Padre “que está en los cielos” (cf. Mt 5,16; 5,45.48; 6,1.14.26; 7,11; 10,32 et al.), y esta doble comunión es la que crea el “nosotros eclesial”²².

²¹ *Guardare al Crocifisso*, p. 17.

²² Cf. *ibid.*, p. 28-29. Junto a esto, clamaba una vez más el prefecto Ratzinger por la unidad de la cristología con la soteriología, de la cristología bíblica con la dogmática, de “teología de la encarnación y teología de la cruz, de la “cristología descendente” y la “ascendente” (Ibid., p. 30). Sobre la importancia de la cristología bíblica en el desarrollo teológico de Ratzinger, así como la mutua implicación entre exégesis y dogmática, puede verse: J. Vidal Taléns (2008, p. 101-102). Así, lo afirmado en la Escritura sobre Cristo no es otra cosa que la formulación del “Hijo consustancial” de los primeros concilios: el lenguaje bíblico se identifica con el filosófico en cuanto a los contenidos. “Esto quiere decir que el término filosófico “consustancial” no añade nada al Nuevo Testamento, sino que constituye el punto culminante de su testimonio y la defensa de su literalidad contra todo alegorismo. Esto quiere decir que la palabra de Dios no nos engaña. Jesús no es tan solo llamado Hijo de Dios: lo es” (*Guardare il Crocifisso*, p. 33). Así, el teólogo Ratzinger reivindicaba la fórmula neocalcedoniana, formulada en el tercer concilio de Constantinopla (680-681), por la unidad entre cristología bíblica y dogmática, y entre teología y vida. “Este [concilio] enseña, por una parte, que la unión entre Dios y hombre en Cristo no contiene limitación o amputación de la naturaleza humana. Si Dios se une a la criatura, al hombre, ni lo hiere ni lo disminuye; lo lleva más bien a plenitud. Ni siquiera queda, por otra parte (lo cual no tiene menor importancia) ningún tipo de dualismo o paralelismo entre las dos naturalezas, sino que considera necesario a lo largo de la historia defender la libertad humana de Jesús” (Ibid., p. 35). En la nota 19, Ratzinger analiza la postura de Wolfhart Pannenberg, cuya afirmación sobre la divinidad de Jesucristo se encuentra en la misma línea que el tercer concilio de Constantinopla – a pesar de la postura antineocalcedoniana del teólogo luterano –, mientras a la vez suscribe la postura duetelista presentada por K. Rahner: Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, p. 351; K. Rahner, “Chalkedon – Ende oder Anfang?”, A. Grillmeier – H. Bach, *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, 1954, p. 13).

Además, la voluntad divina no anula ni absorbe la voluntad humana de Jesús, con lo que la libertad humana de Cristo sigue siendo plena. “La voluntad humana de Jesús encuentra su lugar en la voluntad del Hijo. Obrando de este modo, recibe la identidad, es decir, la subordinación completa del yo al tú, la autodonación y la entrega del yo al tú: esta es la esencia del que es pura relación y acto puro”²³. En la medida que el cristiano identifica su libertad con la de Cristo, alcanza su propia liberación, es decir, lo salva, lo diviniza, lo hace Dios. Esto es lo que se desprende al leer la Escritura. Por otra parte, Ratzinger se opone a la ideologización de la imagen de Jesús, como consecuencia de no haber hecho un análisis crítico de los presupuestos metodológicos que preceden a la misma lectura de los textos bíblicos. Por eso repropone una lectura de las fuentes bíblicas sin prejuicios ni preconcepciones. Así, revisa la “hermenéutica de la fe”, pues es “la única capaz de mantener toda el testimonio de las fuentes”, y es la única con capacidad para “trascender la diversidad de culturas, épocas y pueblos”²⁴. “En la unidad de la persona de Jesús –continuaba–, que une a Dios con el hombre, se fundamenta la unión entre Dios y el mundo, a cuyo servicio ha de estar la teología.” Pero esta síntesis solo se puede acabar – insiste de nuevo – por medio de la oración: “la cristología nace solo de la oración, y de ningún otro lugar” (Ibid., p. 41). He aquí también por qué llama a su cristología “espiritual”.

2 La centralidad de Cristo

En los años setenta y ochenta del siglo XX, las teologías de la liberación presentaban a un Jesús tan solo humano y en clave política, que en el fondo venía a ser deudor de los desarrollos cristológicos ya vistos. Después, la irrupción de la teología de las religiones y del “pluralismo religioso” tendía de nuevo a eclipsar la importancia de la figura de Cristo como único redentor. En 1989 el prefecto Ratzinger volvía a presentar un resumen sobre la situación de la cristología en aquel entonces en un curso de verano en El Escorial (España), titulado después como *Jesucristo, hoy*²⁵. En esa conferencia recordaba que Cristo es

²³ *Guardare al Crocifisso*, p. 37. Remite aquí al estudio de A. Miralles, “Precisiones terminológicas en torno al misterio de Cristo sugeridas por la lectura de los concilios I y III de Constantinopla”, L. F. Mateo-Seco (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona, 1982, p. 597-606.

²⁴ *Guardare al Crocifisso*, 40.

²⁵ “Jesucristo hoy”, en *Un canto nuevo para el Señor*, p. 11-39.

hombre de verdad, pero que también es Dios, tal vez para completar la figura del Cristo libertador de la teología de la liberación: "la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de Nuestro Señor" (Ibid. p. 19). Se trataría de una nueva versión de nestorianismo o arrianismo, pues "se ha generalizado la opinión – continuaba – de que solo podemos seguir a Jesús hombre, no al Hijo de Dios" (Ibid., p. 12). Ratzinger reivindicaba una vez más los concilios segundo de Nicea y tercero de Constantinopla²⁶, y proponía allí a Jesucristo – el Hijo de Dios hecho hombre – como el único mediador y salvador de los hombres.

Junto a esta necesidad de reconocer las dos naturalezas de Cristo, Ratzinger desarrollaba a su vez la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe según la sentencia neotestamentaria: "Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre" (Hb 13, 8)²⁷. La perennidad y la continuidad salvífica de la persona de Cristo apuntan hacia su divinidad. Por el contrario, "el que solo quiere ver a Cristo en el ayer, no lo encuentra; y el que solo quiere tenerlo hoy tampoco lo encuentra. Él es desde el principio el que fue, es y vendrá. [...] Si renunciamos a participar en una existencia que se dilata en esas dimensiones, no podemos comprender a Jesús"²⁸. Y comprender a Jesucristo – continuaba – supone verlo como "camino, verdad y vida" (Jn 14, 6)²⁹. Será esta la sentencia fundamental del Cristo joánico que el teólogo alemán glosa del siguiente modo: "El que tenga sed, que venga: Jesús sigue siendo hoy la fuente inagotable de agua viva. Nos basta llegar y beber para que la frase siguiente valga también para nosotros: "Si alguien cree en mí, de su seno manarán ríos de agua viva" (Jn 7,38). La vida, la verdadera vida, no puede simplemente "tomar", recibir. Nos introduce en la dinámica del dar: en la dinámica de Cristo, que es la vida. Beber del agua viva de la roca significa aceptar el misterio salvador del agua y de la sangre. Es la antítesis radical a esa ansia que empuja hacia la droga. Es aceptar el amor, y es acceder a la verdad. Y eso es precisamente la vida" (Ibid. p. 39).

²⁶ Remite aquí a H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Freiburg, 1941; C. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhausen, 1984.

²⁷ Cf. *Un canto nuevo para el Señor*, p. 19-23.

²⁸ Ibid., p. 20. Sobre la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe según Ratzinger, puede verse: J. Vidal Taléns, "Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger", p. 105-110; ahí reivindica una "hermenéutica creyente y cristológica" (Ibid., p. 110).

²⁹ Cf. *Un canto nuevo para el Señor*, p. 23-39.

¿Y por qué se cree en Jesús pero no en Cristo o en su Iglesia?, sería la siguiente cuestión que abordaba Ratzinger en 1992³⁰. No solo se trata del problema “Cristo sí, Iglesia no”, sino también “Jesús sí, Cristo (o Hijo de Dios) no”. La verdadera crisis se encuentra en la cristología, no en la eclesiología. Aparece así un Jesús meramente antropológico y profundamente desmitificado. “Digámoslo con claridad: el hombre de hoy no entiende ya la doctrina cristiana de la redención. No encuentra nada parecido en su propia experiencia vital. No puede imaginar nada detrás de términos como expiación, sustitución y satisfacción. Lo designado con la palabra Cristo (Mesías) no aparece en su vida y resulta una fórmula vacía. La confesión de Jesús como Cristo cae por tierra” (Ibid., p. 3). Entonces triunfan las interpretaciones sobre Jesús de tipo sentimental, psicológico o puramente político. La consecuencia es clara: “La figura de Cristo debe presentarse en toda su altura y profundidad. No podemos conformarnos con un Jesús a la moda: por Jesucristo conocemos a Dios y por Dios conocemos a Jesucristo, y solo así nos conocemos a nosotros mismos y encontramos la respuesta sobre el sentido y la felicidad definitiva y permanente del ser humano” (Ibid. p. 47-48).

En este sentido resulta significativo que el cardenal Ratzinger firmara una presentación de un texto anterior de la Congregación para la doctrina de la fe, titulado *El misterio del Hijo de Dios*, en el vigésimo aniversario de su publicación³¹. “La figura y la obra de Jesucristo – comenzaba diciendo –, y su relación con el misterio de Dios, tienen una centralidad objetiva y fundamental, y poseen una riqueza inagotable para la fe cristiana y para la reflexión teológica de cualquier época”³². En primer lugar, el prefecto situaba la declaración en el contexto teológico del momento. Ahí se reseñaba “un protagonismo y desarrollo notable” de la cristología, en la que se intentaba conjugar el renovado interés por la historia y la antropología. Más que un enfoque meramente ontológico, se pretendía destacar la dimensión histórico-salvífica en la que se subrayaba la acción redentora de Cristo y de su muerte. Se procedía además a considerar “la figura concreta de Jesús de Nazaret” (Cf. *ibid.*, p. 16).

³⁰ “Christ und die Kirche”, en *Un canto nuevo para el Señor*, p. 41-48.

³¹ *Mysterium Filii Dei* (21.2.1972): AAS 64 (1972) 237-241. Texto en castellano: “El misterio del Hijo de Dios. Declaración para salvaguardia de la fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la encarnación y de la santísima Trinidad”, *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, p. 39-45. Además del texto de Ratzinger, aparecen también comentarios de Jean Galot, Umberto Betti y Charles Boyer, así como un prólogo del cardenal Antonio Cañizares.

³² “Introducción a la declaración *Mysterium Filii Dei*”, *Ibid.*, p. 15.

De esta forma, se aprovechaba este subrayado del dato histórico-salvífico y de la concepción soteriológica de la figura y las acciones de Jesucristo, para negar las afirmaciones de tipo ontológico contenidas en los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381) y Calcedonia (451)³³.

En concreto, recordaba Ratzinger que los conceptos de "persona", "naturaleza" y "preexistencia" siguen teniendo vigencia en la actualidad y que, por lo tanto, no se puede afirmar sin más que Jesucristo es una "persona humana" para subrayar su humanidad, ni reducir su divinidad a mera autoconciencia o autopresencia³⁴. La renovación del lenguaje teológico nos podría llevar así a vaciar de contenido la realidad del dogma. "Así – seguía diciendo – se problematizaba aquello de que, en el pensamiento cristiano tradicional, constituía el punto de partida, es decir, la existencia del Verbo eterno, verdaderamente Dios como el Padre, que asume la naturaleza humana en la unión hipostática" (Ibid.). En esta situación, intervienen por tanto no solo una mayor fidelidad a la perspectiva bíblica o una mayor sensibilidad antropológica, sino también la influencia de varias escuelas filosóficas (fenomenología, existencialismo, hermenéutica, estructuralismo). Tal "contexto problemático" podría llevar así a rechazar también las nociones de "hipóstasis" o "naturaleza divina". De esta forma, la declaración se proponía "precisar y recordar los puntos irrevocables de la profesión de fe cristológica de la Iglesia"³⁵, sin renunciar a la renovación propia del lenguaje teológico, tal como pretenden todas las ciencias.

³³ Cf. *ibid.*, p. 17. Sobre este tema, la Pontificia Comisión Bíblica había publicado *De Sacra Scriptura et christologia*, Città del Vaticano, 1984. No hemos encontrado ninguna presentación del cardenal Ratzinger a este documento. También puede verse, en lo que se refiere a la unidad entre cristología y soteriología en Ratzinger: J. Vidal Taléns, 2008, p. 102-104.

³⁴ Cf. "Introducción a la declaración *Mysterium Filii Dei*", p. 18.

³⁵ *Ibid.*, p. 19. Por un lado, seguía diciendo el prefecto, pretende evitar la separación entre Trinidad, cristología y antropología, mientras por otro se desea mantener unidas la "cristología ontológica" con la "funcional", la supuestamente helénica con la bíblica (Cf. *ibid.*, p. 23-24). Además, el texto mantiene la vigencia de los conceptos de "naturaleza" y "persona". "La noción de *persona* – recordaba Ratzinger – es definida más en términos psicológicos o fenomenológicos, olvidando el aspecto propiamente ontológico" (Cf. *ibid.*, p. 25). Junto a esto, se da también una reducción del discurso teológico al meramente cristológico, el deslizamiento de la cristología en la antropología, y la puesta en duda de la profesión de fe calcedonense. La cuestión común a todas estas propuestas sería no ver a Cristo como el "punto ideal" de encuentro entre Dios y un hombre, sino verlo como "determinante" para la historia y la experiencia humanas. Jesús de Nazaret tiene una personalidad absolutamente única: "esta singularidad y unicidad irrepetible es propia de un ser histórico, contingente, particular" (*Ibid.*, p. 26). Por eso se ha de recordar la preexistencia del Hijo eterno, evitar la reducción de lo ontológico a la mera funcionalidad de la praxis y recordar la doctrina de las dos naturalezas en la única persona divina de Jesucristo, y por tanto la "singularidad del acontecimiento Cristo". Él no es "un hombre más", sino "la Verdad absoluta de la historia" (cf. *Ibid.*, p. 27-35). Puede verse también: P. Blanco Sarto (2007, p. 353-382).

En 1993 el prefecto Ratzinger pronunció una significativa conferencia en Hong Kong titulada *Cristo, la fe y el reto de las culturas*, ante los obispos responsables de las comisiones doctrinales de las conferencias episcopales asiáticas, en un contexto que se podía asociar al de la teología de las religiones y, sobre todo, al del “pluralismo religioso”. Ratzinger volvía a hacer mención ahí de la centralidad salvífica de Jesucristo³⁶. “Mi intención es considerar el derecho y la capacidad de la fe cristiana para comunicarse a otras culturas, para asimilarlas y para difundirse en medio de ellas”, declaraba (Ibid., p. 59). No se puede identificar a Cristo y al cristianismo con una determinada cultura, sino – por su misma voluntad salvífica – con todas ellas a la vez. Hablaba entonces el prefecto de que – al igual que las personas – toda verdadera cultura busca la verdad. Si se anula la verdad, todas las culturas (incluidas las cristianas) se sitúan en el mismo plano, y se cae por tanto en “el problema más grave de nuestros días”: el relativismo cultural. Este “dogma del relativismo” ha afectado de modo indudable a la misión y a los misioneros. La ideología occidental del relativismo religioso podría así aliarse con el sincretismo propio de las religiones orientales no cristianas, en las que cualquier divinidad – real o imaginaria – sería de por sí salvífica. Si renunciamos a Cristo como único salvador, “lo que queda después sería una selección de textos bíblicos, pero no la fe de la Biblia. [...] Sin esta opción fundamental [de anunciar a Cristo], no hay cristianismo” (Ibid., p. 73).

Cuatro años después y con motivo de la preparación del jubileo del año 2000³⁷, el cardenal Ratzinger recordaba una idea contenida en los documentos conciliares. “La revelación no está formada por una serie de afirmaciones, puesto que ella [la revelación] es Cristo mismo: Él es el Logos, la Palabra que abarca todo, en la que Dios se expresa a sí mismo, y al que por eso llamamos Hijo de Dios” (Ibid., p. 79). De esta forma Ratzinger recuerda la doctrina conciliar de Cristo como centro de la revelación, y recurre de nuevo al “logocentrismo” de Juan (1,1), inseparable del Espíritu (16,12-13), de forma que descubrimos la Palabra en las palabras. “En Cristo, Dios nos ha dado a su Hijo, se ha dado a sí mismo, nos ha dado toda su Palabra: más

³⁶ “Der christliche Glaube von der Herausforderung der Kulturen”, 1993, p. 9-26; después en *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, 2003a, p. 59ss.

³⁷ “Guardare Christo”, *Osservatore Romano* (7.3.1997) 6ss.; después en *Caminos de Jesucristo*, p. 77-98.

no podía darnos" (Ibid., p. 80). Tras remitirse al relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4,-11), el prefecto recordaba que la salvación que nos trae Jesucristo no es política o intramundana. "Jesús establece el primado de Dios y define el mundo como su reino, como el reino de Dios" (Ibid., p. 95). Dios es lo único absoluto, que se hace presente en la persona de Cristo. Por eso, la unión con Dios pasa de modo necesario por Jesucristo, por "la comunión de pensamiento y voluntad con Él, [por] confiar en Él, encomendarse a Él, seguir sus caminos"³⁸.

Tras la caída de las ideologías, existía el riesgo del nihilismo y el relativismo, a pesar de que las religiones corrían también a cubrir ese vacío. Cabe aquí el riesgo de otro relativismo más sutil: el religioso. La presión de las demás religiones confirma a nuestro teólogo en la necesidad de anunciar a Cristo, evitando todo relativismo: "el encuentro entre las religiones no puede darse con una renuncia a la verdad, sino con su profundización. El escepticismo no une, ni tampoco el pragmatismo. Estas dos posiciones lo único que hacen es abrir la puerta a las ideologías que, después, se presentan todavía más seguras de sí mismas" (Ibid., p. 71). Si es necesario buscar en el otro siempre lo positivo y si, por tanto, también el otro ha de ser para nosotros una ayuda en la búsqueda de la verdad, no puede ni debe faltar sin embargo el elemento crítico. "La religión [no cristiana] custodia la preciosa perla de la verdad, pero al mismo tiempo la oculta, y está siempre bajo el riesgo de perder su propia naturaleza. La religión puede enfermar y convertirse en un

³⁸ Ibid., p. 97. Ese mismo cristocentrismo que apreciábamos en los escritos de Barth, Guardini y de otros autores del periodo de entreguerras, y que sirvió de columna vertebral a los textos del Concilio Vaticano II, seguirá apareciendo en los trabajos de Ratzinger de los últimos años. El motivo parece claro, dado el desarrollo actual del llamado "pluralismo religioso". "Ratzinger lo ha comparado con la teología de la liberación de nuestros días – afirmaba uno de sus biógrafos –, y la comparación es acertada. Ambos movimientos reflejan la "irrupción" del Tercer Mundo en la conciencia católica" (ALLEN, 2000, p. 235). Nombres como Hick y Balasuriya o Dupuis ocupan lugares importantes en las bibliotecas de teología (Cf. ibid., p. 241-250). Ratzinger lo explicaba del siguiente modo: "Los cambios históricos que se han verificado desde el año 1989 [con la caída del Muro de Berlín] han llevado también a un cambio de temas dentro de la teología. La teología de la liberación, entendida políticamente, había proporcionado a los problemas de la redención y de la esperanza del mundo – olvidados desde hacía tiempo – una forma nueva, precisamente política, atribuyendo así a la política una misión que no podía asumir. [...] Este contexto diferente [en que nos encontramos ahora] supone el diálogo entre las religiones del mundo, que con el desarrollo del encuentro y del entrelazamiento de culturas se ha convertido en una necesidad interna" (*La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, p. 5).

fenómeno destructivo” (Ibid., p. 72). Como consecuencia de todo lo anterior, el diálogo debe ir siempre acompañado del anuncio de Cristo como salvador del mundo. “El diálogo [del cristianismo con otras religiones] no es una diversión sin un fin claro, sino que se dirige a la persuasión, al descubrimiento de la verdad, pues de otro modo carece de valor. [...] En este sentido, en el diálogo interreligioso debería darse lo que Nicolás de Cusa expresó como un deseo y una esperanza en su visión de la asamblea celestial: el diálogo entre las religiones debería convertirse siempre en la escucha del Verbo, que nos señala la unidad en medio de nuestras divisiones y contradicciones” (Ibid., p. 73-74).

En esos años, tal reivindicación será una constante en los escritos y palabras del prefecto Ratzinger. En torno a la declaración *Dominus Iesus* (2000)³⁹, el prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe abordaba una vez más este tema⁴⁰. Ahí recordaba el acto de fe de Pedro (“Tú eres el Mesías”: Mc 8,29), a la vez que pasa revista a la idea de Jesús que aparece en el siglo pasado (Harnack y Jaspers, Bultmann y Moltmann, entre otros), en las que se separa el Jesús histórico del Cristo de la fe. Además, si se parte de un presupuesto positivista, solo puede haber experiencias subjetivas, nunca una revelación en cuanto tal. “Se dan luces, pero no la Luz; palabras, pero no la Palabra. En esta situación es inevitable el relativismo religioso. Entonces se le puede conceder – como sucede también fuera del cristianismo – que Jesús es una persona de grandes experiencias religiosas, un iluminado y un iluminador”⁴¹ como tantos otros. Pero solo Dios es Dios, y solo se ha encarnado en Cristo Jesús. Solo Él es Luz de Luz. “Solo Él puede decir: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”; todos los demás nos pueden mostrar partes del camino, pero no son el camino. Pero sobre todo, [solo] en Jesucristo están unidos Dios y el hombre, el Infinito y lo finito, el Creador y la criatura. El hombre ha encontrado sitio en Dios. Solo Él mismo puede traspasar la distancia infinita entre el Creador y la

³⁹ Sobre el ambiente que rodeaba esta declaración, puede verse: L. Rodríguez Duplá, “El contexto filosófico y cultural de la declaración *Dominus Iesus*”, p. 469-486.

⁴⁰ “Die Einzigkeit und Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche”; después en *Unterwegs zu Jesus Christus*, 2003, p. 55-78; tr. esp.: “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, 2003, p. 4-10.

⁴¹ “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, p. 6.

criatura. Solamente Él que es hombre y es Dios, es el puente existencial entre el uno y el otro"⁴².

De esta forma, la misión actual de los cristianos resulta pues clara, tal como relataba en una anécdota de 1978. "No hace mucho tiempo, recibí la visita de dos obispos sudamericanos, con quienes hablé tanto de proyectos sociales como de sus experiencias y fatigas personales. Me hablaron de la intensa campaña de propaganda desarrollada en aquel país tradicionalmente católico por las cien confesiones cristianas reformadas [allí presentes], que estaban cambiando el panorama religioso de aquella nación. La conversación derivó hacia una curiosa anécdota que ellos consideraban sintomática y que les llevó a hacer examen de conciencia sobre el rumbo que había tomado la Iglesia en Sudamérica desde finales del concilio. Me contaron que unos delegados de una aldea visitaron al obispo, para comunicarle que se habían pasado a una comunidad evangélica. Aprovecharon la ocasión para agradecerle todos sus esfuerzos sociales, todas esas cosas tan bonitas que habían hecho por ellos en

⁴² Ibid., p. 8. Solo Él puede ser el mediador y redentor. Ahora bien, surge entonces una duda, tal como oímos en todo momento en la actualidad. ¿No supone un acto de arrogancia creer que se posee la verdad, cuando tan solo se puede estar buscándola eternamente? Ratzinger da entonces la vuelta a la pregunta: "¿No es arrogancia decir que Dios no nos puede dar el regalo de la verdad? ¿No es despreciar a Dios decir que hemos nacido ciegos y que la verdad no es cosa nuestra?" (Ibid., p. 8). La misión y el anuncio de Cristo es una consecuencia inevitable, un gozoso privilegio, no exento de consecuencias. "El hablar de Jesús como salvador único y universal no supone de ninguna manera desprecio hacia las demás religiones, aunque sí se opone decididamente a la incapacidad de conocer la verdad y de admitir la cómoda estadística del dejar-todo-como-estaba" (Ibid., p. 10). El cristianismo tiene también un inevitable poder transformador: eleva y purifica todas las culturas, interpela a las demás religiones. El cristianismo se declara asimismo como la religión del *logos* y del *agape*, de la verdad y el amor, esto es, del mismo Logos divino encarnado por amor, como venimos diciendo.

Esto trae consigo la necesaria coda eclesiológica, consecuencia no solo de las enseñanzas del Vaticano II, sino sobre todo de la unidad existente entre Cristo y la Iglesia. Cuando se publicó la declaración *Dominus Iesus*, se despertó una encendida polémica con algunas comunidades protestantes, por un presunto exclusivismo y el eclesiocentrismo que se arrogaba la Iglesia católica. "Es verdad que la Congregación de la doctrina de la fe ha sido censurada muchas veces con vehemencia por haber añadido a la defensa de la unicidad de Jesucristo una segunda parte eclesiológica. Han visto en esto un estorbo ecuménico, e incluso un "accidente de trabajo". Pero el que habla de Jesucristo como salvador de todos, también para todos los tiempos, no puede ocultar que Cristo está – y cómo está – siempre presente y que no se ha detenido en el pasado. Y esta presencia cristológica se denomina Iglesia" (ibid.). Jesús sí, pero Cristo e Iglesia también, por tanto, puesto que la misma Iglesia ha sido definida por la Escritura como el cuerpo de Cristo (Cf. 1 Co 6,15; 10,16; Ef 1,23; 4,16). Esta prolongación de la cristología como eclesiológica supone para Ratzinger una instancia irrenunciable.

todos esos años y que sabían apreciar. “Pero además necesitamos – añadieron – una religión, y por eso nos hemos hecho protestantes”⁴³. Necesitaban también que les anunciaran a Cristo crucificado y resucitado.

3 “Buscar su rostro”

En la lección inaugural pronunciada en 1959 con ocasión de la obtención de la cátedra de Bonn, el joven profesor se refería a la distinción pascaliana entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Tras abordar las relaciones entre fe y razón en Tomás de Aquino, el nuevo catedrático recordaba la dimensión personal del concepto de Dios (“Dios es persona, un yo que sale al encuentro del tú”), a veces olvidado – según decía – por “los apologetas y los padres del Dios filosófico”. Con lo que proponía al final el augustiniano *quaerite faciem eius semper*⁴⁴, para encontrar el necesario equilibrio entre un enfoque personalista y una fundamentación ontológica de la antropología y de la misma gnoseología. Más adelante Ratzinger llegará – en un viejo escrito sobre exégesis de 1965, publicado con otro de Karl Rahner – a una serie de conclusiones teóricas y allí proponía, en primer lugar, a Cristo como centro de la revelación: “La realidad que acontece en la revelación cristiana – decía – no es otra, ni otro, que el Cristo mismo. Es él, en sentido propio, la revelación”⁴⁵. Cristo va a ser la clave hermenéutica de toda la Escritura, y leer la Biblia será sobre todo “mirar a Cristo”⁴⁶.

Este cristocentrismo será – como hemos visto – una constante en el pensamiento y lógicamente en la “cristología espiritual” de Joseph Ratzinger. En 2001, el cardenal Ratzinger pronunció una ponencia titulada *El rostro de Cristo en las sagradas Escrituras*⁴⁷. Como el mismo título indica, se trata de un recorrido exegético a la búsqueda del verdadero rostro del Dios encarnado, pues – tal como dijo Jesús a Felipe – “quien me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14,9).

⁴³ *Teoría de los principios teológicos*, p. 157.

⁴⁴ Cf. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 41-42.

⁴⁵ K. Rahner-J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, p. 42.

⁴⁶ Un buen ejemplo de esta lectura cristológica – en este caso, del Sermón de la Montaña – se encuentra en: *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, 1990c, p. 60-68; puede verse también *Dios y el mundo*, p. 144-145; “Relaciones entre el antiguo y el nuevo testamento”, p. 11-12.

⁴⁷ “Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9). Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift”, p. 21-35.

En el fondo, esta afirmación supone respuesta a la petición de los griegos al mismo Felipe: “queremos ver a Jesús” (12,20). “La respuesta de Jesús – continuaba Ratzinger– trasciende ese momento y se adentra en el futuro: sí, los griegos me verán y no solo estos que han venido con Felipe, sino todos los griegos. Estos verán pero no solo por medio de mi existencia terrena, histórica, “según la carne” (cf. 2 Co 5,16); estos me verán según la pasión” (Ibid., p. 22). En definitiva, la búsqueda del rostro de Cristo consiste en “mirar al que traspasaron” (Jn 19,37; cf. Zc 12,10). La *theologia crucis* vuelve así a ocupar el centro de la cristología ratzingeriana, sin renunciar a otras dimensiones del misterio del Dios encarnado⁴⁸.

A la doctrina de la filiación divina, se une un hecho diferencial con otras religiones, en las que existen dioses que son personas pero no Dios. Aquí volverá a aflorar el conocido personalismo de Joseph Ratzinger (Cf. BLANCO SARTO, 2007, p. 353-358), a la vez que lo relaciona con la teología del icono, y culmina y cierra toda la argumentación con el misterio pascual de Jesucristo. “La novedad de la religión bíblica consiste en que el mismo ser originario – el Dios verdadero –, en el que no puede existir imagen alguna, que no puede tener rostro ni nombre, es una persona. La salvación no consiste en disolverse en el anonimato, sino en “llenarse de su rostro”, que nos será concedido en la resurrección (*im Erwachen*). El cristiano va al encuentro de esta resurrección, de este llenarse, mirando al crucifijo, contemplando a Jesucristo”⁴⁹. Con todo este desarrollo conclusivo, el teólogo Joseph Ratzinger había conseguido unir exégesis, cristología, arte y espiritualidad, y de esta forma el teólogo alemán seguirá adelante esta continua “búsqueda del rostro de Cristo” en otros escritos.

⁴⁸ Tras una primera introducción sobre todo en el Nuevo Testamento, dirige la mirada a la teología del rostro de Dios en el Antiguo Testamento, para encontrar toda la profundidad de los textos neotestamentarios, a la vez que recuerda la unidad entre ambos testamentos. El rostro en la Biblia (*pânim*) – sigue diciendo – es signo de personalidad y de relación con los demás, por lo que los griegos lo tradujeron por *prosopon*, es decir, persona (Cf. *ibid.*, p. 24-25). El “contemplar el rostro de Yahveh” se puede encontrar en los salmos (4,7b; 17; 24; 24,6; 80,4.8.20; 90,8) y otros textos veterotestamentarios (Dt 31,11; Ex 32-34). En este último “el Señor hablaba con Moisés, cara a cara, como si fuera un amigo” (33,11; cf. Dt 34,10), lo cual expresa una cercanía inusitada con la divinidad. A esto añade Ratzinger una lectura cristológica: Cristo se veía “cara a cara con el Padre – más que como un profeta o un amigo – como un Hijo. Él podía ver el rostro de Dios, y su rostro se hizo visible a nosotros para la gloria de Dios (2 Co 4,6). A partir de ese momento, la búsqueda del rostro de Dios se convierte en algo más concreto: consiste en el encuentro con Cristo, en la amistad con él, que ya no nos llama siervos, sino amigos (Jn 15,15)” (Ibid., p. 31).

⁴⁹ “Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9). Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift”, p. 35.

En efecto, con el tiempo, el mismo Joseph Ratzinger se atreverá a hacer una prueba y a presentar su propia propuesta exegética – histórica, eclesial y cristológica – por medio de su último libro sobre Jesús de Nazaret. Precisamente en un momento en el que el conocimiento histórico parece separado de aquel en que creemos (el Cristo de la fe no tiene nada que ver con el Jesús histórico), el ya papa Benedicto XVI nos invitaba a dirigir de nuevo nuestra mirada crítica y creyente – con fe e inteligencia – hacia Jesús. “Solo quien conoce y ama a Jesucristo – había afirmado ya como romano pontífice – puede introducir a sus hermanos en una relación vital con él. Impulsado precisamente por esta necesidad, pensé: sería útil escribir un libro que ayude a conocer a Jesucristo”⁵⁰.

Con *Jesús de Nazaret* (2007)⁵¹, el papa teólogo concluía – según sus mismas palabras – “un largo camino interior”: “mi búsqueda personal del rostro del Señor”⁵². Se trataría de una teología de los misterios de la vida de Jesús, actualizada exegéticamente, por lo que se alcanzaría una completa interpretación de la fe cristológica (Cf. MARSCHLER, p. 90-100). “Siguiendo el estilo de los libros sobre Jesús – es un *Jesus-Buch* – respira todo él “cristología”, sin ser un tratado al uso”, resume Vidal (2008, p. 112)⁵³. Por su parte, González de Cardedal añadía que se trata de “un libro testimonio y un libro testamento” (2008, p. 85). No consiste en un libro de exégesis, sino que es sobre todo un libro de teología. Su método es el clásico de la teología: partir de la sagrada Escritura en la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, teniendo en cuenta las interpretaciones que han ido dando a lo largo de los siglos la liturgia, los padres de la Iglesia y los teólogos, para unir a ellos la lectura que la exégesis por un lado y la fe por otro nos ofrecen hoy (Cf. *ibid.*, p. 105). De esta forma confluirían en esta nueva obra distintos puntos de vista, en el que sin embargo dominaba la mirada desde arriba y desde dentro, propia de un creyente y un teólogo.

En esta obra Benedicto XVI volverá a abordar de modo decidido la cuestión histórica. La crítica que se formulaba en esas páginas se podía dirigir a

⁵⁰ “Discurso a la asamblea diocesana de Roma” (11.6.2007).

⁵¹ Edición original: *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung I*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2007; utilizamos aquí la traducción al italiano: *Gesù di Nazaret*, 2007.

⁵² Cf. *Gesù di Nazaret*, p. 20.

⁵³ Puede verse también: Thomas Söding (Hg.), 2007a; *id.*, 2007b; H. Hoping, “Der Anfänge der Christologie im Leben Jesu”, p. 113-123. Para la situación en el contexto biográfico, puede verse: J. Martínez Gordo (2007, p. 341-378); O. González de Cardedal (2008); J. Chapa (2008, p. 257-264).

algunos sectores del mundo exegético contemporáneo, en los que la imagen sobre Jesús ofrecida es la de un personaje del pasado, que tiene muy poco que decir al mundo actual. Lo poco que es posible afirmar de él – según estos métodos – nos lo revela como un hombre de hace dos mil años que no fue más que un profeta apocalíptico, un rabino piadoso, un filósofo itinerante o un revolucionario utópico, por mencionar tan solo algunas de las distintas propuestas ya aparecidas (Cf. *ibid.*, p. 91-100). El Jesús histórico habla también al presente, sostiene por el contrario Ratzinger: “Jesucristo hoy y siempre” (Hb 13,8), repite. “Como en el siglo XIX – recuerda Chapa –, el Jesús de estos eruditos estudios históricos no hace más que reflejar la visión del mundo y del hombre que tienen sus autores. Benedicto XVI conoce la situación y, desmarcándose netamente de esta línea, sostiene que los evangelios nos dicen quién es Jesús, lo que hizo, lo que dijo y lo que significa para la historia” (2007, p. 43). Se trata por tanto de alcanzar una lectura unitaria del texto, y no una fragmentación atomizada en infinitas interpretaciones, tantas veces incompatibles entre sí. Valen aquí todas las lecturas que sean fieles y personales al mismo tiempo, puesto que ha de haber siempre una interpretación plural que mantenga de modo continuo un diálogo continuo con todas las demás interpretaciones verdaderas. Es una cuestión metodológica, que contiene importantes consecuencias para la fe y para la imagen que se ofrezca de Cristo. Por tanto, concluía, “el Jesús de los evangelios es el Jesús que realmente existió y, por tanto, el que puede y debe ser llamado el Jesús histórico” (*ibid.*, p. 18)⁵⁴.

⁵⁴ Cf. O. González de Cardedal (2008, p. 113-115). Por otro lado, señalaba Benedicto XVI una vez más que la lectura de la Escritura ha de ser en la comunidad viva de la Iglesia: son estos – Escritura e Iglesia – los dos pilares concéntricos en los que se apoya toda comprensión verdadera sobre la figura de Jesús. “El pueblo de Dios – la Iglesia – es el sujeto vivo de la Escritura; en estas palabras de la Biblia son siempre presencia” (*Gesù di Nazaret*, p. 17). La Iglesia es el ámbito hermenéutico donde se puede leer y comprender la Escritura del mejor modo posible; en ella se escucha mejor la palabra de Dios y, por eso, la Biblia es el libro de un pueblo. Sin embargo, queda todavía pendiente una pregunta: ¿cuál será el núcleo interpretativo que hace una interpretación verdadera? ¿Existe un íntimo meollo esencial? En efecto, la figura de Jesús “es mucho más lógica y también más comprensible desde el punto de vista histórico que las reconstrucciones con las que debemos enfrentarnos en las últimas décadas. Sostengo que precisamente este Jesús – el de los evangelios – es una figura históricamente razonable y convincente” (*Ibid.*, p. 18). No lo es, por el contrario, pensar que la comunidad ha sido la creadora de la imagen que tenemos de él. Solamente si ha sucedido algo extraordinario, si la figura y las palabras de Jesús habían superado radicalmente todas las esperanzas y expectativas de la época, se explica la crucifixión y su eficacia, comentaba el papa Ratzinger. Una buena explicación sobre las dos crisis en la relación entre Biblia e Iglesia se encuentra en O. González de Cardedal (2008, p. 88-90).

Y así lo confirma – por ejemplo – la cristología del himno de Filipenses 2, a la que no se puede llegar mediante formaciones comunitarias anónimas, carentes de un fundamento real e histórico. “Estoy persuadido – sigue afirmando Chapa – de que *Jesús de Nazaret* marcará un hito en la historia de las “vidas de Jesús”. Con él se recuperará buena parte de la confianza perdida por algunos en los evangelios. Benedicto XVI intenta, y a mi juicio lo consigue, presentar el Jesús de los evangelios como el Jesús real, histórico” (2007, p. 50). Con la audacia teológica que le caracteriza, Joseph Ratzinger había pretendido presentar ahora una versión personal de Jesús, que supere la fragmentación y la subjetivización en las visiones que tan solo ofrecían “fotografías de los autores y de sus ideas”⁵⁵. En diálogo también con muchos otros autores, el teólogo alemán ha intentado demostrar que “a partir del hombre Jesús se hacía visible a Dios, y a partir de Dios se podía ver la imagen de un auténtico hombre”⁵⁶. Hay que superar la aporía planteada por el método histórico-crítico que, según Voderholzer, debe más a los presupuestos de la teología liberal, que a la propia metodología positiva⁵⁷. De esta manera, como indica el exegeta protestante Gerd Lüdemann, el papa Ratzinger se enfrentaría a la fórmula exegética del “pesebre vacío y la tumba llena” (*leere Krippe, volles Grab*) que había triunfado entre los académicos de los últimos tiempos⁵⁸.

A pesar de ser una “cristología inacabada” – todas lo son –, nos encontramos pues ante una cristología creyente de verdad, ante – en palabras de Benavent – “una cristología en la que se quiere recuperar la fe como punto de partida”, en la que se combinen fe e historia, la exégesis crítica y la “cristología espiritual” (“interpretación de la Escritura en el Espíritu”, pues él es “el auténtico exegeta de Cristo”); en definitiva, ante una combinación de exégesis, cristología dogmática y contemplación creyente⁵⁹. El teólogo Ratzinger nos ofrece así una “lectura creyente” que presenta al “Jesús real” de los evangelios, a través de una combinación de la crítica racional con la “lógica de la fe”. La fe en el Jesús pospascual se fundamenta en el prepascual, es decir, en “alguien que tiene conciencia humana de su “yo divino”“. En lo que al método o la perspec-

⁵⁵ Cf. *Gesù di Nazaret*, p. 8.

⁵⁶ *Ibid.*, 7; cf. también todo el capítulo 10: p. 367-405.

⁵⁷ Cf. R. Voderholzer, “Überlegungen zur “impliziten Dogmatik” im Anschluss zn Kapitel zwei und drei”, p. 38-47.

⁵⁸ Cf. H. Hoping – M. Schulz, “Vorwort”, *id.* (Hg.), p. 7-8.

⁵⁹ Cf. E. Benavent Vidal (2008, p. 207-225); J. Vidal Taléns (2009, p. 97-100).

tiva se refiere, se trata de una "cristología "desde abajo" sostenida por el "desde arriba"⁶⁰, tal como hizo con anterioridad Walter Kasper en sus escritos cristológicos⁶⁰. Una metodología ascendente que va desde el bautismo del Señor a su manifestación divina, iluminada por el "desde arriba". Al entenderlo como Hijo de Dios, se entienden mejor sus acciones y sus palabras⁶¹.

El presentar a Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre "es el punto de apoyo en que se basa mi libro"⁶², declaraba el mismo Benedicto XVI. De hecho, acababa significativamente su libro con la confesión de Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16,16). Para esto se ha apoyado tanto en la fe como en los logros y descubrimientos de la historia y la filología: es esta a la vez una lectura crítica y creyente, en la que caben tanto sus necesariamente limitados conocimientos exegéticos como su propia experiencia espiritual. Ha intentado por tanto trazar "una figura sensata y convincente" de Jesús, es decir, "presentar al Jesús de los evangelios como el Jesús real, como el "Jesús histórico" en sentido verdadero" (Ibid., p. 18). Jesucristo se muestra a sí mismo ante el Padre, en relación al Padre, especialmente cuando se encuentra haciendo oración ante él (Cf. SCHULZ, 2007, p. 60-72). En este Jesús humano e histórico resplandece la divinidad de Cristo, tal como ocurrió en la Transfiguración en el monte Tabor. Sobre esta escena escribía el pontífice alemán: "en su ser uno con el Padre, Jesús mismo es Luz de Luz. [...] Jesús resplandece por sí mismo: no recibe sin más la luz, sino que él mismo es Luz de Luz" (Ibid., p. 358)⁶³.

⁶⁰ Cf. W. Kasper, "Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie", p. 141-170; "Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng", p. 179-183.

⁶¹ Cf. *Gesù di Nazaret*, p. 212, 214-216. Así, por ejemplo, la autoconciencia de Jesús según los parámetros ofrecidos por Ratzinger, se estudia en: T. Krenski, "Steht Jesus über unseren Psychologien? Joseph Ratzinger kommentiert Benedikt XVI.," H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 13-23); Wendel, Saskia, "Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Mt 5,8). Eine exemplarische Annäherung an Benedikts XVI. Auslegung der Seligspreisungen", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 38-46); A. Matena, "Theologie und Verkündigung: Die Gleichnisse", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 77-81); P. Hofman, "In den Gleichnissen spricht Christus, die Gleichnisse sprechen von Christus", H. Hoping – M. Schulz (Hg.) (2007, p. 83-88).

⁶² *Gesù di Nazaret*, p. 10.

⁶³ Esta tesis de la continua referencia al Padre se encuentra en R. Pesch, "Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus. Anmerkungen zum Konstruktionspunkt des Jesus-Buches", p. 31-56. Sobre la centralidad de la cristología joánica: Cf. *Caminos de Jesucristo*, p. 15-19; J. Vidal Taléns (2009, p. 93-96).

Referencias

ALLEN, John L. *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith*, New York: Continuum, 2000.

BELLANDI, Antonio. *Fede cristiana come stare e comprendere*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993.

BENAVENT VIDAL, Enrique. “El “Jesús de Nazaret” de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: cristología y lógica de la fe”, *Anales valentinos* 34/68, 2008, p. 207-225.

BLANCO, Pablo. “Cruz (teología de). Dimensión teológica”. In C. Izquierdo – J. Burggraf – F. M. Arocena (eds.), *Diccionario de teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, p. 202-207.

_____. “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”. En J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, II, Pamplona: Eunsa, 2007, p. 353-382.

_____. “María en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Scripta de Maria* 5, 2008, p. 309-334.

CHAPA, Juan, “Joseph Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 17, 2008, p. 257-264.

_____. “La recuperación del Jesús de la Historia”, *Nueva revista de política, cultura y arte*, 112, 2007, p. 43-53.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, “*Jesús de Nazaret* de J. Ratzinger-Benedicto XVI: génesis, estructura y sentido de un libro y testamento”, *Salmanticensis*, 2008/1, p. 83-123.

HOPING, H.; SCHULZ, M. (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2007.

_____. “Vorwort”, id. (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 7-8.

HOPING, Helmut, “Der Anfänge der Christologie im Leben Jesu”. In H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 13-123.

KASPER, Walter, “Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie”, L. Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i. Br.: Herder, 1975 (QD 72), p. 141-170.

_____. “Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive. Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng”, *ibid.*, p. 179-183.

KIRBY, M. D., “The Sacred Heart of Jesus in the Theology of Benedicto XVI”, *L'Osservatore Romano* (25.5.2005) p. 10.

KRIEG, R. A., "Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie", *Theologische Quartalschrift* 160, 1980, p. 111-124.

MARTÍNEZ GORDO, Jesús, "La cristología de J. Ratzinger – Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica", *Lumen: revista de síntesis y orientación de ciencias eclesíásticas*, 56, 2007/5-6, p. 341-378.

MARSCHLER, Thomas, "Ratzinger als Interpret der Theologie der Misterien des Lebens-Iesu". In H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 90-100.

RAHNER, Karl; RATZINGER, Joseph. *Revelación y Tradición*, Barcelona: Herder, 1968.

RATZINGER, Joseph, *Christologie*, Tübingen: pro manuscripto, 1967.

_____. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 1968; tr. esp.: *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 2001.

_____. *La teología de la historia en san Buenaventura*, Madrid: Encuentro 2004.

_____. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Barcelona: Taurus 1962.

_____. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München, 1972, 1976; tr. esp.: *El Dios de Jesucristo. Meditaciones sobre Dios uno y trino*, Salamanca: Sígueme, 1976 (versión reelaborada de *La Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976); después como *El Dios de los cristianos*, Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. *El misterio pascual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

_____. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder, 1985.

_____. *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. *Schauen auf den DUCHBOHRTEN*, Einsiedeln: Johannes, 1984; tr. it.: *Guardare al Crocifisso*, Milano: Jaca Book, 2005.

_____. "Jesucristo hoy". En *Jesucristo, hoy*, El Escorial: Universidad Complutense de Madrid 1989, 297-316; después en *Communio* 19, 1990, p. 56-70.

_____. "Introducción a la declaración *Mysterium Filii Dei*". En *El misterio del Hijo de Dios. Declaración y comentarios*, Madrid: Palabra, 1992, p. 15-24.

_____. "Der christliche Glaube von der Herausforderung der Kulturen". En P. Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*, Graz, 1993, p. 9-26; después en *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena: Cantagalli, 2003, p. 59-73.

_____. “Guardare Christo”, *Osservatore Romano* (7.3.1997) 6ss.; Sergio Zavoli (ed.), *Dialoghi in cattedrale*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997, 89-111; tr. esp.: *Humanitas* 18, 2000, p. 202-220; después en *Caminos de Jesucristo*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 77-98.

_____. *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y amor*, Valencia: Edicep, 1990, p. 60-68.

_____. “Relaciones entre el antiguo y el nuevo testamento”, presentación a Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, Roma: Editrice Vaticana 2002, p. 11-12.

_____. *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo* (1998), Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.

_____. “Die Einzigkeit und Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche”, *Die Tagepost* (1.3.2003) p. 17-19; después en *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg: Sankt Ulrich, 2003, p. 55-78. Tr. esp.: “La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, *Boletín UCAM* 1, 2003, p. 4-10.

_____. “‘Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen’ (Joh 14,9). Das Antlitz Christi in der Heiligen Schrift”, AA. VV., *Il volto di Cristo*, Pomezia: Fondazione Gioventù – Chiesa – Speranza, 2005, p. 21-35.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, “El contexto filosófico y cultural de la declaración *Dominus Iesus*”, *Salmanticensis* 68, 2001/3, p. 469-486.

_____. *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung I*, Freiburg–Basel – Wien: Herder, 2007; tr. it.: *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.

_____. “Discurso a la asamblea diocesana de Roma” (11.6.2007).

SCHULZ, Michael, “Das Gebet des Herrn. Fundamental-theologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie”. In H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 60-72.

SÖDING, Thomas (Hg.), *Das Jesus-Buch des Paspes. Die Antwort der Neuetestamentler*, Freiburg – Wien – Basel: Herder, 2007a.

_____. *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papsbuches*, Freiburg – Wien – Basel, Herder, 2007b.

TURA, Roberto, “La teología de J. Ratzinger. Saggio introduttivo”, *Studia Patavina*, 1974, p. 154, 158-169.

VIDAL TALÉNS, José, “Líneas maestras de la cristología de J. Ratzinger”, *Communio* 7, 2008, 97ss.

_____. "Mirar a Jesús y 'ver' al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea". En S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid: San Pablo, 2009, p. 67-68.

VODERHOLZER, Rudolf, "Überlegungen zur "impliziten Dogmatik" im Anschluss zn Kapitel zwei und drei", H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst*, p. 38-47.

Artigo recebido em 17/04/2018 e aprovado para publicação em 02/05/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-7>

Como citar:

BLANCO SARTO, Pablo. *Quaerite faciem eius Semper: La "cristología espiritual" de Joseph Ratzinger*. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 323-348, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

A Cristologia Existencial de Ratzinger

Ratzinger's Existential Christology

DOUGLAS ALVES FONTES*

Resumo: A cristologia existencial de Ratzinger é como uma luz que nos interpela. Queremos, com a presente comunicação, resgatar a reflexão tão antiga e tão nova do grande teólogo alemão que se tornou Papa. Tomamos a obra *Dogma e Anúncio* como espinha dorsal da nossa exposição. O autor nos leva a compreender a cristologia na perspectiva existencial, ao destacar a dinâmica do seguimento, com ênfase na noção de seguimento. Com isso, vemos como a cristologia da *Introdução ao Cristianismo* deve ser entendida. Por fim, percebemos que Ratzinger chega ao auge da sua reflexão cristológica, com a grande obra *Jesus de Nazaré*, que precisa ser entendida e assumida com os olhos na *Deus Caritas est* e nas palavras do Papa, durante a Conferência de Aparecida.

Palavras-chave: Cristologia. Ratzinger. Existencial. Encontro. Relação.

Abstract: Ratzinger's existential Christology is like a light that challenges us. Our objective with this paper is to rescue the reflection – so ancient and so fresh – of the great German theologian who became Pope. *Dogma and Preaching* was taken as the core text of our article. The author leads us to understand Christology in the existential perspective, by highlighting the dynamics of discipleship, and emphasizing the notion of discipleship. As a result, we can comprehend how the Christology in the book *Introduction to Christianity* must be understood. Finally, we realize that Ratzinger reaches the top of his Christological reflection with the great work *Jesus of Nazareth*, which must be understood and assumed through the eyes of the Encyclical *Deus Caritas Est* and in the words of the Pope during the Conference of Aparecida.

Keywords: Christology. Ratzinger. Existential. Encounter. Relation.

* Pe. Douglas Alves Fontes é mestre e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Reitor do Seminário São José de Niterói. Contato: douglasfontes@yahoo.com.br

Introdução

O presente artigo tem como objetivo apresentar a Cristologia de Ratzinger, numa perspectiva existencial, como ele a apresenta, em *Dogma e Anúncio* (2007a). Nosso intuito é resgatar como que uma dimensão essencial da cristologia do grande teólogo.

Ao colhermos o seu entendimento do “ser cristão”, na Encíclica *Deus Caritas Est*, vemos como já percebia, como teólogo, a dimensão existencial do Cristianismo e, conseqüentemente, da própria Cristologia.

Nesse percurso, e lançando um olhar para o presente e para o futuro, precisamos resgatar o *Documento de Aparecida*, depois dos seus 10 anos, para percebermos como a Cristologia de Ratzinger tem algo de extremamente peregrino para nossa reflexão teológico-pastoral.

Assim, vemos como sua Cristologia, na *Introdução ao Cristianismo*, alcança como que seu auge, na obra *Jesus de Nazaré*. É claro como Ratzinger consegue e desenvolve uma teologia atual, que não desconsidera, em nenhum momento, os desafios dos dias de hoje, nem da teologia, nem da pessoa humana, diante de suas questões!

A dimensão existencial da teologia e, em nosso caso, da Cristologia, precisa ser resgatada e aprofundada como um grande instrumental para nossa revisão da caminhada cristã, por conta dos inúmeros desafios eclesiais que temos diante dos olhos.

1 Cristo – Que significa Jesus Cristo para mim?

Com essa pergunta, o autor começa o capítulo (RATZINGER, 2007a, p. 119), traçando um perfil muito claro da pessoa de Jesus Cristo. Ratzinger afirma que, ao olhar Jesus Cristo, vislumbra o que é Deus e o que é o homem (Id. Ibid.). O futuro Papa apresenta, na presente obra, Jesus Cristo como aquele que revela aquilo que Deus é, proximidade infinita, um Deus com quem podemos falar, conversar, ou seja, um Deus com quem podemos nos relacionar. Ele apresenta o Deus que se manifesta no homem Jesus de tal modo, que não fica absorvido nisto, pois Jesus é um com o Pai.

O teólogo apresenta o homem como aquele que é incapaz de acolher o homem verdadeiro, puro, por isso o crucifica. Entretanto, uma outra verdade apresentada pelo autor é a que mostra o homem capaz, por sua natureza, de

ser a expressão de Deus, de forma que Deus mesmo pode se unir ao homem. O homem, mesmo parecendo ser um “aborto fatal da evolução”, como diz o futuro Pontífice, é chamado a elevar toda a criação (RATZINGER, 2007a, p. 120).

A partir de sua experiência pessoal com a pessoa de Jesus, Ratzinger mostra o caminho que percorreu até chegar a uma experiência com Jesus Cristo, que se deu, não na especulação filosófico-literária, mas na fé da Igreja, que o fez perceber que Jesus age não no passado, mas sim, no hoje da história, permitindo que tenhamos acesso e contato com Ele. Isso significa que é possível, como ele experimentou, conhecer Jesus Cristo através da fé da Igreja, através de tudo aquilo que a Igreja, pelos concílios e dogmas, faz com que Jesus e a própria Igreja se tornem inseparáveis.

Através de toda a amplitude da Tradição, temos acesso à grandeza do que Jesus Cristo é, como por exemplo, pelo Concílio de Calcedônia, que defendeu que Jesus é Filho de Deus, da mesma essência do Pai e, ao mesmo tempo, homem com a essência semelhante à nossa. Isso significa que é, pela Igreja, pelo depósito da fé, que temos acesso a Jesus Cristo e à concretude do que Ele é. Ao mesmo tempo, Ele, Jesus Cristo, é o Senhor da Igreja e norma para a mesma, apesar de saber, como afirma o autor, que a relação com Jesus ultrapassa as leis e as rubricas, visto pela riqueza do perfil de Jesus, traçado pelos Evangelhos.

Ratzinger mostra, mais adiante, que mesmo aprendendo a ver a pessoa de Jesus Cristo sob a ótica de Calcedônia, não significa que a interpretação feita pelo concílio da pessoa de Jesus Cristo se coloque em detrimento a uma parte integrante da tradição, de forma que ela não se harmonize com o dogma. Toda tradição e investigação bíblica, acerca da busca por um Jesus histórico, deve ser lida de maneira conjugada, a fim de se chegar a um perfil correto de Jesus Cristo. Com isso, tal pesquisa, sempre iluminada pelo Dogma de Calcedônia (Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem), possibilitará chegar à mesma conclusão que ele, o autor, chegou, de que o Jesus dos Evangelhos é o mesmo Jesus histórico. Mesmo encontrando, nas escrituras, a *ipsissima verba christi*, os textos sagrados sempre serão o suficiente para traçar um perfil correto sobre quem Jesus foi, e é (Id. Ibid., p. 121).

Ao final deste tópico, o teólogo, de maneira clara, afirma que, para quem crê com a Igreja, na oração e nos sacramentos, principalmente na Eucaristia, o próprio Jesus se manifesta diretamente. Ser cristão, afirma o pontífice, era, no início da Igreja, fazer uma experiência de fé, muito mais do que um rompimento com as religiões pagãs, pura e simplesmente (RATZINGER, 2007a, p. 122).

2 Imitação

Neste ponto, Ratzinger apresenta o livro ascético mais conhecido do mundo, a *Imitação de Cristo*, de Thomás de Kempis. Diante do contexto histórico, dos desafios da Idade Média, quando o livro foi escrito, fica a pergunta-chave para os leitores contemporâneos: o que, de fato, significa Imitação de Cristo? Ainda se faz possível, para o homem de hoje, chegar a essa imitação (Id. *Ibid.*, p. 123)?

O autor apresenta, inicialmente, o sentido primeiro dessa pergunta, ou seja, o que, originalmente, significa imitar Cristo? Significava, diz o teólogo, que os “homens se decidiam a deixar sua vocação, o seu negócio, seu dia a dia, indo, em vez disso, com Jesus”. Ou seja, imitar Cristo era sinônimo de discipulado, pois o discípulo empregava toda a sua vida a seguir seu mestre e a caminhar com Ele. Assim, diz o autor, imitação se torna algo interior e exterior. “Exterior” significa seguir Jesus em suas peregrinações. “Interior” corresponde a uma dinâmica de vida nova, na qual sua definição não se encontra mais nas realidades temporais passageiras, mas na entrega livre da própria vontade à vontade do outro, de forma que estar à disposição d’Ele se tornou o principal conteúdo de sua existência (Id. *Ibid.*, p. 124).

O futuro Papa encontra, na cena de Jesus com Pedro, após a multiplicação dos pães, um exemplo claro da renúncia de si mesmo, diante da primeira revelação da Paixão, na qual Jesus não seria um Messias fulgurante, como um novo Moisés, mas um Messias marcado, profundamente, pelas sombras da Cruz e da morte. O Evangelho de Mc 8, 32s apresenta a repreensão de Pedro e a reação de Jesus, diante dessa repreensão: “Afasta-te de mim, Satanás, não pensas como Deus, mas como os homens”. Pedro, diz Ratzinger, tenta desviar-se do seguimento de Jesus, mas é colocado logo em seu lugar por Jesus, ou seja, atrás d’Ele, como é próprio do discípulo (Id. *Ibid.*).

O que se torna fundante, no seguimento de Jesus, mais que as formas históricas exteriores apresentadas pelas Páginas Sagradas, é a transformação interna da existência daquele que se propõe a ser discípulo de Cristo, para o qual deve conduzir os acontecimentos exteriores, de acordo com esse assentimento interior. O núcleo da imitação de Cristo é a total transformação do discípulo nEle (RATZINGER, 2007a, p. 125).

O Evangelho de São João e as cartas Paulinas traçam um perfil do que é “seguir” Jesus, após a Ascensão do Senhor. Encontramos a palavra seguir em diversos episódios, na parábola do Bom Pastor (Jo 10,4), por exemplo, o “seguir” significa conhecer a voz de Jesus, mesmo no meio das vozes do mundo, ou seja, confiar na Palavra de Deus, ter fé no sentido de uma decisão radical por Jesus.

O futuro Papa Bento XVI discorre sobre o significado da cruz e do martírio, nessa dinâmica do seguimento, partindo da palavra de São Marcos 8, 35: “Quem quer conservar sua vida, a perderá, mas quem quiser perder a sua vida por causa de mim e do evangelho, a conservará”. Só perdendo-se, o homem se encontra; só renunciando a si mesmo e abraçando a vontade de Deus chega-se a si mesmo. Isso constitui, profundamente, um martírio decisivo, que indica uma exigência fulcral no seguimento de Cristo (Id. Ibid., p. 126).

Por fim, Ratzinger apresenta a carta de São Paulo aos Efésios 5, 1: “Tornai-vos imitadores de Deus... e andai no amor como Cristo vos amou e se entregou por vós”. Seguir Cristo, ser seu discípulo, significa aceitar a dinâmica da cruz: o amor radical, imitando Deus que revela seu amor na Cruz, renunciando a sua glória, consumindo-se, por amor. A partir daí, São Paulo conclui que seguir Cristo, nesse movimento, é seguir a Deus. Este tornou-se homem para que os homens se tornassem semelhantes a Deus. A imitação de Cristo consiste em fazer com que o homem, então, se una a Deus (Id. Ibid., p. 126-127).

Com essa reflexão, vemos a *Introdução ao Cristianismo* vir à tona quando Ratzinger inicia sua cristologia com a solene profissão de fé: “Creio em Jesus Cristo, seu filho único, nosso Senhor”. Assim, o grande mestre alemão estrutura seu estudo, apresentando: I. O problema da profissão de fé em Jesus hoje; II. Jesus Cristo: a forma básica da profissão de fé cristológica; III. Jesus Cristo – Deus verdadeiro e homem verdadeiro; IV. Caminhos da cristologia (BENTO XVI, 2005, p. 145-181).

Vemos se descortinar diante de nossos olhos o portal da grande encíclica *Deus Caritas est*:

Nós cremos no amor de Deus – deste modo pode o cristão exprimir a opção fundamental da sua vida. Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo (BENTO XVI, 2006, n. 1).

Contudo, o próprio pontífice nos lembra e nos questiona constantemente como fez no Discurso Inaugural de Aparecida:

O que nos dá Cristo realmente? Por que queremos ser discípulos de Cristo? Por que esperamos encontrar na comunhão com Ele a vida, a verdadeira vida digna deste nome, e por isso queremos dá-lo a conhecer aos demais, comunicando-lhes o dom que dele recebemos? Mas é mesmo assim? Estamos realmente convencidos de que Cristo é o Caminho, a Verdade e a Vida? (CELAM. Documento de Aparecida, 2009, p. 253-254)

O teólogo alemão nos mostra a profundidade e a extensão de uma verdadeira cristologia e nos faz lembrar, com palavras fortes e claras, que nos iluminam cotidianamente, que

o discípulo, fundamentado assim na rocha da Palavra de Deus, sente-se impelido a anunciar a Boa Nova da salvação aos seus irmãos. Discipulado e missão são como os dois lados de uma mesma medalha: quando o discípulo está apaixonado por Cristo, não pode deixar de anunciar ao mundo que somente Ele nos salva (cf. At 4, 12). Efetivamente, o discípulo sabe que sem Cristo não há luz, não existe esperança, não há amor e não existe futuro (Ibidem, p. 256-257).

Sendo assim, podemos asseverar com o Papa Bento XVI em consonância com a obra *Jesus de Nazaré*, que os discípulos devem chegar da mais exterior até a mais íntima comunhão com Jesus. Afirma o teólogo que se tornou Papa:

Estar com Jesus e ser enviado parece, à primeira vista, que são coisas excludentes, no entanto, estão claramente interligadas. Eles devem aprender a estar de tal modo com Ele que estão com Ele mesmo quando vão para os confins do mundo. Estar com Ele leva em si como tal a dinâmica da missão, porque todo o ser de Jesus é já missão (RATZINGER, 2007b, p. 156).

Conclusão

Podemos então concluir este artigo vislumbrando a Cristologia Existencial de Ratzinger como um quarteto: *Introdução ao Cristianismo*; *Dogma e Anúncio*; *Deus Caritas est* e *Jesus de Nazaré*. Ao longo desse percurso, com

os olhos de Aparecida, vimos como Ratzinger e, depois, Bento XVI, centraliza sua cristologia no encontro entre o discípulo e o seu único e eterno mestre: Jesus Cristo.

De fato, nas palavras do teólogo alemão, a “pessoa de Jesus é sua doutrina, e a sua doutrina é ele próprio. Por causa disso, a fé cristã, isto é, a fé em Jesus como o Cristo, é realmente ‘fé pessoal’ ” (BENTO XVI, 2005, p. 154). Assim, fica claro o quanto a fé cristológica, nascida do encontro com o Cristo, se transforma numa força existencial para cada pessoa.

Para Ratzinger, sempre falaremos de uma fé em Cristo que nasce na Igreja e por meio dela. Ao mesmo tempo, vivemos com Ele e por meio d’Ele. O cristão se encontra, de fato, com o Mestre e, desse encontro, passa a imitá-IO numa relação vital e existencial, que o transforma por inteiro e o faz ser discípulo e missionário, configurando-se plenamente ao Seu Mestre: enviado pelo Pai, vive pelo Espírito e entrega sua vida num ato de total entrega ao Pai pela salvação do mundo.

Em suma, concluímos com as palavras fortes e significativas do grande Papa:

Cristo é a renovação de tudo, resume tudo e orienta-nos para Deus. E deste modo insere-nos num movimento de descida e de ascensão, convidando-nos a participar na sua humildade, ou seja, no seu amor ao próximo, para assim sermos partícipes também da sua glorificação, tornando-nos com Ele filhos no Filho. Oremos a fim de que o Senhor nos ajude a conformar-nos com a sua humildade e com o seu amor, para que assim nos tornemos partícipes da sua divinização (BENTO XVI, Audiência Geral em 22/10/2008).

Referências

BENTO XVI. *Deus Caritas Est*. São Paulo: Loyola, 2006.

CELAM. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2009.

RATZINGER, J. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Loyola, 2007a.

_____. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Jesus de Nazaré*. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007b.

Artigo recebido em 25/10/2018 e aprovado para publicação em 22/11/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-8>

Como citar:

FONTES, Douglas Alves. A Cristologia Existencial de Ratzinger. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 349-356, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br.

A imposição das mãos como sinal da comunicação do Espírito Santo nos ritos latinos

Virgil Ernst Fiala*

TRADUÇÃO: SIMONE MIRANDA DUARTE**

A mão: sede e símbolo da força

Em nossos dias é de bom tom recorrer à sociologia. Quando de uma sessão de professores alemães de Liturgia, em setembro de 1968, em Coira, foi convidado também um sociólogo para apresentar uma exposição. Ele desenvolveu o tema: “O Padre é uma pessoa sagrada?” Ele insistiu sobre o ponto de interrogação. Em relação à imposição das mãos, ele não pôde do ponto de vista sociológico, senão declarar: “Um homem toca num outro homem”. O que é decisivo neste domínio é saber como aquele que recebe a imposição das mãos compreende subjetivamente este gesto, ao que ele remete e se liga. Assim, bem nitidamente tornou-se visível a incompetência da sociologia positivista em matéria sacramental, na medida em que o evento da imposição das mãos é totalmente subjetivo.

Renunciamos, também, de partir de um conceito preliminar do sinal para expor com toda simplicidade o que significa a mão e sua imposição na vida quotidiana, o que ela significa no Novo e no Antigo Testamento e o quê ela

* FIALA, Virgil Ernst. *L'imposition des mains comme signe de la communication de L'esprit Saint dans les rites latins*, in *Le Saint-Sprit dans la Liturgie* (Bibliotheca Ephemerides Liturgica Subsidia 7), Rome, 1977, p. 87-103.

** Simone Miranda Duarte é estudante do curso de Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). Contato: simkayak@gmail.com

significa nos ritos das Igrejas do Ocidente, e mais especificamente seu significado na comunicação do Espírito Santo.

Em seu livro publicado em 1911, *A imposição das mãos no Cristianismo primitivo, seu emprego, sua origem e seu significado*, Johannes Behm coloca a seguinte frase acima de suas considerações: “A mão é uma força potente. A mão é a sede da força. A mão é a imagem da força, o símbolo do trabalho”.¹

Ele esclarece esta consideração pelo fato seguinte: “A ideia de que na mão do homem dormitam algumas forças, forças de um gênero misterioso e surpreendente parece ser um bem comum à humanidade através dos tempos e por todos os graus da cultura”. Não temos a necessidade de colocar aqui a prova extraída da história das religiões para provar a veracidade desta asserção. Podemos nos contentar em recordar o grande número de vezes onde, na Bíblia, a mão é significada como “a sede e o sinal da força” tanto da parte dos homens quanto da parte de Deus. A mão de Deus pune e pesa sobre o homem. Ela ajuda, salva e abençoa.

Imposição das mãos no Antigo Testamento

A mão tem sua importância na linguagem imagética do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Fazemos um cumprimento com a mão quando fazemos uma transação e um contrato, juramos com as mãos levantadas, rezamos com as mãos elevadas e abençoamos. Tudo isto se faz ainda em nossos dias. O gesto de imposição de mãos é muito significativo. Quando Jacó abençoou os dois filhos de José, Efraim e Manassés, ele impôs as mãos sobre suas cabeças (*Gn* 48,14). Trata-se aqui da transmissão da bênção particular que Jacó recebeu de seu pai Isaac, bênção que fez destas duas pessoas os fundadores das duas tribos de Israel. A vocação de Moisés se realiza por Deus de uma maneira completamente diferente. O espírito de Deus repousou sobre ele (*Nm* 11,17). Igualmente Aarão e seu filho foram eleitos diretamente por Deus para o sacerdócio, mas são investidos por Moisés para este serviço (*Ex* 29,5ss.), são ungidos (*Ex* 29,7) e suas mãos são cobertas de oferendas (*Ex* 29,24).

Estes três elementos serão, segundo este exemplo do Antigo Testamento, introduzidos ao longo da Idade Média na consagração dos bispos e de padres

¹ J. BEHM. Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung, 1911; reimpresso em 1968, p. 1.

na Igreja latina. No entanto, no Antigo Testamento não está em questão, nesta ocasião, a comunicação do Espírito Santo. Está em questão durante a escolha dos setenta discípulos de Moisés: “Reúne setenta anciãos de Israel, que tu sabes serem anciãos e escribas do povo. Tu os levarás à Tenda da Reunião, onde permanecerão contigo. Eu descerei para falar contigo; tomarei o Espírito que está em ti e o porei neles.” (Nm 11,16ss.)*

Quando da escolha de Josué, como sucessor de Moisés na condução do povo judeu, encontram-se ligados três momentos:

1. “Toma a Josué, filho de Nun, homem em quem está o espírito.” (Nm 27,18).

2. “Tu lhe imporás a mão. Depois traze-o para diante de Eleazar, o sacerdote, e de toda a comunidade, e dá-lhe, diante deles, as tuas ordens.” (Nm 27,19).

3. Em Dt 34,9 os dois momentos, a comunicação da plenitude do Espírito e a imposição das mãos, estão ligados: “Josué, filho de Nun, foi preenchido com o espírito de sabedoria, *porque* Moisés havia imposto as mãos sobre ele.” Não existe aqui já um indício claro da prática pós-exílica da comunicação do Espírito pela imposição das mãos? Esta prática apresenta-se aos apóstolos que por sua vez a retomam.

Com efeito, encontramos testemunhos do século II na Mishná Sanhédrin 4,4² e na Tosefta Sanhédrin 1,1³, onde vemos que alguns juízes foram colocados em suas funções através da imposição das mãos. Na tradição conservadora que se recupera nos ritos judaicos podemos supor que esta forma de introdução na função estava mesmo em vigor no século anterior. Não há um testemunho histórico desta prática judaica antes do século II. É surpreendente que esta prática não seja mais atestada após a revolta de Bar Kochba. Talvez para que a entrada na função judaica quisesse se distinguir deliberadamente dos ritos cristãos que comportavam a imposição de mãos.

A imposição das mãos sobre a vítima pelo sacrificador antes da imolação é bem claramente atestada na Bíblia (Ex 29,10); Bode expiatório,

* Nota da Tradutora: Os textos bíblicos utilizados nesta tradução foram transcritos da Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 5ª impressão. 2008.

² Mishna Sanhédrin, editora S. Krauss, 1933, p. 157, vide S.66, nota 1 a I 3a; H. STRACK-P. BILLERBECK, Kommentar zum neuen testament aus Talmud uns Midrasch, II, 1924, S. 647-661.

³ Tosefta Sanhédrin, editora M.S. ZUCKERMANDEL, 1880, p. 414.

(Lev 16,21); da mesma forma a imposição das mãos sobre o blasfemador antes de ser levado ao apedrejamento (Lev 24,10ss); relato de Susana (Dn 13,34). Podemos nos perguntar qual é a ideia de base comum da imposição das mãos em ocasiões tão diversas. A resposta de Hans Behm a esta questão parece justa: a imposição das mãos significa dom, atribuição, comunicação, transmissão de alguma coisa espiritual, de ideal sobre o ser que recebe a imposição das mãos.⁴ Isto é claro na comunicação do Espírito; por ocasião da imposição das mãos sobre o blasfemador qualquer cumplicidade com o evento deve ser pousada sobre a cabeça do culpado. Na imposição das mãos sobre a vítima a ser imolada, o celebrante transmite a ela sua intenção interior ou até mesmo o dom de si mesmo. Conhecemos a multiplicidade de interpretações de gestos e símbolos e é justamente por isto que na liturgia, no culto em geral, a palavra que acompanha e interpreta o gesto ou ação, toma um significado essencial.

A imposição das mãos como dom do Espírito aos batizados no Novo Testamento

No dia de Pentecostes, Deus enviou seu Espírito, prometido pelo Cristo a seus discípulos, de uma maneira imediata, sem qualquer intervenção humana (At 2,1ss).

Semelhante comunicação imediata do Espírito da parte de Deus se produz igualmente no caso do centurião Cornélio e alguns deles, quando o Espírito Santo desceu sobre eles durante a pregação de Pedro.

Deus quis, através disto, fazer compreender a Pedro que a comunidade cristã fosse acessível também aos pagãos.

Notemos, no entanto, que depois de Pentecostes a entrada na comunidade cristã pelo batismo de água foi positivamente institucionalizada – ou melhor, “sacramentalizada” – enquanto que a comunicação do Espírito Santo foi deixada à livre intervenção do Senhor glorificado. Deveríamos nós dizer, talvez, “deixada *ainda* para esta intervenção”? Creio que aqui se trata de alguma coisa a mais, que arriscamos esquecer quando falamos de ritos sacramentais; de fato: é questão de uma ação direta de Deus, de uma ação “Do alto”, que é obra do Espírito.

⁴ J. BEHM, Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung, 1911; reimpresso em 1968, p. 137.

Desde que sua obra tenha se manifestado com toda clareza, por exemplo, na glossolalia, no louvor espontâneo de Deus (At 10,46; Cornélio), ou na corajosa confissão de fé na perseguição, parece então que uma intervenção sacramental para comunicar o Espírito perde toda razão de ser. É isto que aprendemos também nas prescrições dadas pela *Tradição Apostólica* de Hipólito. Esta estabelece que os confessores da fé sejam ordenados padres ou diáconos sem imposição de mãos.⁵

Não obstante, em relação a isto, o capítulo oito dos Atos dos Apóstolos introduz um novo elemento que é objeto de uma pesquisa exegética e teológica da parte de Nikolaus Adler, em seu livro *Taufe und Handauflegung*.⁶

Quando o diácono Filipe chegou a uma vila de Samaria ele converteu muitos Samaritanos à fé do Cristo e ele lhes conferiu o batismo. Diante disto, os apóstolos reunidos em Jerusalém o enviaram Pedro e João. Estes descobriram que os convertidos por Filipe não haviam recebido *senão* o batismo (*monon*) em nome de Jesus, mas que nenhum deles havia recebido o Espírito Santo. Então eles se colocaram a rezar para que eles recebessem o Espírito Santo. Deste modo, eles lhes impuseram as mãos e eles receberam o Espírito Santo (At 8,17).⁷

A que ponto esta imposição de mãos foi considerada não somente como um símbolo, mas como um meio de comunicar o dom do Espírito Santo, isto põe em evidência a atitude de Simão, o mago, que quis comprar com dinheiro dos apóstolos o mesmo poder da imposição das mãos.

É claro que a comunicação do dom do Espírito era manifestada pela imposição das mãos. Importa notar aqui que a comunicação do Espírito pela imposição das mãos é separada do batismo. De fato, o batismo é dado em nome de Jesus. O mesmo se aplica na passagem do capítulo 19 dos Atos dos Apóstolos onde vemos São Paulo impondo suas mãos sobre os discípulos de São João Batista. Já que eles haviam recebido o batismo em nome de Jesus de outro que não era Paulo, este lhes conferiu em seguida o dom do Espírito pela imposição das mãos.⁸

⁵ Tradição Apostólica de Santo Hipólito. Ensaio de reconstituição por B. BOTTE (Liturgiewissenschaftl. Quellen und Forschungen 39), 1963, p. 29.

⁶ Adler N. *Taufe und Handauflegung*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8 14-17 (Neutestamentliche Abhandlungen XIX, 3) 1951; IDEM, Art. Die Handauflegung, em Lexikon für Theologie und Kirche IV, 1960, Sp. 1343ss.; IDEM, Art. Die Handauflegung, em Bibeltheologisches Wörterbuch, von J. B. Bauer, I, 1967, S.658-664.

⁷ At 8,16s.

⁸ At 19,6

De tudo isto resulta que os apóstolos, que tinham recebido diretamente do Cristo o Espírito no dia de Pentecostes, logo comunicariam o mesmo dom do Espírito em meio a um rito de imposição de mãos e oração.

Como se chegou a isto? Sabemos que no mundo judaico a imposição das mãos era um gesto de bênção: São Lucas relata que o Cristo, no momento de sua Ascensão prometeu aos seus discípulos do dom do Espírito Santo e os deixou fazendo sobre eles o gesto de bênção. Se então o Senhor anunciou a vinda do Espírito Santo acompanhado do gesto de bênção, era natural que os apóstolos comunicassem o mesmo dom por este sinal de bênção que é a imposição das mãos.

A imposição das mãos como comunicação do Espírito aos batizados na liturgia latina

Como foi praticada, ao longo da história da liturgia, a comunicação do Espírito aos batizados que se fazia pela imposição das mãos dos apóstolos? Aqui, podemos nos apoiar sobre os trabalhos de Franz J. DÖLGER⁹. De J. COPPENS¹⁰ e sobre alguns artigos mais recentes de diferentes léxicos. No período pós-apostólico não encontramos senão algumas informações muito raras sobre a imposição das mãos como comunicação do Espírito, enquanto no Oriente trata-se de referências às práticas dos Gnósticos e não é senão perto do ano 200 que os Atos apócrifos de Tomé¹¹ e Irineu¹² nos dão um testemunho claro.

No Ocidente, Tertuliano escreveu em *De Resurrectione Carnis*, 8 que após o banho do batismo o corpo era ungido, marcado e que se lhe impunham as mãos.¹³ Na obra *De Baptismo* 8, se lê: “Assim as mãos são impostas, pela bênção invocando e convidando o Espírito Santo”.¹⁴ Segundo Tertuliano, uma

⁹ DÖLGER, F. J. *Das Sakrament der Firmung*, 1906.

¹⁰ COPPENS J. *A imposição das mãos e os ritos conexos no Novo Testamento e na Igreja Antiga*, 1925.

¹¹ *Acta Thomae* 49, ed. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha* II, 2 (1903), p. 165; allemand: E. Hennecke-W Scheemelcher, *Neutestamentische Apokryphen*, II, 1964, p. 329.

¹² IRINEU, *Adv. Haereses* IV, 38, 2. ed. PG 7, 1106.

¹³ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* 8,3, ed. J.G. Ph. BORLEFFS (*Corp. Christ.* 2), 1954, p. 931; ed. Ae. Kroymann, (CSEL 47), 1906, p. 37: “Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur”.

¹⁴ TERTULIANO, *De baptismo* 8, 1, ed. J.G. Ph. Borlefs (*Corp. Christ.* 1), 1954, p. 283: “Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum”.

oração de bênção acompanhava a imposição das mãos, oração que invocava o Espírito Santo e que pedia a sua habitação naquele que é abençoado. Ele não cita a oração em si, na verdade que esta não tinha uma fórmula fixa.¹⁵

Aquilo que Tertuliano não indica senão brevemente, encontraremos com todas as letras na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma (cerca de 217), numa data ligeiramente posterior.

“O bispo, sobre eles impondo as mãos, dirá a invocação: Senhor Deus, que os considerou dignos de obter a remissão dos pecados pelo banho da regeneração, torne-os dignos de serem repletos pelo Espírito Santo e envie sobre eles a tua graça, a fim de que te sirvam seguindo a tua vontade, pois a vós é a Glória, Pai, Filho e Espírito Santo, na santa Igreja, agora e pelos séculos dos séculos. Amém. Em seguida, espalhando o óleo de ação de graças em sua mão e o pousando (este) sobre a cabeça, ele dirá: ‘Eu te unjo com o óleo santo em Deus Pai Todo Poderoso e em Jesus Cristo e no Espírito Santo. E após o consignar na testa, ele lhe dará um beijo e dirá: “O Senhor esteja contigo”. E aquele que foi consignado dirá: “E com o seu Espírito”. Ele o (bispo) procederá assim com cada um. Em seguida eles rezarão dali em diante juntamente com todo povo, pois eles não rezam com os fiéis antes de terem feito isto. E quando tiverem rezado eles darão o beijo da paz”.¹⁶

Enquanto que em Tertuliano a sucessão é a seguinte: batismo, unção pós-batistal em todo corpo, sinal da cruz sobre o batizado e imposição das mãos, em Hipólito a ordem é a seguinte: batismo, unção sobre todo corpo pelo padre no batistério e imposição das mãos com oração, unção da frente com o óleo, bênção por uma ação de graças (o Santo Crisma), o sinal da cruz traçado pelo bispo e o beijo da paz dado pelo mesmo, tudo sendo feito na Igreja. Como novidade, encontramos aqui a unção da frente. Ela ainda é aqui um rito de acompanhamento explicativo, verdadeiramente introduzido com influência oriental, mais precisamente alexandrina. Está completamente conforme a tradição apostólica, onde o padre batiza e faz a unção pós-batistal, mas é o bispo que impõe as mãos e faz o sinal da cruz na frente do recém-batizado. Na Igreja Ocidental, esta tradição foi, a princípio, mantida até os nossos dias. A oração, acompanhando a imposição das mãos, indica claramente esta última como essencial, diríamos hoje em dia, como um ato sacramental. Não

¹⁵ E Dekker, Tertulianus em de geschiedenis des liturgie, 1947, p. 200-203.

¹⁶ Ed. B. Botte (LQF 39). S. 52s.

é senão agora que o neófito (o recém-batizado), depois de ter recebido, juntamente com a unção da frente, a consignação e o beijo da paz, está habilitado a rezar com a comunidade e a celebrar a Eucaristia, um princípio que o Oriente manteve fazendo sempre seguir imediatamente ao batismo a confirmação, ligação que o Ocidente rompeu, e para dizer a verdade somente depois do Pontificado de Durand, no fim do século XII. Até lá, o rito da confirmação era ligado ao batismo no quadro da celebração da noite pascal, como encontramos descrito nos sacramentos e nos “ordines”.

A breve indicação de um ou mais atos significativos formando o conjunto de um rito é muito esclarecedora para saber sobre qual rito se acentuará e qual pode ser considerado como essencial. Cipriano¹⁷ e ainda Jerônimo¹⁸ falam sempre da imposição das mãos como comunicadoras do Espírito. Em contrapartida, o Papa Inocêncio I (404-417) escreve em sua carta ao bispo Decêncio de Gubbio: “De consignandis infantibus manifestum est, non ab alio quam episcopo fieri licere...”¹⁹. Segundo ele a consignação é um rito decisivo. Nos sacramentos encontraremos a mesma apelação. Mas, deve ser muito prudente com tal conclusão, isto nos mostra a rubrica no Sacramentário gelasiano²⁰: “Deinde ab apiscopo datur eis spiritus septiformis. Ad consignandum imponis eis manum in his verbis...” “Segue-se então a oração, que quanto ao essencial, é válida ainda atualmente, com a frase central: “inmitte in eos spiritum sanctum paraclytum...”. Como podemos ver, a consignação está aqui intimamente ligada à imposição das mãos e à oração que a acompanha. A unção da frente está ligada à consignação, ela própria o sinal da cruz: “Postea signat eos in fronte de chrismate dicens: Signun Christi in vitam aeternam. Amen”. É uma fórmula semelhante acompanhando um gesto que ainda na atualidade é empregado na Igreja do Oriente. Contudo, ela não deve ter sido usada propriamente em Roma, pois no *Ordo baptismatis XI*²¹ quando da consignação da frente com o Santo Crisma, diz-se simplesmente: “In nomine patris et filii et spiritus sancti”.

¹⁷ CYPRIANUS, Epistola 73,9, éd. W. HARTEL (CSEL 3b), 1871, p. 785; Bayard II, 1925, p. 266s.

¹⁸ HIERONYMUS, Altercatio Luciferani et orthodoxi 8, PL 23, 163s.

¹⁹ INNOCENTIUS I PAPA, Epistola 25 ad Decentium Eugubinum 3, PL 20, 554s.

²⁰ Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/ Paris Bibl. Nat. Lat. 7193, 41/56), ed. L.C. MOHLBERG (Rerum Ecclesiaticarum Documenta, Series Maior, Fontes IV), 1960, S.74, n. 450.

²¹ M. ANDRIEU, Les ordines Romani du haut moyen-âge, II (Spicilegium sacrum Lovaniense 23), 1948, p. 446, n. 101.

Não se fala expressamente de uma imposição das mãos. Somente: “O bispo diz a oração sobre eles, lhes confirmando pela invocação da graça septiforme do Espírito Santo²²”. Aqui aparece o novo nome *confirmatio-confirmare*.

No Pontifical romano-germânico do século X, uma compilação de ritos, que se formaram em Saint Alban de Mayence e que se tornou a base dos pontificados posteriores, o novo nome foi incluído na fórmula que acompanha a unção da frente: “Confirmo et consigno te in nomine Patris...”²³. A fórmula é precedida por duas orações com a rubrica: “elevata et imposita manu super capita omnium, det orationem...”: a mão (no singular) elevada e imposta sobre a cabeça de todos, ele diz a oração sobre eles – trata-se aqui de uma oração acrescentada: “Que o Espírito Santo venha sobre vós e a força do Altíssimo vos guarde sem pecado”²⁴. A imposição das mãos individual tornou-se aqui então uma extensão das mãos sobre todos, enquanto que a unção da frente exigia segundo sua natureza a imposição individual. Esta prática se deu, definitivamente, por cima, embora no Pontificado do Século XII²⁵ e o Pontifical da cúria romana do século XIII²⁶ se estipulasse: “O bispo enquanto estiver com a mãos imposta sobre a cabeça de cada um, diz a oração”. A primeira vista, poderíamos falar de um retorno à prática da Igreja antiga, mas devemos nos dar conta de que nestes Pontificados tratava-se de uma descrição de ritos de iniciação da noite pascal, durante a qual o Papa batizava e confirmava ao mesmo tempo três crianças e que, portanto, havia uma imposição das mãos individual ao lado da unção que a seguia, era uma aplicação fácil.

Durand, bispo de Mende, no fim do século XII, deu a forma do rito da confirmação que ele teve até a reforma litúrgica atualmente em curso. Ele destacava todo o rito do conjunto do início da noite de Páscoa e o colocava no início de sua obra de três volumes, com a inscrição: “Liber primus. Et primo de Cris mandis in fronte pueris”²⁷. Isso vem a significar que a unção na frente

²² Ibidem, n. 100: “det orationem pontifex supere os, confirmans eos cum invocatione septiformis gratiae spiritus sancti”.

²³ Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, éd. C.VOGEL-R.ELZE, II (Studi e Testi 227), 1963, S. 109, n. 387.

²⁴ Ibidem, S.108, n. 383 “... elevata et imposita manu super capita omnium det orationem...: Spiritus sanctus superveniat in eos et virtus altissimi sine peccato custodiat vos. Resp. Amén”.

²⁵ M. ANDRIEU, Le Pontifical Romain au haut moyen-âge, I. Le Pontifical Romain du XII siècle (Studi e Testi 86), 1938, p. 247, n. XXXII, 31.

²⁶ M. ANDRIEU, Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII siècle (Studi e Testi 87), 1940, p. 452, n. XXXIV, 1: “... ipse pontifex imposita manu super capita singulorum dat orationem super eos”.

²⁷ M. ANDRIEU. Le Pontifical de Guillaume Durand (Studi e Testi 88), 1940, p. 333, n. I.

é o rito essencial da comunicação do Espírito. A fórmula, acompanhando o gesto, é então prolongada, assim: “Eu te faço o sinal da cruz e te confirmo com o crisma da salvação. Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, a fim de que sejas repleto deste Espírito e que tenhas a vida eterna”²⁸. Malgrado este deslocamento bem claro da comunicação do espírito em relação à unção pela qual Durand estava em perfeita conformidade com os doutores escolásticos, ele continuou a ter a habitual extensão das mãos do começo. Desde que no século XVIII começou-se a sentir o distanciamento entre prática e fundamentação bíblica e que não se queria mais se contentar com explicação, segundo a qual a “pars pro totó”, ou seja, a unção com o polegar equivaleria a uma imposição das mãos, uma rubrica introduzida por Bento XIV estipulava que junto com a unção da fronte com o polegar a mão deveria ser pousada sobre a cabeça²⁹. Assim, desta maneira a plenitude do sinal da comunicação do Espírito foi restabelecida.

A imposição das mãos quando da ordenação

O próprio Cristo não confirmou os apóstolos e os 72 discípulos na sua função por um ato visível (um rito). Ele simplesmente os chamou: “Sigam-me”. É verdade que após a ressurreição, ele, segundo Jo 20,22ss, soprou sobre os apóstolos dizendo: “Recebei o espírito Santo” e através disto lhes deu o pleno poder de remir os pecados, poder este que ele recebeu de seu Pai. A substituição de Judas por eleição, onde a indicação caiu sobre Matias, foi feita sem nenhum rito exterior: “Ele foi colocado entre os onze” (At 1,26). Isto se deu antes do evento de Pentecostes.

Após Pentecostes, fala-se em duas ocasiões, nos Atos dos Apóstolos, da transmissão de um ministério pela oração e imposição das mãos. Segundo At 6,6, sete homens dentre os helenistas, plenos do Espírito e de sabedoria foram eleitos para o serviço da comunidade dos Helenistas de Jerusalém. Eles emergiram pela comunicação geral do Espírito da grande massa dos batizados pelo seu dom carismático. Eles foram apresentados ao apóstolo, que rezavam e os impuseram as mãos. O quê significa isto? Não estamos falando de uma comu-

²⁸ Ibidem, p. 334, n. I, 3. “Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritua Sancti, ut replearia eodem spirito santo et habeas vitam aeternam”.

²⁹ A. G. MARTIMORT. L’Eglise em prière, 1961, p. 562; allemand: Handbuch der Liturgiewissenschaft, 2, 1964, S.95.

nicação especial do Espírito. Será que a imposição das mãos significa somente a missão oficial dada pelos apóstolos aos Sete para o cuidado dos pobres e das viúvas? Ou significa mais, por exemplo, o mandato de uma função de juiz na comunidade como havia nas comunidades judaicas um conselho de sete juízes?³⁰ Em todo caso, eles não consideravam sua missão como um serviço material unicamente, mas também como um dever de pregação e de evangelização, como os Atos dos Apóstolos o narram em relação a Estevão e Filipe. Quanto da imposição das mãos nos Sete em At 6,6 deve-se falar, primeiramente, de uma simples transmissão de função, ligada sem dúvida a um carisma especial, já que foi transmitido pelos próprios apóstolos. Podemos mencionar a tese de Gächter, que queria ver no mandato dos Sete a origem do presbiterado e não do diaconato³¹. Esta tese não foi nunca aceita pelos exegetas.

A segunda passagem dos Atos que menciona uma imposição das mãos com oração é At 13,3, na missão de Barnabé e Saulo de Antioquia para com os gentios. Dentre aqueles dotados para semelhante tarefa, o Espírito Santo escolheu, pela boca de um profeta, Saulo e Barnabé, quando a comunidade rezava jejuando, para fazer uma decisão. De novo, a imposição das mãos foi feita juntamente com jejum e oração. Em seguida deu-se a missão. Quem eram eles? Os profetas vindos de Jerusalém à Antioquia? (At 11,27). Era toda a comunidade ou somente os chefes? Em todo caso, Saulo e Barnabé receberam uma missão oficial da comunidade cristã de Antioquia. Assim, eles eram os “enviados” (*apostoloi*), a saber, escolhidos pelo Espírito Santo.

As duas passagens dos Atos falam que uma transmissão de função ou uma missão pela imposição das mãos juntamente com oração, são testemunhos importantes pelo fato de que a imposição das mãos estava em uso entre os apóstolos e também nas comunidades. Eles de novo também herdaram o uso judeu, já citado, segundo o qual o mestre judeu impunha as mãos sobre seu discípulo para fazê-lo rabi.

Nas cartas pastorais a transmissão da graça, do carisma especial, está expressamente ligada à imposição das mãos. 1Tm 4,14: “não negligencie o dom da graça em ti que te foi dada pela palavra do profeta com a imposição das mãos dos anciãos”. E 2Tm 1,6: “Eis porque te convido a reavivar o dom que Deus depositou em ti pela imposição das mãos”. As duas passagens são impor-

³⁰ STRACK-BILLERBECK, l.c. , II, S. 641.

³¹ GÄCHTER. Die Sieben (Apg. 6, 1-6), dans: Zeitschrift f. kath.Theologie 74 (1952) .

tantes no tanto que mostram que o costume descrito nos Atos se consolidou claramente como rito de transmissão de função. Não tem importância que as epístolas pastorais se posicionem no fim da vida de São Paulo, antes de 67, ou somente cerca do ano 100. Na evolução da ordenança das comunidades, elas se situam entre o governo carismático, conhecido pelos Atos dos Apóstolos e as cartas de São Paulo certamente autênticas, e a organização estrita das comunidades com as funções diferentes de bispo, presbíteros e diáconos, que vemos nas cartas de Santo Inácio de Antioquia (†115).

O que é decisivo para nós é que, segundo 1Tm 4,14 e 2Tm 1,6, a imposição das mãos pelos apóstolos comunica um carisma especial, que do próprio carisma da imposição alguma coisa é comunicada àquele que recebe a imposição e que este carisma o coloca apto a dirigir a comunidade, a preservar de erros, enfim a exercer a função apostólica e a transmitir. Isto foi colocado em evidência por Heirich Schlier no pequeno estudo: *A ordenança da Igreja segundo as cartas pastorais*³².

Com as quatro passagens citadas dos Atos e das Cartas pastorais o fundamento bíblico da ordenança é dado. É a imposição das mãos com oração. Para o segundo século todo testemunho fazia falta. No entanto, podemos deduzir dos Atos apócrifos, onde o Cristo institui os apóstolos em suas funções ao lhes impor as mãos³³ e estes fazem o mesmo aos seus sucessores³⁴, pois o rito da imposição das mãos estava de tal modo usual que não era necessário ser mencionado.

A ordenança como comunicação do Espírito na liturgia ocidental

O primeiro testemunho que dá indicações precisas sobre a ordenança com os textos de orações propostas, mas não obrigatórias, é a *Tradição apostólica* de Hipólito de Roma. Nela encontramos pela primeira vez a união inquestionável da imposição das mãos e da comunicação do Espírito quando da transmissão da função.

³² H. SCHLIER, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, dans: *Glaube und Geschichte Festschrift für Friedrich Gogarten*, 1948, S. 38-60.

³³ *Actus Petri cum Simone X*, éd. LIPSIUS Aa 1, 1891, p. 58; allemand: Hennecke-SCHNEEMELCHER, l.c., II, 1964 S. 201.

³⁴ *Martyrium Matthaei XXVIII*, éd. Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha II*, 1, 1898, P- 259.

A consagração do bispo encontra-se no início da *Tradição apostólica*:

Que se ordene como bispo aquele que foi escolhido por todos como irrepreensível. Quando da pronúncia de seu nome e de sua aceitação, o povo se reunirá com o presbiterado e os bispos que estiverem presentes, num dia de domingo. Após o consentimento de todos, que sejam impostas as mãos sobre este, o presbiterado faça silêncio sem nada fazer. Que todos gradem silêncio, rezando em seus corações pela descida do Espírito Santo. Após isto, que um dos bispos presentes, a pedido de todos, imponha a mão sobre aquele que será feito bispo, rezando e dizendo³⁵.

Enquanto os bispos impõem as mãos sobre o eleito, o presbiterado e o povo rezam em silêncio pela descida do Espírito Santo. O bispo escolhido para fazer a oração consecratória retoma esta oração silenciosa dizendo a oração:

Derrame a força que vem de ti, (aquela) do Espírito soberano, que destes a teu Filho bem amado Jesus Cristo, que ele conferiu a teus santos apóstolos... Confere... a teu servidor... que ele tenha, em virtude do espírito do soberano sacerdócio, o poder da remissão dos pecados...³⁶.

Jesus Cristo tinha em si o Espírito real, que Deus havia confiado a Moisés e o Espírito sacerdotal, dado a Aarão, unido nele, e transmitiu aos doze apóstolos e estes a seus sucessores os bispos. Assim, é expresso o que esta comunicação do Espírito deve transmitir ao que o recebe: o espírito de governar bem uma igreja, de dirigi-la e o poder de aí exercer uma função sacerdotal. A forma natural com a qual falamos aqui da oração pedindo a descida do Espírito permite deduzir que a imposição das mãos pelo Papa ou pelos bispos – enquanto portadores específicos do Espírito Santo – não foi considerada outra coisa senão como a comunicação deste Espírito Santo. É um grande mérito de Dom Botte como secretário da comissão proponente de ter recuperado esta oração de consagração episcopal para a liturgia romana.

³⁵ La Tradition apostolique de Hippolyte, éd. B. Botte, (LQF 39), S. 4ss.: “Episcopus ordinetur electus ab omni populo, quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus, conveniet populus una cum praesbyterio et his qui praesentes fuerint episcopi, die dominica. Consentientibus omnibus, imponent super eum manus, et praesbyterium adstet quiescens”.

³⁶ Ibidem, S, 8s.: “Nunc effunde eam virtutem, quae a te est, principalis spiritus, quem dedisti dilecto filio tuo Iesu Christo, quod donavit sanctis apostolis... Da cordis cognitor pater, super hunc servum tuum... spiritum primatus sacerdotii habere potestatem dimittere peccata secundum mandatum tuum”.

Igualmente quando da ordenação sacerdotal, a imposição das mãos silenciosas pelo bispo e todos os padres presentes é seguida pela oração consecratória do bispo, na qual ele pede: “Deus... olhai o vosso servidor que aqui está e infunda nele o Espírito de graça e de conselho do presbitério”³⁷. No diácono somente o bispo impõe as mãos, porque ele foi enviado a seu serviço. Por ele o bispo reza: “Derrame o Espírito de graça e de zelo a teu servidor que escolhestes para servir a tua igreja...”³⁸.

Neste contexto, não sem importância, me parece que Hipólito acrescenta: “Se um confessor foi tomado em nome do Senhor, não se lhe imporá a mão para o diaconato ou para a ordem, pois ele possui a honra da ordem por sua confissão. No entanto, se for instituído bispo, as mãos devem ser impostas”³⁹. A confissão de Jesus Cristo na tortura diante do julgamento foi considerada como prova visível de carisma especial, tornando inútil uma comunicação do Espírito pela imposição das mãos em vista da função sacerdotal ou diaconal; mas, ela não o torna apto a entrar na sucessão dos apóstolos. Neste regulamento da *Tradição apostólica* podemos sentir também a ligação espiritual com as comunidades paulinas e seus carismáticos e profetas.

Na evolução dos ritos consagratórios foi sempre conservado na Igreja romana a imposição das mãos. Do mesmo modo, nas orações de consagração (ordenação) que provavelmente remontam a Leão, o Grande⁴⁰, o pedido da descida do Espírito Santo está presente. Pio XII as colocou especialmente em evidência em 1947 como “forma sacramentalis”⁴¹. Quando da ordenação sacerdotal: “Concedei, nós te pedimos, Pai todo poderoso, a teu servidor a dignidade sacerdotal, renova nele o Espírito de santidade, afim de que ele obtenha a função subordinada recebida de ti e que ele suscite bons costumes pelo exemplo de sua vida”. Na oração de ordenação de um diácono. O Espírito Santo é diretamente invocado: “Envia sobre ele, Senhor, o Espírito Santo,

³⁷ Ibidem, S. 20.s.: “Deus et pater domini nostri Iesu Christi, respice super servum tuum istum et inpartire spiritum gratiae et consilii praesbyterii ut adiuvet et gubernet plebem tuam...”

³⁸ Ibidem, S. 26s.: “... da spiritum sanctum gratiae et sollicitudinis et industriae in hunc servum tuum, quen elegisti ministrare ecclesiae tuae et offerre...”

³⁹ Ibidem, S. 28s.: “Confessor autem, si fuit in vinculis propter nomen domini non imponetur manus super eum ad diaconatum vel presbyteratum. Habet enim honorem presbyteratus per suam confessionem. Si autem instituitur episcopus, imponetur ei manus”.

⁴⁰ Sacramentarium Veronense, éd. L.C. MOHLBERG (Rer. eccl. Doc., Ser. Maior, Fontes I), 1956, S. LXXIII avec le renvoi sur le travaux de G.ACAMI (BIANCHINI), C. COEBERGH et P. DE PUNIET aux Nrr. 947, 951 et 954.

⁴¹ Constitutio apostólica Sacramentum ordinis du 30.11.1947, dans: AAS 40 (1948) 5-7.

através do qual, cumprindo fielmente o serviço por Ti, ele seja fortalecido com a graça septiforme”. Esta passagem tem atraído, desde o pontificado de Durand, a imposição das mãos do bispo, evidentemente com uma palavra adaptada acompanhando: “Recebe o Espírito Santo...”.

No entanto, assim como no sacramento da confirmação, na ordenação o rito da imposição das mãos, como comunicação do Espírito Santo, sofreu a superposição de outros ritos, e foi até mesmo posto dogmaticamente de lado, como não essencial⁴². Assim, Tomás de Aquino pôde considerar como “matéria sacramentalis” a remissão dos instrumentos para a celebração da Eucaristia: a sociologia chamou isto de remissão dos meios funcionais. No sentimento popular, em contrapartida, a unção impressionante das mãos ficava em primeiro plano. Era acompanhada – somente depois do século XIII – do canto *Veni Sancte Spiritus*⁴³. Paralelamente, na consagração episcopal, a unção da cabeça foi superestimada. A recente reforma litúrgica restaurou, de novo, a antiga imposição das mãos com a oração consecratória em sua forma simples.

A imposição das mãos na celebração da Eucaristia

A *Tradição apostólica* de Hipólito testemunha igualmente uma imposição das mãos durante a Anáfora. Após a consagração do bispo, ele celebra a Eucaristia com o seu presbitariado: “Que os diáconos o apresentem a oblação e que ele, ao impor as mãos sobre ela com todo o presbitério, diga rendendo graças...”⁴⁴. Esta imposição de mãos sobre as oferendas durante a Anáfora corresponde plenamente ao pedido do envio do Espírito após a Anamnese: “E nós te pedimos que envie teu Espírito Santo sobre a oblação da Santa Igreja. Reunindo-a, dai a todos aqueles que participam de teus santos (mistérios), (de participar) para serem repletos do Espírito Santo...”⁴⁵.

Por ocasião na liturgia da missa romana desta anáfora de Hipólito, com seus traços essenciais, que pertencem igualmente ao pedido da epiclesse do Espí-

⁴² TOMAS AQUIN. *Summa Theologica*, Suppl., q.37, a.5.

⁴³ M. ANDRIEU, III, *Le Pontifical de Guillaume Durand* (Studi e Testi 88), 1940, p. 370, n. XIII, 16.

⁴⁴ Ed. B. BOTTE (LQF 39), S. 10s.: “Illi vero offerant diacones oblationes quique imponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratias agens...”

⁴⁵ *Ibidem*, S. 16s.: “Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti...”

rito, pudemos simbolizar a celebração de uma maneira mais satisfatória, pelo sinal silencioso da imposição das mãos, mais do que pela recitação comum. No entanto, existe a tendência neste sentido. Em todo caso é permitido de ver, na Igreja antiga, a imposição das mãos durante a Anáfora, em relação à epiclesse do Espírito. A imposição das mãos, ou a extensão das mãos, na forma *Hanc igitur* do antigo cânon romano é um acréscimo do século XIV⁴⁶ e não tem qualquer ligação histórica com a prática relatada por Hipólito, à qual não foi mais perceptível no *Ordo Romanus* I, do século VII-VIII.

A imposição das mãos com a finalidade catequética dos candidatos ao batismo

Outra imposição das mãos é mencionada no decreto apostólico de Hipólito. Ela é cumprida pelos doutores catecúmenos. Antes do doutor enviar os candidatos ao batismo, após a catequese, ele reza sobre eles e lhes impõe as mãos, sejam eles clérigos ou leigos⁴⁷. É uma espécie de exorcismo e ao mesmo tempo um gesto de destituição. Foi conservado nos ritos de entrada do batismo. Não há propriamente transmissão do Espírito por esta imposição das mãos.

A imposição das mãos na ocasião da reconciliação dos penitentes ou dos heréticos

Pela primeira vez, no meio do século III, aparece com Orígenes⁴⁸ e na Didascália⁴⁹ a prática segundo a qual o bispo, após o cumprimento da penitência, impõe a mão sobre os penitentes, comunicando-lhes assim o Espírito Santo e de novo lhes introduzindo na comunidade eclesíastica. A oração do povo acompanha este ato de reconciliação dos penitentes pelo bispo. Esta imposição das mãos conservou-se de uma forma atenuada, até hoje, quando o padre eleva a mão direita, na absolvição do penitente. Nem a fórmula de absolvição deprecativa da Alta Idade Média, nem a fórmula da Baixa Idade Média: *Ego te absolvo a peccatis tuis* haviam guardado, é verdade, uma menção

⁴⁶ J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 1952, S. 234; en français: III (Théologie 21), 1954, p. 102.

⁴⁷ Ed. B. BOTTE (LQF 39), p. 40s.

⁴⁸ ORIGENES, In *Lev. Hom.* II, 4, PG 12,418-419.

⁴⁹ *Didascalia apostolorum*, éd. F.X. FUNK I. 1905. S. 66, n. II.17,7; S. 130, n. 41,2; S. 134, n. 43, 1.

da transmissão do Espírito. Na ocasião da reforma do rito do sacramento da penitência semelhante referência foi recuperada.

Sabemos que a respeito da recepção dos hereges, estourou na Igreja antiga uma viva querela. Os bispos de Roma, a começar por Estevão I (254-257), rejeitaram uma reiteração do batismo para os hereges já batizados⁵⁰. Aos que retornavam à Grande Igreja, o bispo deveria impor as mãos, pedir por eles os sete dons do Espírito Santo e lhes inserir de novo na comunidade. Cipriano e os bispos africanos reclamavam, pelo contrário, um segundo batismo. Aparentemente poderia parecer que a Igreja romana rejeitava certamente um novo batismo, mas fazia repetir a confirmação – uma reprovação que Cipriano também fazia – os textos transmitidos nos fazem pressentir. Sabemos que isto é praticado até hoje na Igreja bizantina.

Em Roma deveria se fazer, portanto, certa distinção entre os dois ritos da confirmação e da reconciliação dos hereges. Na ocasião da recepção dos hereges não se impunha senão as mãos e rezava-se pela descida do Santo Espírito. Quando do rito de iniciação da confirmação temos, além disso, a consignação e a unção da fronte.

Conclusão

Quando dissemos no início de nossa exposição que “a mão é uma sede e uma imagem de poder”, que ela está habilitada, de maneira particular, a transmitir a força que reside naquele que a carrega, a imposição das mãos que é um símbolo de tal transmissão de força. Coloca em relevo o aspecto pessoal. Nem por uma coisa, nem igualmente por simples palavras, que se transmitem a partir do momento em que são pronunciadas. Mas é de um homem para outro, por uma mão sobre uma cabeça, que é transmitido àquele que recebe, de maneira sensível e sugestiva, o Espírito Santo que habita naquele que o leva. Precisamente este aspecto pessoal é decisivo e existencialmente transformante.

No entanto, um segundo aspecto deve ser levado em consideração: pela imposição das mãos e da palavra explicativa que a acompanha, é este ser corporal, assim como o espírito do homem, que é tocado e preenchido. A

⁵⁰ CYPRIEN, Epistola 74,1, éd. Hartel (CSEL 3b), 1871, p. 799; éd. BAYARD II, 1925, p. 279: “Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam”.

palavra só poderia conduzir ao espiritualismo, o corporal ao materialismo. Os dois juntos dão direito à estrutura corporal e espiritual do homem. Se há um esforço de deixar espaço livre para a imposição das mãos, como transmissão do Espírito, nos diversos ritos sacramentais, lhe restituir o significado que ele tinha na Igreja antiga, podemos esperar que os portadores do Espírito, assim enriquecidos de dons, reencontrarão este brilho que os caracterizava nos princípios da Igreja.

Dom Virgil E. Fiala, O.S.B.

Tradução recebida em 08/10/2018 e aprovada para publicação em 27/10/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-9>

Como citar:

FIALA, Virgil Ernst. A imposição das mãos como sinal da comunicação do Espírito Santo nos ritos latinos. Tradução de Simone Miranda Duarte. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 357-374, jul./dez. 2018. Disponível em: www.revistacoletanea.com.br

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Biblioteca da FSB-RJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Biblioteca
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 - Rio de Janeiro – RJ

Telefone: 55 21 2206-8286
E-mail: biblioteca@faculdadesaobento.org.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. ArteFilosofia

Universidade Federal de Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Arte e Cultura
(IFAC-UFOP)-
Minas Gerais (Semestral) (Online)

3. Batista Pioneira

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

4. Beneditina

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas
Juiz de Fora – MG (Bimestral)

5. Boletim Técnico do Senac

Revista de Educação Profissional
Senac – Rio de Janeiro – RJ
(Quadrimestral) (Online)

6. Caminhando - UMESP

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

7. Caminhando com o ITEPA

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

8. Caminhos

Revista do Mestrado em Ciências da
Religião da Universidade Católica de
Goiás
Goiânia – Goiás (Semestral) (Online)

9. Ciências da Educação

Centro Universitário Salesiano de
São Paulo
Campinas – SP (Semestral) (Online)

10. Claretiano

Centro Universitário Claretiano –
CEUCLAR
Batatais – São Paulo (Anual) (Online)

11. Cognitio

Centro de Estudos do Pragmatismo –
Filosofia
PUC /SP – São Paulo (Semestral)
(Online)

12. Conhecimento e Diversidade

Institutos Superiores La Salle
Niterói – RJ (Semestral) (Online)

13. Convergência Lusíada

Real Gabinete Português de Leitura
Rio de Janeiro (Semestral) (Online)

14. Cultura Teológica

Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa
Senhora da Assunção
São Paulo (Trimestral) (Online)
e-mail: rmiyagui@puccsp.br

15. Educação Especial

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria - RS (Quadrimestral)
(Online)

16. Encontros Teológicos

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

17. Espaços - ITESP

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores
São Paulo - SP (Semestral)

18. Estudos Bíblicos

Editora Vozes
Petrópolis – Rio de Janeiro
(Quadrimestral)

19. Estudos Teológicos

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

20. Fides Reformata

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper
São Paulo – SP (Semestral)

21. Filosofazer

Revista do IFIBE - Biblioteca Bertheir
Passo Fundo – RS (Semestral) (Online)

22. Horizonte

Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais
Belo Horizonte – MG (Semestral)
(Online)

23. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – Minas Gerais
(Semestral)

24. Interações

Revista Internacional de
Desenvolvimento Local
Campo Grande – Mato Grosso do Sul
(Semestral) (Online)

25. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba - SP (Mensal)

26. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

27. Linguagem e Discurso

Universidade do Sul de Santa Catarina
– UNISUL
Tubarão – Santa Catarina
(Quadrimestral) (Online)

28. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

29. Logos

Faculdade Diocesana São José –
FADISI
Rio Branco – Acre (Semestral)

30. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

31. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais
Santo André – SP (Mensal)

32. O Que nos Faz Pensar

Cadernos do Departamento de
Filosofia
PUC – Rio de Janeiro (Irregular)
(Online)

33. Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM

Faculdade Paulus de Comunicação –
FAPCOM
Vila Mariana – São Paulo (Semestral)

34. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

35. Redes

Faculdade Salesiana de Vitória – FSV
Vitória – Espírito Santo (Semestral)
(Online)

36. Reflexão

Pontifícia Universidade Católica de
Campinas
Campinas – SP (Semestral) (Online)

37. Religião e Cultura

Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo (Semestral)

38. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana
Centro Scalabriniano de Estudos
Brasília - DF (Semestral)

39. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

40. Revista de Filosofia

Universidade Católica do Paraná –
Aurora (Semestral) (Online)

41. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro (Anual)

42. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da
Santa Cruz
Anápolis – GO (Anual)

43. Série Estudos

Revista do Mestrado em Educação da
Universidade Católica Dom Bosco
Rio Grande do Sul (Semestral)
(Online)

44. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

45. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

46. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

47. Teológica

Faculdade Teológica Batista
Editora Teológica – Perdizes – SP
(Anual) (Online)

48. T.Q - Teologia em Questão

Faculdade Dehoniana
Taubaté – São Paulo (Semestral)

49. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP
Assis – SP (Semestral)

50. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

51. Unidade e Carisma

Revista do movimento dos Focolares
Vargem Grande – SP (Trimestral)

52. Vida Pastoral

Pia Sociedade de São Paulo
São Paulo – SP (Bimestral)

53. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS**1. Agustiniana**

Agustinos de Castilla
Madri – Espanha (Quadrimestral)

2. Allpanchis

Revista Del Instituto de Pastoral
Andiana – Peru (Semestral) (Online)

3. Alpha Omega

Pontifício Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

4. Alternativas

Managua – Nicarágua (Semestral)

5. Anales de Teología

Universidad Católica de la Santíssima
Concepción
Chile (Semestral)

6. Anales Valentino

Facultad de Teología San Vicente
Ferrer de Valencia
Espanña (Semestral)

7. Asprenas

Campania Notizie Srl
Napoli – Itália (Trimestral)

8. Carthaginensia

Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)

9. CLAR

Bogotá/ Colômbia
Kimpres Ltda (Trimestral)

10. Coloquio

Abadía de San Benito
Luján – Argentina (Trimestral)
(Online)

11. Compostellanum

Archidióceses de Santiago de
Compostela
Santiago de Compostela – Espanha
(Semestral)

12. Credere Oggi

Massagero di S. Antonio
Padova – Itália (Bimestral)

13. DavarLogos

Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)

14. Didaskalia

Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)

15. Eborensia

Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)

16. Efemérides Mexicana

Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)

17. Española de Filosofia Medieval

Universidad de Zaragoza – Espanha
(Anual)

18. Estudio Agustiniano

Publicaciones Periódicas de Losa
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)

19. Estudios Eclesiásticos

Faculdades de Teologia de La
Compañía de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)

20. Fórum Canonicum

Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico
Universidade Católica Portuguesa –
Portugal (Semestral)

21. Igreja Luterana

Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)

22. Isidorianum

Centro de Estudos Teológicos de
Sevilla
Sevilla – Espanha (Semestral)

23. ITER

Universidad Católica Andrés Bello
Instituto de Teologia para Religiosos
Caracas – Venezuela (Quadrimestral)

24. La Ciudad de Dios

Real Monasterio del Escorial
Madrid – Espanha (Quadrimestral)

25. Mayéutica

Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

26. Old Testament Abstracts

Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)

27. Proyección

Facultad de Teología de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)

28. Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli

Dell’Istituto Meridionale di
Francescanesimo
Napoli – Itália (Anual)

29. Scripta Theológica

Facultad de Navarra
Pamplona – Espanha (Quadrimestral)

30. Selecciones De Teologia

Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

31. Stromata

Facultades de Filosofia Y Teologia
Universidad del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

32. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

33. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

34. Studium – Filosofia y Teologia - Argentina

FaCentro de Estudios de la Orden
Predicadores
Buenos Aires – Argentina (Semestral)
(Online)

35. Studium - Espanha

Institutos Pontificios de Filosofia y
Teología de Madrid
La Universidad de Santo Tomás de
Manila
Madrid – Espanha (Quadrimestral)

36. Studia Cordubensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas
Centros académicos de la Diócesis de
Córdoba (Anual)

37. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell’Itália
Settentrionale
Milano – Itália (Trimestral)

38. Theologia Xaveriana

Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá – Colômbia (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 **revistacoletanea@faculdadesaobento.org.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: **www.revistacoletanea.com.br**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 3 exemplares 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 requiera 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 em caixa alta, 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 em caixa alta, 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. Referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas online, devem vir especificadas ao final do artigo, em seção intitulada **Referências**. 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: _____. *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

Direitos autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista.



Solicite a ASSINATURA da revista Coletânea
pelo e-mail revistacoletanea@faculdadesaobento.org.br
com as informações indicadas no verso desta folha.