

eccos

REVISTA CIENTÍFICA DA
FACULDADE CATÓLICA DO MARANHÃO

FACULDADE CATÓLICA DO MARANHÃO

DIRETOR GERAL

Prof. Iran Gomes Brito

VICE-DIRETOR

Prof. Clemilton Moraes

DIRETORA ACADÊMICA

Profa. Henia Vieira Sobrinho

DIRETOR ADMINISTRATIVO-FINANCEIRO

Giuseppe Luigi Spiga

Revista ECOS
Faculdade Católica do Maranhão - FACMA



EDITOR-CHEFE

Prof. Me. Anderson Costa Pereira

EDITORES

Lúcia Cristina Ferreira Lopes Pestana - Revisão Editorial
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho - Revisão Editorial
Hugo Pinheiro Costa - Editor Layout

CONSELHO EDITORIAL

Anderson Costa Pereira – *Faculdade Católica do Maranhão*
Edna Selma David Silva – *Universidade Federal do Maranhão*
Cláudio Roberto S. Cruz – *Faculdade Católica do Maranhão*
José Carlos de Castro Dantas – *Universidade Estadual do Maranhão*
Janilson José Alves Viegas – *Universidade Federal do Maranhão*
Reuberson Rodrigues Ferreira – *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*
Gutemberg de Sousa Feitosa – *Faculdade Católica do Maranhão*
José Francisco Rodrigues Neto – *Faculdade Católica do Maranhão*
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho – *Faculdade Católica do Maranhão*
Alfredo Viana Avelar – *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*
Carlos Fernando Silva Brito – *Universidade Federal de Minas Gerais*
Tiago Cosmo da Silva Dias – *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

p. 6-8

Artigos

A TRADIÇÃO PROGRIDE:
a Recepção do Capítulo II da *Dei Verbum*
no Magistério do Papa Francisco
Anderson Costa Pereira
p. 10-20

**A CONTRIBUIÇÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA
E SOCIOLOGIA NO ENSINO MÉDIO**
Carlos Celso Ferraz
p. 21-37

RÁDIO E EVANGELIZAÇÃO:
um meio para um fim
Gutemberg de Sousa Feitosa
p. 38-51

**A COMPREENSÃO DO FINITO COMO UMA
SUPERAÇÃO DO PRÓPRIO FINITO:**
reflexões a partir de Eric Weil
Ivo Reis
p. 52-59

**DA CAUSALIDADE DE DEUS À LIBERDADE DO
HOMEM NA FILOSOFIA DE ESPINOSA**
Edna Selma David Silva
p. 60-74

APRESENTAÇÃO

A Revista **ECOS DO IESMA** surgiu no primeiro semestre de 2003 como fruto do sonho e da determinação de muitas pessoas que compunham o Instituto. Seu principal objetivo era ser um instrumento de disseminação de conhecimento nas áreas da Filosofia, Teologia e Ciências Religiosas. Ao longo de sua trajetória inicial, foram publicadas 11 edições impressas, marcadas por dedicação e superação de inúmeros desafios.

Após uma pausa e no embalo do processo de reestruturação institucional, que em 2024 culminou com a transição do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão para a **Faculdade Católica do Maranhão**, a **REVISTA ECOS** ressurgiu renovada, em um formato moderno e acessível: uma publicação totalmente eletrônica.

Essa retomada simboliza não apenas a continuidade de um projeto acadêmico, mas também o compromisso com a produção e difusão de saberes que dialoguem com a contemporaneidade, contribuindo para a formação crítica e humanística de estudantes, pesquisadores e da sociedade em geral.

A **REVISTA ECOS** tem a satisfação de dispor para o público uma coletânea de vários Artigos, Comunicações e Resenha nas áreas de Filosofia, Teologia e Sociologia.

No primeiro Artigo, intitulado *A TRADIÇÃO PROGRIDE: a Recepção do Capítulo II da Dei Verbum no Magistério do Papa Francisco*, o autor Anderson Costa Pereira recorda que o atual Pontífice Romano, no contexto do Jubileu de 2025, destacou a importância de revisitar os textos do Concílio Vaticano II, especialmente as Constituições, como um meio de fortalecer a fé. A Constituição Dei Verbum, que aborda a Revelação divina e sua transmissão pela Tradição, é analisada nesse Artigo em seu segundo capítulo. Embora raramente mencionada diretamente pelo Papa, sua abordagem revela a valorização da Tradição viva da Igreja. O artigo explora como Francisco incorpora o princípio do progresso da Tradição, presente na Dei Verbum, em seus discursos e ensinamentos, evidenciando o crescimento contínuo da verdade na Igreja.

Em seguida, temos o Artigo de Carlos Celso Ferraz Almeida intitulado *A CONTRIBUIÇÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA E SOCIOLOGIA NO ENSINO MÉDIO*. O artigo discute a importância do ensino de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio, destacando seu papel no desenvolvimento do pensamento crítico, da consciência social e na formação cidadã. Apresenta um breve histórico, metodologias e impactos dessas disciplinas no Brasil, abordando a Filosofia como ferramenta para raciocínio reflexivo e a Sociologia como meio para compreender a sociedade. Ressalta sua relevância na construção de uma sociedade mais justa e cidadãos engajados.

O Artigo de Gutemberg de Sousa Feitosa versa sobre *RÁDIO*

E EVANGELIZAÇÃO: um meio para um fim. O artigo explora o protagonismo da Igreja no uso do rádio como ferramenta evangelizadora desde sua invenção há mais de 100 anos. Com o avanço das Tecnologias da Comunicação e Informação, o rádio permaneceu relevante e dinâmico, adaptando-se a mudanças como a migração do AM para o FM. A Rádio Educadora do Maranhão, com 57 anos de história na frequência AM 560, exemplifica essa evolução ao iniciar suas transmissões em FM 88.3 em 2024, reafirmando seu papel na evangelização e comunicação.

Com o Artigo *A COMPREENSÃO DO FINITO COMO UMA SUPERAÇÃO DO PRÓPRIO FINITO: reflexões a partir de Eric Weil*, o autor Ivo Reis Santos discute o pensamento de Eric Weil, sobre como ele investiga a relação entre discurso, linguagem e filosofia, argumentando que o discurso filosófico é essencial para o ser se reconhecer e realizar. Para Weil, o discurso não é apenas uma ferramenta comunicativa, mas um meio pelo qual o ser apreende a si mesmo e transcende os limites do finito, promovendo uma compreensão mais ampla da existência. A linguagem possibilita a introspecção e o compartilhamento de ideias, sendo um canal para a manifestação do ser tanto para si quanto para os outros. Assim, o discurso filosófico é crucial para a autopercepção e para a superação das limitações do finito.

DÁ CAUSALIDADE DE DEUS À LIBERDADE DO HOMEM NA FILOSOFIA DE ESPINOSA é o Artigo de Edna Selma David Silva. O texto analisa a filosofia de Espinosa, mostrando como a compreensão de Deus como causa de si conduz o ser humano à liberdade. Deus é apresentado como absoluto, infinito e causa imanente, integrando finito e infinito por meio de atributos e modos. Contrapõe a noção de substância de Espinosa às concepções anteriores, como a cartesiana, destacando sua autossuficiência onde essência e existência são correlatas. A realidade é descrita como expressão da potência necessária e livre de Deus, enquanto o conhecimento é fundamental para a liberdade humana. Por fim, aborda a reorganização racional dos afetos, culminando na unidade e eternização do homem pelo amor a Deus.

Em seguida, temos o artigo *POR UMA JUSTIÇA TRANSBORDANTE: indicações exegéticas ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*, de José Francisco Rodrigues Neto. O Artigo apresenta a justiça no Sermão da Montanha como condição para participar do Reino de Deus, destacando sua superação da justiça dos mestres da Lei e fariseus. Essa justiça baseia-se na dinâmica do excesso, ultrapassando a lógica da equivalência e fundamentando-se na misericórdia. Sua prática está ancorada em uma relação filial com Deus, expressa pela oração do Pai-Nosso, evidenciando a centralidade do transbordamento e da compaixão na vivência cristã.

Na seção de **COMUNICAÇÃO**, apresentamos dois textos comunicados na XXXV Semana Acadêmica da Faculdade Católica do Maranhão, neste ano de 2024.

A comunicação de Talison Magno Dutra Rocha, intitulada *UMA ECLESIOLOGIA PARALELA: O preocupante fenômeno do tradicionalismo católico*, analisa o tradicionalismo dentro da Igreja, destacando sua resistência às mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, que buscou renovar e “aggiornar” a instituição. Embora não cause separação institucional, o tradicionalismo ame-

aça a unidade eclesial ao promover uniformidade, rejeição ao diferente e uma postura contrária à modernidade. Originado no século XIX, esse movimento enfatiza a autoridade e busca retornar a uma realidade idealizada que muitos de seus adeptos não viveram. No pontificado do Papa Francisco, a tensão entre uma Igreja voltada para o mundo e os tradicionalistas que querem afastá-la dele tornou-se mais evidente, configurando um paradoxo entre o desejo de unidade e ações que fomentam cismas.

Já a comunicação de Ayrton Frank Castro Pinheiro versa sobre *A IMPORTÂNCIA DO ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO*. O texto analisa a importância do acompanhamento espiritual nas Exortações Apostólicas *Evangelii Gaudium*, *Gaudete et Exsultate* e *Christus Vivit*, abordando sua relação com o discernimento. Destaca o tema como central no magistério do Papa Francisco, ainda que pouco estudado, e propõe revisitar os principais pontos onde o Pontífice apresenta sua visão sobre o acompanhamento. Em seguida, explora o discernimento como elemento essencial nesse processo. Apesar da ampla pesquisa sobre temas como missão, misericórdia e sinodalidade, o acompanhamento espiritual carece de maior aprofundamento acadêmico, apesar de sua recorrência nos documentos papais.

Para fechar a edição, o autor Carlos Fernando Silva Brito faz uma resenha crítica sobre a obra *O entardecer do Cristianismo: a coragem de mudar*. Segundo o autor, “a obra, publicada originalmente em italiano em 2022, e traduzida para o português em 2023, é mais um esforço teológico do padre Thomás Halík para dialogar com o nosso tempo e inquirir a Igreja sobre a sua capacidade de responder aos desafios do presente”.

Sejam bem-vindos(as) a mais esta etapa da nossa história, que convida todos a partilhar e construir juntos um espaço de reflexão e aprendizado! Esperamos que esses artigos lhes sejam muito úteis em suas reflexões.

Anderson Costa Pereira
Editor-chefe

ARTIGOS

A TRADIÇÃO PROGRIDE:
a Recepção do Capítulo II da *Dei Verbum* no
Magistério do Papa Francisco

TRADITION PROGRESSES:
The Reception of Chapter II of *Dei Verbum* in
the Magisterium of Pope Francis

Anderson Costa Pereira¹

RESUMO: O Papa Francisco, no contexto da preparação para o Jubileu de 2025, afirmou a necessidade de revisitar os textos fundamentais do Concílio Vaticano II, máxime as quatro Constituições, como um momento de crescimento na fé. Esse retorno aos textos não é apenas uma paixão arqueológica ou histórica, mas uma verdadeira e real necessidade de aplicação dos ensinamentos conciliares. Entre as Constituições do Vaticano II está a *Dei Verbum* sobre a Revelação divina, que dedicou o segundo capítulo à transmissão dessa Revelação, abordando-a no contexto da Tradição. Mesmo que a *Dei Verbum* não seja frequentemente citada nas falas ou escritos do atual Bispo de Roma, percebe-se nas entrelinhas uma clara recepção dessa Constituição dogmática, à medida que ele busca explicitar o verdadeiro sentido da Tradição viva da Igreja. Assim, esta comunicação explorará o conceito de Tradição no texto final dessa Constituição, especificamente no segundo capítulo. Passo seguinte, analisaremos os principais discursos e mensagens do Papa Francisco nos quais, ao referir-se à *Dei Verbum*, ele apresenta sua abordagem em relação à Tradição, proporcionando uma visão de como essa Constituição foi recebida em seu Magistério. Sem dúvida, o princípio do progresso da Tradição presente nesse segundo capítulo, que possibilita a compreensão de que a verdade pode crescer na Igreja, está profundamente enraizado na mentalidade do Papa argentino.

Palavras-chave: Tradição. *Dei Verbum*. Recepção. Francisco.

ABSTRACT: O In the context of the preparation for the Jubilee of 2025, Pope Francis emphasized the need to revisit the fundamental texts of the Second Vatican Council, especially the four Constitutions, as a moment of growth in faith. This return to the texts is not merely an archaeological or historical passion but a true and real necessity for the application of the conciliar teachings. Among the Constitutions of Vatican II is *Dei Verbum* on divine Revelation, which dedicated the second chapter to the transmission of this Revelation, addressing it in the context of Tradition. Although *Dei Verbum* is not frequently cited in the speeches or writings of the current Bishop of Rome, there is a clear reception of this dogmatic Constitution between the

¹ Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialista em Sagradas Escrituras pelo Centro Universitário Claretiano e em Ciências da Religião pela Faculdade Unyleya. Professor na Faculdade Católica do Maranhão. E-mail: pereira-anderson1@hotmail.com.

lines, as he seeks to elucidate the true meaning of the living Tradition of the Church. Therefore, this communication will explore the concept of Tradition in the final text of this Constitution, specifically in the second chapter. Next, we will analyze the main speeches and messages of Pope Francis in which, referring to *Dei Verbum*, he presents his approach to Tradition, providing a vision of how this Constitution has been received in his Magisterium. Without a doubt, the principle of the progress of Tradition present in this second chapter, which allows for the understanding that truth can grow in the Church, is deeply rooted in the mindset of the Argentine Pope.

Keywords: Tradition. *Dei Verbum*. Reception. Francis.

1 INTRODUÇÃO

Sem dúvida, a fidelidade ao princípio da Tradição e a compreensão de seu dinamismo são de fundamental importância para atribuir o devido valor doutrinal, pastoral, canônico e espiritual ao Concílio Vaticano II. Ademais, uma das principais críticas dirigidas a esse Concílio foi o seu suposto rompimento com a Tradição da Igreja e seu “ensinamento de sempre”, às vezes ouvindo-se dizer que o Vaticano II até mesmo está fora da Tradição.

A concepção de Tradição no Concílio Vaticano II é uma realidade viva e dinâmica e não uma realidade estática, no sentido de tradicionalismo. Desse modo, não se trata de uma resignação morta do passado, mas de uma experiência viva e fecunda do Espírito Santo que age no presente. A Tradição, embora essencialmente imutável, está constantemente assumindo novas formas que superam a forma anterior, sem, necessariamente, substituí-la toda vez. Nesse sentido, podemos dizer que “a Tradição progride”, como acertadamente afirmou a Constituição dogmática *Dei Verbum*, uma declaração completamente revolucionária.

Este artigo tem como objetivo analisar a constituição dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II, especificamente em seu segundo capítulo que aborda a questão da Tradição na transmissão da Revelação divina. O problema de pesquisa que motiva esta investigação reside na complexidade da abordagem conciliar ao tema da Tradição, especialmente em contraste com as interpretações anteriores. Nossa metodologia consiste na análise textual e contextual da *Dei Verbum*, bem como na investigação de sua recepção, com foco especial na abordagem adotada pelo atual Magistério, sob o pontificado do Papa Francisco.

A importância deste texto reside na compreensão mais aprofundada da dinâmica da Tradição na vida da Igreja, e na apreciação de sua recepção e influência no pensamento do Papa Francisco. Este artigo oferece ainda uma perspectiva crítica sobre os desafios e debates em torno da interpretação da Tradição na Igreja Católica. Ao revisitar o entendimento da Tradição no Vaticano II, busca-se superar os mal-entendidos que surgiram no período pós-conciliar dentro do catolicismo.

2 A ELABORAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO *DEI VERBUM*

A constituição dogmática *Dei Verbum* é o documento mais elaborado do Magistério extraordinário no que diz respeito à Tradição. A *Dei Ver-*

bum é, “sem dúvida, o documento conciliar de mais longa gestação. Seis anos se passaram desde as consultas preliminares para preparar os temas do Concílio, em meados de 1959, até a promulgação da Constituição em novembro de 1965” (Ruiz, 1969, p. 3). O tema ocupou um grande espaço nas aulas conciliares, evidenciando a importância da questão diante da disputa histórica entre católicos e protestantes sobre a teoria das duas fontes da Revelação (Sesboüé, 2006, p. 419). A qualidade do texto final é fruto de uma laboriosa redação. Até a versão final, foram elaborados quatro esquemas oficiais, passando pelo menos por seis redações. Cada esquema passou pelo mesmo processo: preparação, exposição em aula conciliar, emendas e votação (Lopes, 2012).

Vale recordar que o tema da Tradição foi abordado pelo Concílio desde a sua primeira sessão. Ao tratar o tema da Revelação, a questão que aparecia como pano de fundo era: quais são as fontes para reconhecer a revelação de Deus? A teologia anterior considerava duas fontes principais: a Tradição e a Sagrada Escritura. Assim, o esquema inicial aprovado por João XXIII tinha o título *De fontibus revelationis* e abordou a questão inicialmente no contexto dessa pluralidade de fontes. O historiador O'Malley afirma que, “na opinião de seus críticos, *De fontibus* representava tudo o que era mal nos métodos teológicos mais antigos” (O'malley, 2020, p. 88).

Com a rejeição do primeiro esquema, algumas mudanças seriam necessárias, incluindo a alteração do título inicial, que não parecia adequado. Essas palavras não faziam parte do vocabulário conciliar e, de acordo com Yves Congar, eram contrárias ao propósito ecumênico do Concílio. Foi então sugerido um novo título: *De divina Revelatione*. O título teve origem em João XXIII, que o havia utilizado (ao invés de “*De fontibus Revelationis*”) ao instituir a comissão mista, composta pela Comissão Teológica e pelo Secretariado pela União dos Cristãos, quando interveio para resolver o grande impasse surgido na votação desse esquema.

Após muitas idas e voltas e longos debates, a Constituição dogmática foi aprovada em sessão pública no dia 18 de novembro de 1965, último período conciliar, recebendo 2.344 *placet* e somente 6 *non placet* (Lopes, 2012).

3 O CONCEITO DE TRADIÇÃO NA *DEI VERBUM*

Primeiramente, nota-se que enquanto o Concílio de Trento fala de tradições, o Vaticano II fala de Tradição. Também se observa que a *Dei Verbum* não retoma a clássica distinção entre Tradição e tradições, porque, enquanto a Tradição está intimamente relacionada com a Revelação, as tradições nem sempre mantêm essa relação, pois podem ser formas ou costumes, expressões que podem ser modificadas desde que a substância da Tradição seja preservada. A *Dei Verbum* usa apenas uma vez o plural “tradições” em referência a uma citação bíblica (cf. DV, 8).

Enquanto o capítulo primeiro aborda a Revelação em si mesma, o capítulo segundo (n. 7-10) versa diretamente sobre a transmissão dessa mesma Revelação através da Tradição. O Vaticano II estabeleceu a doutrina católica da Tradição nesse segundo capítulo, apresentando três abordagens complementa-

res sobre a noção cristã de Tradição. Sem dúvida, trata-se uma das contribuições mais importantes de toda a constituição. Embora “lamentavelmente, o Concílio não ofereceu uma definição mais precisa da palavra Tradição” (Sesboüé, 2006, p. 436), sempre que se refere a ela, entende-a como uma realidade viva e, portanto, dinâmica, em contínuo crescimento. O documento também afirma que esse dinamismo e crescimento não são tarefas apenas da hierarquia, mas de todo o povo cristão (cf. DV, 10), embora o fator principal seja sempre a ação do Espírito Santo.

A primeira abordagem encontra-se nos números sete e oito da *Dei Verbum*. O número sete recorda que a Tradição se estende ao longo da história humana, desde Cristo até os Apóstolos, que foram os transmissores do Evangelho, ou seja, os agentes transmissores da Tradição, seja transmitindo de modo oral, seja de modo escrito (cf. DV, 7). O número oito, após descrever a relação entre a Revelação de Deus e a experiência humana, enquadrando essa transmissão no tempo e distinguindo entre transmissão apostólica e pós-apostólica ou eclesial, dedica-se ao progresso da Tradição. Os padres conciliares não hesitaram em afirmar que a Tradição gera progresso ou desenvolvimento na Igreja e está destinada a crescer, ideia aceita pela maioria.

A *Dei Verbum* estabelece uma cadeia de continuidade no processo de transmissão da Tradição: Cristo – os Apóstolos – os sucessores dos Apóstolos do seguinte modo:

A Tradição dos Apóstolos, graças à assistência do Espírito Santo, desenvolve-se na Igreja. Amplia-se a percepção das realidades e das palavras, quer pela contemplação e pelo estudo dos fiéis, que as guardam em seu coração (cf. Lc 2,19.51), quer pela compreensão que provém da experiência das coisas espirituais, quer ainda pela pregação daqueles que, sucedendo aos apóstolos, receberam o carisma de certificar a verdade (DV, 8).

Este progresso ou desenvolvimento da Tradição se dá através de três modos: 1) pela contemplação e pela atividade intelectual dos que creem; 2) pela compreensão que se experimenta por meio do sentido da fé dos fiéis e 3) pela pregação do Magistério eclesiástico, que recebeu um “carisma da verdade”. Esse parágrafo proclama ainda o princípio do progresso da Tradição como algo constitutivo da Igreja, ou seja, uma característica própria do processo dinâmico de transmissão da Revelação.

Ademais, “o Concílio preferiu falar assim do progresso da Tradição, em vez de voltar à ‘evolução do dogma’, tão debatida desde o século XIX” (Sesboüé, 2006, p. 439). Diante de uma visão viva e dinâmica da Tradição, sua consequência lógica será sempre o progresso e o desenvolvimento. Não somente neste parágrafo, mas em outros números desse segundo capítulo da *Dei Verbum*, pode-se perceber o aspecto dinâmico da Tradição.

O progresso pode ser visto como um elemento constitutivo da Tradição, necessário para que a Igreja se encarne nas realidades humanas. Todavia, o progresso não significa mudança ou alteração do conteúdo, pois o autêntico progresso é feito em total fidelidade à mensagem apostólica. De fato, é importante distinguir entre a imutabilidade do conteúdo e a diversidade de expressões. O crescimento ou progresso da Tradição não se refere apenas a uma mudança nas expressões, mas sim a um aprofundamento e maior compreensão da Revelação.

Essa maior compreensão está relacionada à clareza da formulação dogmática.

Segundo a *Dei Verbum*, a Tradição não é um princípio estático que imobiliza a Igreja, mas sim um princípio dinâmico que desenvolve a doutrina e a conduta da Igreja. Um desenvolvimento legítimo caracteriza-se tanto pela fidelidade às origens quanto pela adaptação às novas circunstâncias da vida. Indubitavelmente, a Tradição ilumina a Igreja de tal maneira que, sem ela, a Igreja não seria o que é. Somente quando a Igreja cumpre sua fidelidade à genuína Tradição e à sua fonte, que é o Evangelho, é que sua existência se justifica.

As segunda e terceira abordagens encontram-se nos números nove e dez, que abordam duas questões que haviam sido objeto de discussão e controvérsia na teologia da primeira metade do século: as relações entre Tradição e Escritura e entre Tradição e Magistério. Primeiramente, a Tradição é definida como um modo de transmissão distinto da Escritura. No número nove, a *Dei Verbum* afirma: “Derivando ambas do mesmo manancial divino, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim” (DV, 9). Há um sutil avanço presente nesse texto. O texto final aprovado trouxe o termo *scaturigo*, que significa manancial ou nascente, em vez de utilizar o tradicional termo *fons* (fonte), descartando, assim, a antiga querela de que haveria uma segunda fonte da Revelação. Assim, Tradição e Escritura procedem do mesmo manancial divino, sendo meios diferentes de transmissão da Revelação. Ademais, ao colocar a Tradição e a Escritura em relação à única fonte, a Tradição é apresentada, principalmente, como um processo vital, dinâmico e guiado pelo Espírito, necessário para a preservação do Evangelho (cf. DV, 9). A Constituição sobre a Revelação afirma:

A Tradição e as Escrituras se articulam estreitamente e se comunicam entre si. Ambas têm a mesma origem divina, formam de certo modo uma unidade e tendem para o mesmo fim. A Escritura é a palavra de Deus, pois foi escrita sob inspiração do Espírito. A Tradição é também palavra de Deus. Foi confiada aos apóstolos pelo Cristo Senhor e pelo Espírito Santo e transmitida na íntegra a seus sucessores, que a conservam fielmente em sua pregação, explicam-na e a propagam. Assim, a certeza da Igreja a respeito do que foi revelado não depende exclusivamente da Escritura (DV, 9).

Nesse parágrafo, ao estabelecer a mútua relação entre Tradição e Escritura, os padres conciliares alcançaram o *clímax* da polêmica que polarizou os debates entre a maioria e a minoria conciliar. Foi com a abertura do debate sobre o *De fontibus* que ficou evidente a existência de uma maioria e uma minoria conciliar no que concerne à questão da relação entre Tradição e Escritura (Congar, 2012, p. 14). A novidade do texto final foi ressaltar que a Tradição e a Escritura estão intimamente conjugadas e intercomunicantes entre si, e tendem para o mesmo fim.

Sobre o número nove da *Dei Verbum*, Bernard Sesboüé comenta: “A Tradição transmite o que a Escritura é no seu conteúdo, e a Escritura é sempre transmitida e recebida na continuidade viva da fé. Percebe-se nessa explicitação a influência da Escola de Tübingen e da teologia de Congar” (Sesboüé, 2006, p. 440-441). Isso significa que não apenas a Escritura deve ser interpretada à luz da Tradição, mas também que a Tradição deve ser compreendida à luz da Escritura. O número doze da *Dei Verbum* ratifica essa realidade da seguinte forma:

Finalmente, como a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada no mesmo Espírito com que foi escrita, para entender corretamente o sentido dos textos sagrados não se pode desprezar o conteúdo e a unidade de toda a Escritura, nem deixar de levar em conta a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé (DV, 12).

Desse modo, a Escritura é inseparável da Tradição viva da Igreja. Não é contraditório afirmar que a Tradição está a serviço da interpretação da Escritura e, inversamente, que a Escritura está a serviço da interpretação da Tradição. Na verdade, trata-se de uma relação dialética. Os padres conciliares argumentam: “Tradição e Escritura constituem um único depósito sagrado da Palavra de Deus, confiado à Igreja” (DV, 10). Se, por um lado, nega-se a suficiência total da Escritura, por outro lado, também se nega que a Tradição tenha uma importância maior do que a própria Escritura, colocando-as no mesmo patamar. Isso gerou inúmeras críticas de observadores não católicos no Concílio, como o teólogo Karl Barth (1886-1968). O teólogo Karl Rahner, por sua vez, afirmou que

Em sentido contrário, o Concílio Vaticano II recusou-se a fazer da Tradição (para nós hoje) uma fonte válida por si mesma lado a lado com a Escritura, que pudesse testemunhar determinados conteúdos materiais da fé que não tivessem nenhuma base na Escritura (Rahner, 2004, p. 439).

A teoria das duas fontes foi significativamente superada pelo Concílio, que desde sua primeira sessão procurou esclarecer o que se entende por Tradição, apesar de, “lamentavelmente, o Concílio não ofereceu uma definição mais precisa da palavra Tradição” (Sesboüé, 2006, p. 436), apresentando-a ainda de modo insatisfatório. Mesmo assim, o Concílio estabeleceu um avanço inegável nesse campo, guardando e atualizando a Tradição, inclusive explicando o seu sentido no mistério da Revelação, que só pode ser compreendido à luz da dimensão viva da Tradição. Daí a importância, para Congar, do segundo esquema, o *De Revelatione*: “um texto que deve fornecer a base para uma renovação na teologia e na pregação, bem como para o diálogo ecumênico por várias décadas” (Congar, 2012, p. 27).

Finalmente, a *Dei Verbum* afirma que a Tradição não pode ser confundida com o Magistério eclesiástico. O número dez ensina que “só ao Magistério da Igreja, exercido em nome de Cristo, foi confiada a função de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita e transmitida. Não que o Magistério se coloque acima da Palavra de Deus, de que está, pelo contrário, a serviço” (DV 10). Embora o texto pareça referir-se ao antigo ensinamento do exclusivismo do Magistério na interpretação do depósito da fé, inova ao colocar o Magistério em um plano subordinado. Sua única autoridade, enquanto intérprete da Tradição, é de obediência.

É interessante perceber que, no texto conciliar, no mesmo parágrafo, está escrito: “na conservação da fé, na sua prática e no seu desenvolvimento, pastores e fiéis estão sempre sob a mesma inspiração” (DV, 10). Assim, essa transmissão corresponde a todos os fiéis. Observa-se novamente a influência da teologia de Congar ao afirmar que tanto a hierarquia quanto os fiéis, por meio do *sensus fidelium*, são sujeitos da Tradição, isto é, possuem a missão de guardar o depósito sagrado, ideia que também encontrará eco na Constituição *Gaudium et spes*:

Compete a todo o Povo de Deus, principalmente aos pasto-

res e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo e julgá-las à luz da Palavra divina, para que a verdade revelada possa ser percebida sempre mais profundamente, melhor entendida e proposta de modo mais adequado (GS, 44).

Em largos traços, os padres conciliares procuraram sintetizar a relação entre Tradição, Escritura e Magistério, formulando de maneira clara a dependência mútua que existe entre os três pilares da Igreja: “Tradição, Escritura e Magistério da Igreja, de acordo com a sabedoria divina, estão articulados e de tal forma associados que um não tem consistência sem o outro. Cada um deles contribui eficazmente para a salvação das almas, sob a ação do único Espírito Santo” (DV, 10). O mecanismo de *regula fidei* é a Tradição viva, a Escritura e o Magistério. Assim, o parágrafo expressa “a velha solidariedade das Escrituras, da Tradição do Credo e da sucessão episcopal” (Sesboüé, 2006, p. 443).

Esses três conceitos estão estruturados em torno do conceito de Revelação. A tríade Tradição, Escritura e Magistério está articulada de acordo com a sabedoria da Igreja, como recordou o Papa Paulo VI a Dom Marcel Lefebvre: “A Tradição, portanto, não pode ser separada do Magistério vivo da Igreja, assim como não pode ser separada da Sagrada Escritura” (Papa Paulo VI, 1976), ou seja, “são inseparáveis, estão interligados e associados e interdependentes, de modo que um não pode ter consistência sem os outros dois” (Feller, 2021). A *Dei Verbum* apresenta a Tradição e a Escritura como duas formas intimamente interdependentes de transmissão da Revelação e estabelece o papel subordinado do Magistério em relação à Escritura e à Tradição.

4 A RECEPÇÃO DA *DEI VERBUM* NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO

De acordo com Massimo Faggioli, diferentemente da *Lumen Gentium*, “a *Dei Verbum* não aparece muito frequentemente nas falas ou nos escritos de Francisco” (Faggioli, 2017). Contudo, em alguns discursos de Francisco, percebe-se nas entrelinhas uma clara recepção dessa Constituição dogmática, à medida que ele busca explicitar o verdadeiro sentido da Tradição viva da Igreja.

Por diversas vezes, o Papa Francisco tem criticado os “vigilantes” da Tradição que “se dizem guardiões de tradições, mas de tradições mortas” (Papa Francisco, 2022). Ele assegura que não avançar é perigoso para a Igreja de hoje. Em seus discursos, o atual Pontífice frequentemente enfatizou a importância da Tradição viva, ou seja, a Tradição não é um coisa do passado, mas algo vivo e relevante para o presente.

Em 11 de setembro de 2017, em uma sessão promovida pelo Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, por ocasião do 25º aniversário da publicação do Catecismo da Igreja Católica, o Pontífice afirmou que “a Tradição é uma realidade viva; e somente uma visão parcial pode conceber o ‘depósito da fé’ como algo de estático” (Papa Francisco, 2017). Nesse discurso, Francisco citou com frequência a *Dei Verbum* n. 8 (capítulo II), que oferece uma descrição positiva acerca do progresso da Tradição:

A Tradição é uma realidade viva; e somente uma visão parcial pode conceber o “depósito da fé” como algo de estático. A Palavra de Deus não pode ser conservada em naftalina, como se se tratasse de uma velha coberta que é preciso proteger da traça! Não. A Palavra de Deus é uma realidade dinâmica, sempre viva, que progride e cresce, porque tende para uma perfeição que os homens não podem deter (Papa Francisco, 2017).

Igualmente, em seu discurso na conclusão do Sínodo para a Amazônia, em 26 de outubro de 2019, o papa argentino defendeu o progresso da Tradição com as seguintes palavras:

Gosto de repetir o que disse Gustav Mahler: ‘A Tradição é a salvaguarda do futuro e não a custódia das cinzas’. É como a raiz de onde vem a seiva que faz a árvore crescer para dar fruto. Pegar nisto e fazer com que avance é como os primeiros pais conceberam o que era a Tradição. Receber e caminhar no mesmo sentido, com aquela tríplice dimensão tão bela de Vicente de Lérins já no século V (Papa Francisco, 2019).

Em 24 de novembro de 2022, o Papa Francisco, ao receber em audiência os membros da Comissão Teológica Internacional, quis apresentar “três diretrizes a seguir, neste momento histórico; momento árduo e no entanto, para o olhar da fé, carregado da promessa e esperança que brotam da Páscoa do Senhor crucificado e ressuscitado” (Papa Francisco, 2022b). Dentre essas diretrizes, a primeira – e a que ele mais enfatizou – foi a necessidade de uma fidelidade criativa contra uma concepção estática de Tradição. Francisco assegura:

A primeira diretriz é a da fidelidade criativa à Tradição. Trata-se de assumir com fé e amor e declinar com rigor e abertura o compromisso de exercer o ministério da teologia — à escuta da Palavra de Deus, do *sensus fidei* do Povo de Deus, do Magistério e dos carismas, e no discernimento dos sinais dos tempos — para o progresso da Tradição apostólica, sob a assistência do Espírito Santo, como ensina a *Dei Verbum*. [...] A Tradição, a origem da fé, que ou cresce ou morre. Porque, alguém costumava dizer — penso que era um músico — que a tradição é a garantia do futuro e não uma peça de museu (Papa Francisco, 2022b).

O Papa Francisco defende que a transmissão confiável da Tradição no tempo exige um processo de desenvolvimento e de uma “fidelidade criativa”. A ideia de “fidelidade criativa” está associada ao caráter dinâmico da Tradição, segundo as indicações oferecidas pela Constituição *Dei Verbum* n. 8. Ele não nega a importância da continuidade com o passado da Igreja, mas busca renovar e reformar as estruturas e práticas da Instituição para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo. Para o Papa Francisco, a Tradição não é algo que deve ser preservado de forma estática, mas sim algo que deve ser vivido e atualizado de acordo com as necessidades do momento presente.

Não se pode conservar a doutrina sem a fazer progredir, nem se pode prendê-la a uma leitura rígida e imutável, sem humilhar a ação do Espírito Santo. Deus que, “muitas vezes e de muitos modos, falou aos nossos pais, nos tempos antigos” (Hb 1,1), “dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho” (*Dei Verbum*, 8). E nós somos chamados a assumir esta voz com uma atitude de “religiosa escuta” (ibid., 1), para permitir que a nossa existência eclesial progrida, com o mesmo entusiasmo dos primórdios, rumo aos novos horizontes que o Senhor pretende fazer-nos alcançar (Papa Francisco, 2017).

O Papa Francisco tem enfrentado rejeição de grupos neotradicionalistas desde o início de seu pontificado. Esses grupos pretendem manter a Tradição em sua estabilidade e presa ao passado. Uma frente ampla dessa vertente eclesial tem se expandido na Igreja, máxime um tradicionalismo intransigente. Para eles, a imagem de um papa reformador, revelada em seus gestos, ações, decisões e discursos, contrasta com a verdadeira Tradição. Na verdade, são suas iniciativas que se chocam com a rigidez dos tradicionalistas. A maioria de seus opositores o acusa de ruptura com a verdadeira Tradição da Igreja. “A rejeição deles da teologia da *Dei Verbum* sobre a tradição é uma receita para o desastre na Igreja de hoje”. (Faggioli, 2017).

5 CONCLUSÃO

Em conclusão, a constituição dogmática *Dei Verbum* representa um marco significativo na história do Concílio Vaticano II. Seu longo processo de elaboração e as várias revisões pelas quais passou demonstram a importância que os padres conciliares atribuíram ao tema da Tradição. A abordagem inovadora da *Dei Verbum* em relação à Tradição, ao destacar sua natureza dinâmica e viva, trouxe uma nova perspectiva à compreensão da transmissão da Revelação divina. O documento reforçou a centralidade da Tradição como elemento essencial na preservação e desenvolvimento da mensagem cristã.

A recepção da *Dei Verbum* no Magistério atual, sob o pontificado do Papa Francisco, revela sua relevância contínua. O Papa tem enfatizado a importância da Tradição viva, rejeitando uma abordagem estática e enfatizando a necessidade de um desenvolvimento autêntico e uma “fidelidade criativa”. Suas palavras e ações refletem uma compreensão profunda da dinâmica proposta pela *Dei Verbum*, desafiando a rigidez de alguns grupos tradicionalistas que resistem às mudanças. Ao promover uma interpretação atualizada e aplicação da Tradição, o Papa Francisco busca não apenas manter a vitalidade da fé, mas também enfrentar os desafios do mundo contemporâneo.

No entanto, é importante reconhecer que a recepção da *Dei Verbum* não é uniforme, e há aqueles que resistem à abordagem mais dinâmica proposta pelo documento. Os tradicionalistas mais rígidos veem as iniciativas do Papa Francisco como uma ameaça à autenticidade da Tradição, defendendo uma preservação mais estática do passado. A divergência de interpretação destaca a complexidade e a sensibilidade do tema da Tradição na Igreja Católica, sublinhando a necessidade contínua de diálogo e discernimento na busca pela verdadeira compreensão e vivência da fé cristã.

REFERÊNCIAS

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Dei Verbum*. In: VATICANO II: Mensagens, Discursos, Documentos. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 345-358.

O'MALLEY, John W. **Quando os Bispos se reúnem: um Ensaio que compara Trento, o Vaticano I e o Vaticano II**. Lisboa: Edições 70, 2020.

FAGGIOLI, Massimo. **Papa Francisco, católicos neotradicionalistas e o legado de Bento XVI**. IHU, 17 out. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/572716-papa-francisco-catolicos-%2oneotradicionalistas-e-o-legado-de-bento-xvi-artigo-de-massimo-faggioli>. Acesso em: 07 nov. 2023.

FELLER, Vitor Galdino. **Escritura, Tradição e Magistério**. Theologica latino-americana. Enciclopédia digital. 24 dez. 2021. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=2510>. Acesso em: 20 jul. 2022.

LOPES, Geraldo. **Dei Verbum**. Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.

PAPA FRANCISCO. **Discurso aos participantes no Congresso linhas de desenvolvimento do pacto educativo global**. Vaticano, 01 jun. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/june/documents/20220601-convegno-pattoeducativo.html>. Acesso em: 07 nov. 2023.

PAPA FRANCISCO. **Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional**. Vaticano, 24 nov. 2022b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221124-cti.html>. Acesso em: 25 abr. 2023.

PAPA FRANCISCO. **Discurso aos participantes no encontro por ocasião do XXV aniversário do Catecismo da Igreja católica promovido pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização**. Vaticano, 11 set. 2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221124-cti.html>. Acesso em: 07 nov. 2023.

PAPA FRANCISCO. **Discurso no final da Assembleia sinodal**. Vaticano, 26 out. 2019. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/october/documents/papa-francesco_20191026_chiusura-sinodo.html. Acesso em: 07 nov. 2023.

PAPA PAULO VI. **Epistula Marcello Lefebvre, Archiepiscopo-Episcopo Olim Tutelensi**. Vaticano, 11 out. 1976. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1976/documents/hf_p-vi_let_19761011_arc-lefebvre.html. Acesso em: 10 jul. 2022.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004.

RIBEIRO, Ari Luís do Vale. **A Revelação nos Concílios de Trento e Vaticano II. Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 55-74. mar. 2006.

RUIZ, Gregorio. **Historia de la constitución Dei Verbum**. In: SCHÖKEL, Luiz Alonso

(org.). **Concilio Vaticano II: comentarios a la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. p. 3-99.

SESBOÛÉ, Bernard. A comunicação da Palavra de Deus: *Dei Verbum*. In: SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas IV: A Palavra da Salvação** (séculos XVIII-XX). São Paulo: Loyola, 2006. p. 419-456.

Recebido em: 01/09/2024

Aprovado em: 23/09/2024

A CONTRIBUIÇÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA E SOCIOLOGIA NO ENSINO MÉDIO

THE CONTRIBUTION OF TEACHING PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY IN SECONDARY EDUCATION

Carlos Celso Ferraz Almeida

RESUMO: Abordagem teórica sobre a importância do ensino de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio, destacando como essas disciplinas contribuem para o desenvolvimento do pensamento crítico e da consciência social entre os estudantes. Apresenta breve histórico do ensino dessas disciplinas no Brasil, suas metodologias e o impacto na formação cidadã. A Filosofia é examinada como uma ferramenta para o raciocínio lógico e reflexivo, enquanto a Sociologia é abordada como um meio para entender a sociedade e suas dinâmicas. Enfatiza a relevância dessas disciplinas na construção de uma sociedade mais justa e na formação de cidadãos conscientes e engajados.

Palavras-chave: Ensino médio; Filosofia; Sociologia; pensamento crítico; metodologia de ensino.

ABSTRACT: Theoretical approach on the importance of teaching Philosophy and Sociology in High School, highlighting how these disciplines contribute to the development of critical thinking and social awareness among students. It presents a brief history of the teaching of these disciplines in Brazil, their methodologies and their impact on citizenship formation. Philosophy is examined as a tool for logical and reflective reasoning, while Sociology is approached as a means to understand society and its dynamics. It emphasizes the relevance of these disciplines in the construction of a more just society and in the formation of conscious and engaged citizens.

Keywords: High School; Philosophy; Sociology; critical thinking; teaching methodology.

¹ Possui graduação e pós-graduação em Filosofia. Professor da rede estadual e municipal de Cururu-
pu-MA.

1 INTRODUÇÃO

A Filosofia, desde os tempos antigos, atua como a espinha dorsal do pensamento crítico e reflexivo, nos encorajando a questionar o *status quo* e a nos aprofundarmos no significado de nossas crenças e ações. Grandes filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles, lançaram as bases para o pensamento ocidental. Eles incentivaram não só a indagação e o debate, mas, além disso, suas reflexões sobre ética, política e metafísica moldaram as sociedades de suas épocas e ainda seguem influenciando as nossas discussões modernas. Por exemplo, o método socrático, uma abordagem que promove o diálogo e a descoberta pessoal, continua sendo uma ferramenta pedagógica essencial. Assim, vemos que a filosofia não apenas formou a base de muitos ideais contemporâneos, mas também segue sendo crucial na forma como pensamos e interagimos com o mundo ao nosso redor.

A Sociologia, por outro lado, oferece uma lente valiosa através da qual podemos observar e compreender as complexidades das interações sociais e das instituições que moldam a estrutura das nossas sociedades. Ela desempenha um papel crucial ao nos ajudar a entender como as comunidades são formadas e mantidas e como os valores e normas sociais são estabelecidos e, por vezes, desafiados. Estudando Sociologia, adquirimos habilidade para examinar questões como desigualdade, globalização e mudanças sociais, o que nos dá um entendimento mais amplo sobre os desafios atuais.

Dessa forma, o objetivo principal deste artigo é investigar a contribuição do ensino de Filosofia e Sociologia para a formação integral dos estudantes do Ensino Médio. O estudo visa compreender como essas disciplinas influenciam não apenas o desenvolvimento acadêmico, mas também contribuem para a construção da identidade, do pensamento autônomo e da capacidade de atuação crítica na sociedade.

Inicialmente, será examinado o efeito dessas matérias no progresso do pensamento crítico dos alunos, verificando como a Filosofia e a Sociologia estimulam a dúvida e a reflexão crítica, possibilitando-lhes questionar ideias pré-estabelecidas e elaborar argumentos sólidos. Será analisado como o estudo das ciências humanas ajuda os estudantes a compreenderem de forma mais ampla as estruturas sociais, o poder e os fenômenos sociais atuais. Também será analisado o efeito do ensino dessas disciplinas no desenvolvimento da cidadania dos alunos, verificando de que forma essas lições melhoram a consciência social, a responsabilidade e o envolvimento em questões locais e internacionais. Serão descobertas quais

são as práticas pedagógicas mais eficazes para incentivar a curiosidade intelectual e o debate construtivo em sala de aula. Finalmente, o estudo sugere implementar mudanças no currículo para maximizar os benefícios dessas disciplinas, aprimorando a experiência educacional dos estudantes no Ensino Médio. Este projeto amplia o entendimento teórico da importância das disciplinas de Filosofia e Sociologia e sugere ações práticas para aprimorar o ensino dessas áreas.

A metodologia deste estudo baseia-se em uma revisão bibliográfica detalhada e sistemática sobre o ensino de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio. Esta abordagem foi escolhida para permitir uma compilação e síntese eficaz dos conhecimentos existentes, oferecendo uma visão completa do tema. No processo, artigos científicos, livros, teses e dissertações relevantes são criteriosamente selecionados e analisados. Essa seleção segue critérios de inclusão e exclusão precisos para assegurar a qualidade e pertinência das fontes.

2 O PAPEL DA FILOSOFIA NO DESENVOLVIMENTO CRÍTICO

A evolução do ensino de Filosofia no Brasil é um fenômeno que ilustra vividamente as interações entre as esferas política e educacional dentro de um contexto histórico flutuante. Inicialmente introduzida por jesuítas no período colonial, a Filosofia ocupou uma posição de destaque no cenário educativo, influenciando a formação intelectual ao longo do Império, onde sua presença nas instituições de ensino era assegurada e incontestável.

No entanto, com a transição para a República, essa estabilidade foi comprometida; a Filosofia encontrou-se sujeita às variáveis correntes políticas, resultando em uma presença oscilante nas políticas educacionais (Alves; Peglow; Leite Junior, 2011).

Durante o período do regime militar, houve uma remoção deliberada e sistemática da Filosofia dos programas escolares, sendo considerada uma “ausência definida”. Este ato de exclusão era resultado de um movimento para controlar ideologicamente e influenciar as perspectivas intelectuais e críticas da população. Costa (2020, p. 323) destaca que:

[...] salvo período da ditadura militar em que o ensino de filosofia foi proibido, sempre foi oferecido nas escolas brasileiras, porém, era destinado à formação da classe dominante. Desde a chegada dos primeiros padres Jesuítas a partir dos anos 1550 já se tem o registro das práticas do ensino de filosofia. No entanto, no que se refere à sua oferta aos estudantes das escolas públicas, em poucos perío-

dos essa disciplina compôs a grade curricular nacional.

Com a redemocratização nos anos 1980, a Filosofia voltou lentamente a ser incluída no currículo escolar, porém de maneira cuidadosa e controlada (Alves; Peglow; Leite Junior, 2011). Seu papel só se consolidou com a aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei nº 9.394/1996, que reafirmou sua relevância na formação de cidadãos (Fávero *et al.*, 2004).

2.1 Filosofia como ferramenta crítica

A Filosofia desempenha um papel crucial como um instrumento vital para fomentar o pensamento crítico. Ao clamar pela importância da Filosofia, não estamos simplesmente expressando uma preferência pessoal, mas apontando para um fato fundamental: a Filosofia é crucial no desenvolvimento do pensamento crítico. Ela não apenas incentiva os estudantes a questionarem o mundo à sua volta, mas os ensina a analisar argumentos com rigor e a construir suas próprias ideias sobre fundamentos lógicos e bem-estruturados. Isso é destacado por Passos (2015, p. 8):

[...] na sala de aula a Filosofia tem esse papel e o objetivo de levar o aluno a desenvolver as suas capacidades cognitivas, a problematizar e pensar de uma forma própria e individual. A posição crítica que é inerente à disciplina de Filosofia e que é a sua meta central implica que o aluno tenha conhecimentos históricos acerca desta, ou seja, o professor terá que lhe facilitar o acesso a conhecimentos, conceitos, pensamentos de filósofos, para que o ensino/aprendizagem seja bem-sucedido. Somente assim é que o aluno estará preparado para encarar a verdadeira Filosofia e a verdadeira arte de filosofar.

Por isso, engajar-se com a Filosofia significa recusar-se a aceitar informações de maneira passiva; implica em um exame crítico, na busca por evidências e na consideração de múltiplas perspectivas antes de chegar a qualquer conclusão. Esse processo não apenas revela uma preferência pela análise profunda, mas destaca a necessidade de uma abordagem que transcenda a subjetividade, buscando uma base mais sólida e intersubjetivamente válida para o entendimento humano.

No cenário dos debates éticos modernos, a aplicação da Filosofia não se limita a questionar valores preestabelecidos como “bem” e “mal”, ou “justo” e “injusto”; ela vai além, desafiando as concepções metafísicas e abstratas que tradicionalmente definem a natureza humana. Em vez disso, propõe uma visão do ser humano que leva em con-

ta sua concretude, subjetividade e contexto histórico. Este enfoque é e especialmente significativo em discussões sobre temas controversos como o aborto, a pena de morte, a eutanásia e os direitos dos animais (Paiva; Piol, 2015).

Nestes casos, a Filosofia serve como um alicerce crucial para uma compreensão mais profunda e um debate mais informado desses dilemas morais complexos. A relevância da Filosofia, portanto, não reside apenas na capacidade de refletir subjetivamente sobre tais questões, mas na busca por uma base intersubjetiva que permita um diálogo mais objetivo e construtivo.

Tomemos, por exemplo, a aplicação da ética filosófica na formulação de políticas públicas. Quando alguém advoga por políticas mais justas e equitativas com base na ética filosófica, não está meramente expressando uma opinião subjetiva, mas tentando encarnar um princípio que presume uma certa objetividade: a justiça e a equidade devem ser valores universalmente objetivos e não apenas preferências individuais (De Paiva; Piol, 2015).

Neste contexto, a Filosofia facilita a promoção de uma sociedade mais justa e equilibrada, mas confronta-se com o desafio de estabelecer uma fundamentação racional que supere meras preferências subjetivas, buscando uma concordância intersubjetiva que sustente esses ideais como objetivamente válidos.

2.2 Impacto da filosofia na formação cidadã

Como visto, o ensino de Filosofia desempenha um papel crucial na formação cidadã dos estudantes, atuando como um catalisador para a compreensão e a reflexão sobre conceitos fundamentais como justiça, democracia e direitos humanos.

A disciplina filosófica estimula os jovens a se envolverem com questões sociais e políticas, promovendo uma consciência crítica que é essencial para a participação ativa na sociedade.

Além disso, no contexto educacional desempenha um papel crucial na formação cidadã dos estudantes, atuando como um catalisador para a compreensão e a reflexão sobre conceitos fundamentais como justiça, democracia e direitos humanos (Rodrigues, 2012).

Ademais, ao discutir a democracia, a Filosofia ajuda os alunos a reconhecerem a importância da participação política e do engajamento cívico. Ela os encoraja a refletir sobre o papel dos cidadãos em uma sociedade democrática e sobre como as instituições democráticas podem ser aprimoradas para melhor servir ao interesse público (Bezerra et al., 2015).

Duarte (2023), em sua dissertação de mestrado investigou a formação cidadã nas aulas de Filosofia, utilizando uma abordagem wittgensteiniana para destacar a importância do ensino de Filosofia na formação pessoal do aluno enquanto cidadão.

[..] as aulas de filosofia, especificamente as aulas com relação à ética e à filosofia política, podem de fato fundamentar os principais eixos que devem ser trabalhados na formação cidadã dos alunos, mas não através de uma orientação pedagógica que desenvolva uma visão dogmática sobre os saberes escolares – como, conforme argumentamos, é feito pela pedagogia das competências.

Assim, em suma, esses estudos revelam que a Filosofia é essencial no desenvolvimento de uma consciência social e política entre os jovens, preparando-os para se tornarem cidadãos não apenas informados, mas também reflexivos e ativos.

3 SOCIOLOGIA E A COMPREENSÃO DO TECIDO SOCIAL: breve histórico da Sociologia no currículo escolar

A Sociologia, como disciplina no currículo escolar brasileiro, tem uma história marcada por avanços e retrocessos que refletem as oscilações políticas e sociais do país. Sua trajetória é um indicativo das tensões entre diferentes visões de mundo e projetos educacionais em disputa ao longo do tempo.

Assim, a sociologia foi institucionalizada como disciplina no Brasil no final do século XIX, mas enfrentou períodos de exclusão, especialmente durante o regime militar, quando foi retirada do currículo como parte de uma estratégia de controle ideológico (Wierczorkiewicz, 2022).

Assim como a Filosofia, a Sociologia só retornou com a redemocratização, marcando uma luta pela sua reinserção como instrumento de formação crítica e emancipatória. Após décadas de lutas, a Sociologia se tornou obrigatória no Ensino Médio em 2008, por meio de uma lei aprovada pelo Conselho Nacional de Educação. No entanto, recentemente, há novos esforços para excluí-la do currículo obrigatório, refletindo as disputas políticas e ideológicas em torno do papel da Sociologia na educação.

A trajetória da Sociologia no currículo escolar brasileiro é marcada por uma série de reformas educacionais significativas ao longo do século XX. Inicialmente, em 1925, a disciplina foi reintegrada aos currículos escolares com a Reforma Rocha Vaz, após ter sido excluída por 24 anos (Bodart; Cigales, 2021).

Essa presença se manteve até 1942. No entanto, em 1971, a reforma promovida por Jarbas Passarinho retirou a Sociologia do currículo do ensino secundário, limitando-a aos cursos normais até 1981. A partir da década de 1980,

observou-se uma reintrodução gradual da Sociologia nos currículos estaduais. Foi essa reinserção que culminou na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 2008, que tornou a matéria obrigatória nas três séries do ensino médio (Bodart; Cigales, 2021).

Recentemente, a disciplina enfrentou desafios adicionais com a reforma do ensino médio e a implementação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), intensificando os debates sobre seu papel e importância na formação cidadã. Portanto, é evidente que as reformas educacionais tiveram um papel crucial na definição do espaço ocupado pela Sociologia no ensino brasileiro, oscilando entre momentos de institucionalização, exclusão e reinserção.

3.1 Sociologia: entendendo a sociedade e suas dinâmicas

Pode-se definir a Sociologia como uma ciência que se dedica ao estudo sistemático da sociedade, suas estruturas e as complexas dinâmicas que a compõem. Ela busca compreender como os indivíduos interagem entre si e com as instituições, como se formam os grupos sociais, e como as grandes estruturas sociais influenciam e são influenciadas por comportamentos individuais e coletivos (Souza, 2009).

Para investigar essas interações sociais, a Sociologia utiliza uma variedade de métodos científicos, incluindo pesquisas quantitativas, análises qualitativas, estudos de caso, observação participante e experimentos controlados. O objetivo é identificar padrões de comportamento e processos sociais, interpretando-os dentro do contexto mais amplo da sociedade (Souza, 2009).

Dessa forma, a Sociologia busca compreender as relações sociais, as instituições e as estruturas que moldam a vida em sociedade, contribuindo para uma visão mais profunda e abrangente dos fenômenos sociais. As estruturas sociais, como a família, a educação, a religião e o Estado, são elementos fundamentais analisados pela Sociologia para compreender como influenciam e são influenciadas pelas ações individuais. Além disso, a Sociologia investiga diversos fenômenos sociais, tais como a globalização, a estratificação social, os movimentos sociais e as mudanças culturais, buscando compreender suas origens, evolução e impacto na sociedade e na vida das pessoas.

Assim, portanto, a Sociologia oferece uma visão abrangente e fundamentada cientificamente sobre a complexidade da realidade social, o que a torna uma ferramenta valiosa para entender e transformar a sociedade.

3.2 Contribuições da sociologia para a consciência so-

cial

Assim, a importância da Sociologia é fundamental para o cultivo de uma visão crítica acerca da sociedade, possibilitando a análise aprofundada de suas nuances. Estudar Sociologia permite que as pessoas reconheçam e examinem as estruturas e instituições sociais que influenciam suas vidas, sendo fundamental para a compreensão e solução de questões sociais. A disciplina sociológica não somente fornece uma compreensão ampla das interações sociais e dos padrões culturais, mas também estimula uma análise crítica das questões éticas, políticas e econômicas presentes na sociedade.

Através da Sociologia, os estudantes são incentivados a refletir sobre questões como desigualdade, pobreza, discriminação e exclusão social. Eles aprendem a ver além das explicações superficiais para problemas sociais, reconhecendo as raízes estruturais e sistêmicas desses problemas. Isso permite que eles proponham soluções mais eficazes e sustentáveis, indo além de abordagens simplistas ou paliativas (Ferreira; Santana, 2018).

Além disso, a Sociologia promove uma reflexão crítica sobre como as instituições, como escolas, governos e empresas, operam e exercem poder na sociedade. Ela questiona as normas e valores estabelecidos, incentivando os alunos a pensarem em como essas instituições podem ser reformadas para atender melhor às necessidades de todos os membros da sociedade.

Ao adotar essa perspectiva sociológica, os estudantes desenvolvem uma compreensão mais profunda da complexidade da realidade social, capacitando-os a se engajar de forma crítica e propositiva na busca por soluções para os desafios enfrentados pela sociedade.

Essa abordagem emancipadora da Sociologia gera oposição dos apoiadores de uma educação mais tradicional. Ao incentivar uma análise crítica de questões sociais e culturais, a Sociologia questiona perspectivas tradicionais e estimula uma reflexão mais profunda sobre as estruturas estabelecidas e as normas sociais, o que pode ser considerado intimidador por aqueles que apoiam abordagens educacionais mais convencionais (Ferreira; Santana, 2018).

A Sociologia questiona as normas e valores estabelecidos, incentivando os alunos a pensarem em como essas instituições podem ser reformadas para atender melhor às necessidades de todos os membros da sociedade.

Os sociólogos frequentemente contribuem para a formulação de políticas públicas, utilizando sua compreensão das dinâmicas sociais para informar decisões que afetam a população. Por exemplo, estudos sociológicos sobre criminalidade podem influenciar políticas de segurança pública, enquanto pesquisas sobre estratificação social podem informar políticas de redistribuição de

renda (Faria; Marques, 2018).

Dessa forma, a Sociologia capacita os cidadãos a se tornarem mais conscientes e engajados. Ao entenderem melhor a sociedade em que vivem, eles estão mais aptos a participar ativamente na vida cívica e política, defendendo mudanças que promovam uma sociedade mais justa e equitativa.

Assim, em resumo, a Sociologia não apenas equipa os indivíduos com a capacidade de entender criticamente a sociedade, mas também os empodera para serem agentes de mudança, trabalhando em direção a um futuro mais justo e inclusivo para todos.

4 INTERDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO ENTRE FILOSOFIA E SOCIOLOGIA

A relação entre Filosofia e Sociologia é intrinsecamente interligada, com ambas as disciplinas se complementando para proporcionar uma compreensão mais abrangente da condição humana e da sociedade. A Filosofia, com sua tradição de análise crítica e teórica, questiona os alicerces do conhecimento, da existência e da moralidade. Ela nos convida a explorar as questões mais profundas da vida, como o significado e o propósito, e a refletir sobre os princípios que regem nossas crenças e ações. Por outro lado, a Sociologia se dedica ao estudo da sociedade, das interações sociais e das estruturas que moldam o comportamento humano em contextos coletivos.

Ao analisar as relações sociais, as instituições e os padrões culturais, a Sociologia oferece uma perspectiva empírica e contextualizada sobre a vida em sociedade. Dessa forma, o diálogo entre Filosofia e Sociologia aprimora nosso entendimento do mundo ao unir a investigação filosófica profunda com a análise social embasada, viabilizando uma visão mais ampla e crítica dos temas que envolvem a vida humana e a estrutura social.

Podemos citar Max Weber como um exemplo claro dessa intersecção, com suas teorias sobre ação social e a influência de crenças e valores nas práticas econômicas e religiosas, demonstrando como as ações individuais e coletivas podem remodelar as estruturas sociais (Sell, 2016).

Émile Durkheim, por sua vez, contribuiu decisivamente para o estabelecimento da Sociologia como disciplina acadêmica autônoma e rigorosa, introduzindo-a nos cursos de ensino superior na França, tanto em Direito quanto em formações voltadas para a docência. Além disso, Durkheim buscou aproximar a Sociologia do método das Ciências Naturais, defendendo que a investigação científica sociológica deveria ser empírica, neutra, objetiva

e causal, inspirando-se nas metodologias das ciências como Biologia, Química e Física (Teixeira, 2016).

Karl Marx, por sua vez, focou nas condições materiais de existência e nas forças sociais conflitantes, como a burguesia e o proletariado, que são responsáveis por transformações históricas e estruturam o modo de vida de cada sociedade. Suas ideias sobre materialismo dialético e alienação são fundamentais para entender a estratificação de classes e o impacto sociológico da economia.

Esses pensadores exemplificam como a Filosofia e a Sociologia se complementam, enriquecendo nossa compreensão sobre a condição humana e a organização social. A integração de reflexões filosóficas profundas com análises sociológicas rigorosas proporciona uma visão abrangente e crítica das dinâmicas que governam as interações humanas e a formação da sociedade. Assim, fica claro nesses autores como a Filosofia fornece os conceitos e as teorias, enquanto a Sociologia testa empiricamente essas ideias, aplicando-as ao mundo real. Juntas, essas disciplinas oferecem uma visão abrangente que é fundamental para qualquer análise profunda da sociedade e da existência humana.

4.1 Casos práticos de interdisciplinaridade no ensino

A interdisciplinaridade na educação é uma abordagem útil que promove a união de diversas disciplinas para uma compreensão mais ampla e situada de assuntos complexos. Ao combinar Filosofia e Sociologia, é possível enriquecer a análise de assuntos sociais atuais, mesclando reflexões éticas com estudos sociais práticos.

Um exemplo prático dessa abordagem interdisciplinar pode ser a análise de movimentos sociais contemporâneos, como o ambientalismo ou as lutas por igualdade social. Neste projeto, os alunos teriam a oportunidade de investigar as motivações éticas e morais que impulsionam esses movimentos, através das perspectivas filosóficas. Questões como “O que é justiça social?” e “Qual é o papel da ética na luta contra as mudanças climáticas?” podem ser exploradas para desenvolver o pensamento crítico e a capacidade de argumentação.

Paralelamente, a Sociologia contribuiria com uma análise das estruturas sociais, identificando como diferentes grupos são afetados por problemas ambientais e sociais, e como eles se organizam para buscar mudanças. Isso inclui o estudo das dinâmicas internas dos movimentos, como eles se formam, ganham apoio e se manifestam no cenário social e político. Os alunos poderiam examinar casos específicos, como o movimento *Fridays for Future* ou o *Black Lives Matter*, analisando as condições sociológicas que facilitaram seu surgimento e impacto.

Ao combinar Filosofia e Sociologia, este projeto não apenas proporciona uma visão multidimensional dos movimentos sociais, mas também promove uma compreensão profunda das questões éticas e práticas envolvidas, preparando os alunos para se engajarem de maneira informada e crítica nas questões sociais de seu tempo.

Assim, a abordagem interdisciplinar no ensino, integrando disciplinas como Filosofia e Sociologia, enriquece a experiência educacional de diversas maneiras. Os alunos têm a oportunidade de ver conceitos teóricos aplicados na prática, o que ajuda a solidificar sua compreensão e revela a relevância dos temas estudados em contextos reais. Por exemplo, ao explorar movimentos sociais através das lentes filosóficas e sociológicas, os estudantes podem entender como as noções de ética e moral se manifestam em lutas sociais concretas, e como as teorias sociológicas explicam as estruturas e conflitos subjacentes. Essa integração entre disciplinas permite uma visão mais ampla e aprofundada dos temas abordados, incentivando a reflexão crítica e a conexão entre diferentes áreas do conhecimento.

4.2 Benefícios da abordagem interdisciplinar

A união da Filosofia e Sociologia melhora as capacidades analíticas e críticas dos estudantes, ajudando-os a lidar com questões complexas de forma mais abrangente e valorizando os diversos campos do saber. Os estudantes são ensinados a questionar de forma crítica as razões e consequências éticas dos movimentos sociais, a utilizar teorias sociológicas em estudos de situações reais e a ponderar sobre o efeito desses movimentos na sociedade e na vida pessoal.

Ao estimular um conhecimento mais abrangente e integrado, esse modelo de ensino não só aprimora a educação, como também capacita os alunos a serem membros mais engajados e bem-informados, aptos a colaborar de forma relevante em suas comunidades. Por meio dessa abordagem, a educação vai além do ensino de conteúdos isolados, proporcionando uma visão integrada que prepara os estudantes para os desafios e complexidades do mundo real.

Dessa forma, o desenvolvimento do pensamento crítico é outra valiosa consequência da abordagem interdisciplinar no ensino. Ao serem desafiados a analisar informações a partir de múltiplas fontes e perspectivas, os alunos aprimoram suas habilidades analíticas e ficam melhor preparados para avaliar criticamente as informações que recebem. Esse treinamento em pensamento crítico é essencial para que possam navegar com segurança em um ambiente informacional cada vez mais saturado e, muitas vezes, contraditório.

5 DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS NO ENSINO DAS CIÊNCIAS HUMANAS

O ensino das ciências humanas no contexto educacional contemporâneo enfrenta desafios significativos devido à especialização e fragmentação do conhecimento. A abordagem tradicional, caracterizada pela fragmentação e isolamento das disciplinas, tem um impacto direto na transmissão e reprodução do saber nas escolas, frequentemente limitando a capacidade dos alunos de estabelecer conexões entre diferentes áreas do conhecimento e de aplicar esse conhecimento de forma integrada na vida real (Kuhn, 2016).

Conforme foi destacado por Lima (2017), tradicionalmente, a ciência era vista como uma atividade neutra e imparcial, confinada aos laboratórios e praticada por cientistas que, isolados do mundo exterior, buscavam verdades universais através de experimentações rigorosas. Essa visão, que predominou no século XIX, concebia o conhecimento científico como algo verificável e a-histórico, produzido de forma exata e desvinculado das influências externas do mundo real. Contudo, os debates atuais na história cultural da ciência questionam a ideia de precisão e certeza absoluta na área científica, afetando igualmente a visão das humanidades. Isso tornou possível identificar que as ciências humanas contam com métodos válidos e estratégias específicas para gerar conhecimento. A história cultural da ciência enfatiza a dimensão social da produção de conhecimento científico, analisando laboratórios e cientistas de forma etnográfica para entender a geração e validação do conhecimento. Assim, a interdisciplinaridade aparece como uma solução para esses obstáculos, favorecendo uma perspectiva mais abrangente e unificada do saber, possibilitando aos estudantes compreenderem as interações complexas entre as várias áreas de estudo e utilizar esse conhecimento de forma mais ampla e contextualizada em suas vidas e na sociedade como um todo. (Silva; Fernandes; Duarte, 2017). Como destacado:

Dentre os obstáculos a serem vencidos para a implantação da interdisciplinaridade nas salas de aula podemos destacar alguns aspectos: a formação muito específica dos docentes, que não são preparados nas universidades para trabalhar de modo interdisciplinar; a distância entre as linguagens, perspectivas e métodos das disciplinas de determinada área do conhecimento e a ausência de espaços e tempos nas instituições destinados a reflexão, avaliação e implantação de inovações educativas. Além disso, encontramos dificuldades dos professores em compartilhar seus conhecimentos e reconhecer suas limitações com os colegas de profissão (Cardoso; Fernandes; Duarte, 2017, p. 2).

Por outro lado, a especialização, apesar de trazer avanços significativos no aprofundamento do conhecimento em áreas específicas, também resultou

em uma visão fragmentada do saber, onde o conhecimento muitas vezes se torna desconectado da realidade vivida pelos estudantes.

Diante dos desafios apresentados pela especialização e fragmentação do conhecimento, torna-se imperativo repensar o currículo das ciências humanas para torná-lo mais integrado e relevante para os alunos. Isso implica considerar as demandas da sociedade contemporânea, caracterizada por uma diversidade cultural sem precedentes e por mudanças sociais e tecnológicas rápidas. Um programa de estudos unificado pode fomentar uma visão mais ampla do mundo, capacitando os estudantes não apenas para testes, mas para se tornarem cidadãos engajados e conscientes em uma sociedade variada e dinâmica.

Assim, a integração curricular nas ciências humanas deve considerar a diversidade cultural e as diferentes realidades vivenciadas pelos estudantes, promovendo uma educação inclusiva que respeite a pluralidade de vozes e experiências. Isso implica a criação de espaços de aprendizagem que valorizem o patrimônio cultural e permitam aos alunos explorarem e compreender a riqueza da diversidade humana (Cyrino; Rizzatti; Rôças, 2023).

5.1 Perspectivas futuras para o ensino de filosofia e sociologia

As perspectivas futuras para o ensino de Filosofia e Sociologia na educação básica são promissoras e fundamentais para o desenvolvimento integral dos estudantes.

Como pudemos observar, a inclusão dessas disciplinas no currículo escolar contribui significativamente para a formação de cidadãos críticos, reflexivos e ativos na sociedade. A Filosofia e a Sociologia estimulam o pensamento analítico e a capacidade de questionar, permitindo que os alunos desenvolvam uma compreensão mais profunda de si mesmos e do mundo ao seu redor.

Por essa razão, é fundamental que os currículos escolares sejam ajustados de acordo com as particularidades locais e regionais, respeitando a diversidade cultural e o pacto federativo. Isso implica que o ensino de Filosofia e Sociologia deve levar em conta o contexto histórico, social e cultural dos estudantes, tornando a aprendizagem mais pertinente e significativa para eles. Dessa forma, o futuro do ensino dessas disciplinas na educação básica é vital para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e sustentável, onde os jovens são preparados não apenas para o sucesso acadêmico individual, mas também para uma vida engajada e responsável em sociedade.

5.2 Propostas para aprimoramento do currículo

Evidencia-se que, para melhorar a integração das ciências humanas na educação, é essencial implementar uma abordagem que considere as necessidades e interesses dos alunos, assim como as exigências da sociedade atual. Uma forma de alcançar esse objetivo é por meio da integração de técnicas de ensino inovadoras que façam uso de tecnologias digitais, como plataformas de ensino online, ferramentas colaborativas e materiais multimídia. Isso pode ser ampliado com projetos interdisciplinares que possibilitam aos estudantes investigar assuntos complexos sob diferentes abordagens, aprimorando a compreensão dos eventos sociais.

Também é fundamental incentivar a formação contínua dos professores. Incentivar o crescimento profissional constante com ênfase em novas metodologias de ensino e sua implementação prática pode auxiliar os educadores a atenderem de forma eficiente às exigências educacionais atuais. Isso significa treiná-los para implementar diferentes técnicas de ensino, ajustando-se ao material e às preferências dos estudantes para tornar a aprendizagem mais dinâmica.

Por fim, é essencial manter o currículo dinâmico e reflexivo ao se ajustar às transformações sociais e tecnológicas. Atualizar o currículo para acompanhar as mudanças socioculturais e tecnológicas prepara os alunos para os desafios futuros e para uma sociedade em constante transformação. Isso envolve a incorporação de competências do século XXI, tais como o pensamento crítico, trabalho em equipe e habilidades digitais, fundamentais para se movimentar em um mundo dinâmico e globalizado.

6 CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, exploramos a importância vital do ensino de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio, destacando como essas disciplinas são fundamentais para o desenvolvimento do pensamento crítico e da consciência social dos estudantes. A Filosofia, com sua ênfase no questionamento e na reflexão, e a Sociologia, com sua análise das estruturas sociais e interações, juntas fornecem aos alunos as ferramentas necessárias para entender e navegar o mundo complexo em que vivem.

Assim, a inclusão de Filosofia e Sociologia no currículo escolar enriquece não apenas a experiência educacional, mas também prepara os jovens para se tornarem cidadãos conscientes e ativos. Ao adaptar o currículo para refle-

tir as realidades locais e regionais, a educação se torna mais relevante e ressoa profundamente com as experiências vividas pelos alunos. Isso os encoraja a aplicar o conhecimento adquirido em suas próprias vidas e comunidades, fortalecendo a sua capacidade de análise e intervenção social.

Além disso, a adoção de métodos de ensino inovadores, como o uso de tecnologias e abordagens interdisciplinares, é essencial para manter os alunos engajados e motivados. A atualização constante da formação docente e o desenvolvimento de materiais didáticos que refletem as necessidades e interesses dos alunos são cruciais para uma educação que seja dinâmica e adaptável às mudanças sociais e tecnológicas.

A relevância de seguir desenvolvendo e aperfeiçoando a educação das ciências sociais está na sua habilidade de educar indivíduos conscientes e analíticos. Essas áreas de estudo instruem os jovens a analisar situações complexas, a compreender diversos pontos de vista e a cultivar uma consciência social essencial para o seu engajamento como cidadãos ativos na comunidade.

A Filosofia e a Sociologia, em particular, oferecem aos alunos as ferramentas para refletir sobre questões de justiça, igualdade e direitos humanos, incentivando-os a participar de maneira significativa no mundo. Ao aprimorar o ensino dessas disciplinas, podemos influenciar positivamente a formação cidadã, garantindo que os jovens estejam equipados para contribuir para a construção de um futuro mais justo e sustentável.

Dessa forma, é fundamental que continuemos a priorizar o investimento na educação das ciências humanas, garantindo sua constante relevância, dinamismo e adaptabilidade às demandas de uma sociedade em evolução contínua. Espera-se que este projeto influencie outros profissionais a repensarem suas abordagens e procurar métodos inovadores para lecionar estas matérias fundamentais.

No entanto, é fundamental reconhecer as limitações deste trabalho, como a necessidade de mais pesquisas sobre as práticas pedagógicas mais eficazes no ensino dessas disciplinas e a importância de adaptar o currículo escolar às transformações sociais e tecnológicas. Sugere-se, portanto, que pesquisas futuras explorem a implementação de metodologias inovadoras, a formação contínua dos professores e a criação de materiais didáticos culturalmente pertinentes para enriquecer ainda mais a experiência educacional dos estudantes.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Eustáquio; PEGLOW, Jaqueline; LEITE JUNIOR, Pedro. **O ensino da Filosofia no Brasil: um panorama histórico**. Universidade Federal de Pelotas, 2011.
- BODART, Cristiano das Neves; CIGALES, Marcelo Pinheiro. O ensino de sociologia no século XIX: experiências no estado do Amazonas, 1890-1900. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 28, p. 123-145, 2021.
- COSTA, Regis. O ensino de filosofia no Brasil e o contexto da reforma do ensino médio brasileiro em 2016. **Cadernos PET de Filosofia**, UFPR, v. 18, n. 2, 2020.
- CYRINO, Márcia Cristina de Costa Trindade; RIZZATTI, Ivanise Maria; RÔÇAS, Giselle. Os desafios da Área de Ensino: “é caminhando que se faz o caminho”. **Bolema: Boletim de Educação Matemática**, v. 37, p. 1-2, 2023.
- CARDOSO, Juliana da Silva; FERNANDES, Felipe Moura; DUARTE, Cheyenne Fernandes. **A interdisciplinaridade e a disciplinaridade: uma possibilidade de articulação do conhecimento**. [S.l:s.n.], 2017.
- LIMA, Arthur Rodrigues de. **A ciência moderna e o processo de disciplinarização do conhecimento: a transversalidade na construção de uma educação crítica**. [S.l:s.n.], 2017.
- PAIVA, Jair Miranda de; PIOL, Andréa Scopel. O ensino de filosofia na educação básica brasileira: das origens históricas à experiência de pensamento. **Sophia, Colección de Filosofía de la Educación**, n. 19, p. 227-249, 2015.
- DUARTE, Bruna Maria Lemes. **A formação cidadã nas aulas de filosofia: uma abordagem wittgensteiniana de ensino**. Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo, 2023.
- FARIA, Carlos Aurélio Pimenta; MARQUES, Eduardo. **A política pública como campo multidisciplinar**. São Paulo: FIOCRUZ, 2018.
- FERREIRA, Wallace; SANTANA, Diego Cavalcanti de. A reforma do Ensino Médio e o ensino de Sociologia. **Revista Perspectiva Sociológica**, v. 54, n. 21,

p. 41-53, 2018.

FÁVERO, Altair Alberto *et al.* O ensino da filosofia no Brasil: um mapa das condições atuais. **Cadernos Cedes**, v. 24, p. 257-284, 2004.

KUHN, Martin. O Currículo das Ciências Humanas no Ensino Médio: Desafios e Possibilidades. **Currículo sem Fronteiras**, v. 16, n. 1, p. 113-138, 2016.

RODRIGUES, Zita Ana Lago. O ensino da Filosofia no Brasil no contexto das políticas educacionais contemporâneas em suas determinações legais e paradigmáticas. **Educar em Revista**, n. 46, p. 69-82, 2012.

SELL, Carlos Eduardo. Max Weber e o átomo da sociologia: um individualismo metodológico moderado? **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 16, p. 323-347, 2016.

SOUZA, Clóvis. **Introdução às Ciências Sociais**. [S.l:s.n], 2009.

TEIXEIRA, Rafael Henrique. A Crítica de Durkheim ao Epifenomenismo em Psicologia e suas Implicações Sociológicas e Filosóficas. **Trans/Form/Ação**, v. 39, p. 9-32, 2016.

Recebido: 06/07/2024

Aprovado: 23/07/2024

RÁDIO E EVANGELIZAÇÃO: um meio para um fim¹

RADIO AND EVANGELIZATION: a means to an end

Gutemberg de Sousa Feitosa²

RESUMO: O rádio celebrou recentemente cem anos de sua invenção. Desde o começo a Igreja se interessou e demonstrou protagonismo na utilização do rádio para desenvolver sua missão evangelizadora. Ao longo do tempo, com o avanço das Tecnologias da Comunicação e Informação (TIC), também o rádio se desenvolveu, revelando ser um veículo de comunicação (e evangelização) dinâmico, resiliente, atraente e desafiador. A migração do AM para o FM é mais uma etapa na fascinante história radiofônica. Neste artigo, queremos apresentar a relação rádio e evangelização, e exemplificar a partir da Rádio Educadora do Maranhão, que por mais de 57 anos (desde 1966) operou na frequência AM 560 e que, neste a partir deste ano de 2024, passou a operar na frequência FM 88.3.

Palavras-chave: Rádio. Igreja. Migração. Evangelização.

ABSTRACT: Radio recently celebrated its one hundredth anniversary. From the beginning, the Church has been interested in and has demonstrated its leadership in using radio to develop its evangelizing mission. Over time, with the advancement of Information and Communication Technologies (ICT), radio has also developed, proving to be a dynamic, resilient, attractive and challenging means of communication (and evangelization). The migration from AM to FM is another step in the fascinating history of radio. In this article, we want to present the relationship between radio and evangelization, and use Rádio Educadora do Maranhão as an example, which for over 57 years (since 1966) operated on the AM 560 frequency and, as of this year 2024, has started to operate on the FM 88.3 frequency.

Keywords: Radio. Church. Migration. Evangelization.

¹ Versão resumida de minha Dissertação de Mestrado “Migração de Rádio: do Am ao FM, tradição inovação e reconfiguração da Rádio Educadora do Maranhão” apresentada ao final do curso de Mestrado Profissional em Comunicação Social, da Universidade Federal do Maranhão – UFMA (2021).

² Mestre em Comunicação. Presbítero da Arquidiocese de São Luís do Maranhão, jornalista, e professor da Faculdade Católica do Maranhão – FACMA.

1 INTRODUÇÃO

Se a Igreja deseja evangelizar o mundo moderno, ela não pode prescindir dos meios de comunicação sociais, dentre eles o rádio. Com pouco mais de cem anos de história, o rádio constitui-se uma valiosa ferramenta de evangelização, seja nos centros urbanos, seja no mundo rural.

Ao lançar mão do uso de tais meios deve a Igreja se pautar pela excelência, como nos indica o então Pontifício Conselho para as Comunicações sociais, hoje, Dicastério para a Comunicação: “verdade, credibilidade e sensibilidade aos direitos humanos e a outros importantes princípios e normas. Além disso os *mass media* da própria Igreja devem comprometer-se em comunicar a plenitude da verdade acerca do significado da vida e histórias humanas...” (Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, 2000, p.36, grifo do autor).

Sendo o rádio um veículo eleito pela Igreja para sua tarefa evangelizadora, e, considerando que, de acordo com os especialistas e diversas pesquisas, a migração é uma valiosa oportunidade para as emissoras radiofônicas, nesse tempo de migração de frequências, devem as emissoras católicas realizar o devido esforço para migrarem da Amplitude Modulada (AM) para a Frequência Modulada (FM), como já o fizeram inúmeras rádios católicas no Brasil, inclusive a Rádio Educadora da Arquidiocese de São Luís do Maranhão.

2 O RÁDIO E SEU ENCANTO

O rádio é sedutor e alcança o ouvinte onde ele estiver: casa, trabalho, trânsito... e por ser portátil e trabalhar com a audição, o rádio é o companheiro ideal de uma pessoa durante a realização de suas rotinas e atividades. Pessoas estudam, cozinham, dirigem, encontram amigos... ao som da programação de uma emissora, que pode ser música, notícia, esporte, evangelização...

Nas palavras de Ciro Marcondes Filho, podemos sintetizar o rádio da seguinte forma:

O termo rádio remete inicialmente à tecnologia desenvolvida quase simultaneamente por cientistas de diversas partes do mundo em finais do século XIX, como o brasileiro Landell de Moura e o croata Nicola Tesla, entre outros. O italiano Guglielmo Marconi foi quem afinal recebeu o reconhecimento internacional pelo invento e pelos aperfeiçoamentos que viabilizaram o seu uso efetivo na comunicação a distância, inicialmente através do telégrafo sem fio. Referese em seguida a radiotelefonia, uso conjugado das tecnologias do rádio e do microfone, cuja primazia tem sido atribuída aos experimentos do canadense Reggie Fassedén, em 1906... No Brasil, o rádio começa a funcionar regularmente em 1923, por iniciativa do intelectual Edgard Roquete Pinto, que cria a Rádio Sociedade do Rio de Janeiro... Com a estimativa de que existam dois bilhões de receptores em funcionamento no mundo, é considerado a única tecnologia de informação e comunicação (TIC) que alcança acesso universal, na Conferência Mundial para a Sociedade da Informação realizada em Genebra em 2003.

Na virada para o novo século, o meio vive a transição da tecnologia analógica para a digital e o conceito se descola definitivamente do suporte original: o rádio é um produto cultural que tanto pode ser difundido por radiofrequência quanto por cabo, satélite ou internet (Marcondes Filho, 2009, p. 288-299).

Ao estabelecer sua programação radiofônica, uma emissora católica precisa ter claro quais são seus objetivos estratégicos no que se refere aos conteúdos a serem veiculados e para quais públicos vai comunicar. Por exemplo, a rádio deseja veicular uma mensagem semanal de seu bispo, então vai produzir o referido programa direcionado aos fiéis católicos e pessoas de boa vontade do território diocesano no formato e horário mais adequado ao ouvinte. É preciso acrescentar que hoje, com as mídias digitais, o programa do bispo pode (e deve) ser disponibilizado nas plataformas digitais às quais a rádio tenha acesso, tais como redes sociais, *players* de podcasts, sites...

No que se refere a audiência de rádio, no recorte do ano de 2020 (época da emergência da Covid-19), verificou-se que os ouvintes escutaram rádio nos seguintes lugares: 78% em casa (70% em 2019), 18% no carro (23% em 2019), 7% em outros locais (2% em 2019), 5% no trajeto (7% em 2019) e 3% no trabalho (13% em 2019).

Ainda segundo a pesquisa, os ouvintes escutaram rádio: 81% pelo rádio comum, 23% pelo celular, 4% em outros equipamentos e 3% pelo computador. A pesquisa também apontou a porcentagem de ouvintes e o tempo médio da audiência radiofônica em quatro das cinco regiões geográficas do Brasil³: (Tabela 1).

Tabela 1 – Porcentagem de ouvintes e o tempo médio da audiência radiofônica

REGIÃO	OUVINTES	TEMPO DE CONSUMO
Nordeste	79%	04h49
Centro Oeste	79%	04h21
Sudeste	77%	04h45
Sul	83%	04h19

Fonte: (Kantar Ibope Media, 2020, p.10)

O rádio tem importantes funções a desempenhar na sociedade (Quadro 2):

Quadro 2 – Funções do rádio

Função Social	Utilidade pública. O rádio tem o compromisso com a formação e a informação da população. O rádio mobiliza a atenção da população para dado problema ou situação. Ele fiscaliza os poderes públicos, promove integração social, fomenta debates...
Função Comunitária	O rádio é canal para a interação dos grupos e comunidades, divulgação de ideias , pode ser utilizado para buscar melhorias para as comunidades e bairros, pode também promover o <i>status quo</i> ou questioná-lo.

³ A Kantar Ibope não possui dados, nesta pesquisa, referentes às áreas metropolitanas da região norte.

Fonte: (Sepac, 2003, p.25)

2.2 Linguagem radiofônica

O rádio é um meio ímpar que comunica com eficácia. Para que isso ocorra, além das características supracitadas, outro fator é considerado decisivo: a linguagem radiofônica.

Pelo fato de o ouvinte contar somente com a audição, é evidente que o som terá necessariamente que suprir a falta da imagem. Isso só ratifica a necessidade do comunicar radiofônico ser claro e nítido. Como a audição pode se desconcentrar, faz-se necessário que a comunicação seja também *simples, variada e repetitiva* (porém sem exageros, para não cansar o ouvinte). “[...] se a comunicação no rádio conta apenas com a audição, é preciso transmitir uma linguagem, tanto quanto possível, agradável aos ouvidos” (Vigil, 2003, p. 98).

Indispensável, o rádio leva uma vantagem sobre os veículos impressos, pois para receber as informações não é preciso que o ouvinte seja alfabetizado. Em consequência disso, a média do nível cultural do público ouvinte é mais baixa do que a do público leitor, uma vez que entre o público do rádio pode estar incluída a faixa da população não alfabetizada, que no caso dos impressos é eliminada a priori (Sepac, 2003, p.27).

O rádio desempenhou importante papel quando foi instrumento de alfabetização em nosso país, por volta dos anos 1960. Inúmeras comunidades foram beneficiadas pela capacidade de penetração, informação e formação que o rádio ainda hoje possui, especialmente o Nordeste do Brasil foi bastante ajudado nesse aspecto. No Maranhão, destaca-se o protagonismo da Rádio Educativa AM 560.

Para se falar em rádio é preciso saber escrever para rádio. A escrita desempenha papel importante para o comunicar radiofônico eficaz. Como o receptor conta somente com o som, o redator radiofônico há de levar isso muito em conta. Faz-se necessário o bom conhecimento da língua e a opção pelo estilo mais coloquial, pois o radialista está conversando com uma pessoa. Por isso, deve-se utilizar um linguajar menos formal, sem palavras e expressões complexas e muito técnicas. O radialista deve sempre dar o tom espontâneo a sua fala. Imprimindo emoção e naturalidade de acordo com o que estiver sendo comunicado.

O rádio é um meio imediatista, portanto o radialista deve sempre envolver emocionalmente o ouvinte que o está escutando. Não se trata de emocionalismo indesejado, alienado e “pegajoso”, mas de uma comunicação cativante e agradável aos ouvidos, à mente e ao coração. O locutor deve se dirigir de forma singular ao ouvinte, pois se trata de uma conversa amistosa entre duas pessoas que devem ter proximidade afetiva, apesar de qualquer distanciamento geográfico.

fico. Apesar de o rádio alcançar multidões, o locutor deve falar como se conversasse com uma única pessoa. Assim, o ouvinte se sente próximo, altamente valorizado e cativado pelo locutor.

Portanto, a linguagem radiofônica deve ser: nítida; simples; rica; repetitiva; forte; concisa; correta; invocativa e agradável. Esses elementos são próprios de um comunicar que queira ser qualitativamente radiofônico, e consequentemente eficaz.

Para a comunicação radiofônica, o som é o propagador das mensagens, ora pelo idioma, ora por músicas ou efeitos especiais. Também o silêncio, quando bem-posto, acrescenta importante contributo à comunicação radiofônica. É através do som que o radialista interpreta e envia a mensagem para que o ouvinte possa criar imagens e sensações e ser envolvido pela comunicação. É o som que materializa o que pensamos e sentimos. A razão e a emoção, especialmente através da palavra, são constantemente enviadas e recebidas. Comunica-se com o cérebro e o coração para o cérebro e o coração.

Vivemos na era da comunicação, e como aponta o teólogo português José Tolentino Mendonça “Na sociedade da comunicação há um *déficit* de escuta” (Mendonça, 2016, p.116, grifo do autor). Precisamos exercitar a “escutatória” e o rádio pode contribuir no desenvolvimento da escuta, seja ela simples, ou mais complexa e engajada.

Por fim, convém frisar que a arte secular da retórica é instrumento que pode potencializar o discurso de todo e qualquer comunicador. Usada por líderes políticos, pregadores, filósofos... é oportuna inclusive para locutores de rádio.

Seja falando presencialmente a um auditório, ou seja, falando através dos meios de comunicação (Rádio, TV...) e até mesmo com o auxílio da internet, um discurso retórico adequadamente construído certamente favorecerá o êxito do orador e a comunicação de sua mensagem, pois qualquer comunicação ganha força e dinamismo com a utilização das técnicas retóricas (Feitosa, 2018, p. 39-40).

A audiência se beneficiará e se deleitará ainda mais de uma comunicação que adote técnicas retóricas ajustadas para a radiodifusão.

2.3 Gêneros radiofônicos

Diversas são as possibilidades de se classificar os gêneros. É oportuno dizer que estas classificações dizem respeito a uma finalidade didática, as quais por sua vez, são maleáveis. Inicialmente, podemos classificar os gêneros, segundo o radialista cubano José Ignacio López Vigil, a partir de três perspectivas (cf. Quadro 3):

Quadro 3 – Gêneros do rádio

Modo de produção das mensagens	Os programas radiofônicos podem pertencer ao gênero dramático, jornalístico ou musical. São considerados os gêneros fundamentais da produção em rádio. Dizem respeito ao modo como se produz determinado programa. Convém observar que um programa de esportes pertence ao gênero jornalístico (jornalismo esportivo), muito embora possa ser considerado concomitantemente entretenimento.
Intenção do emissor	Os gêneros possíveis se interligam e completam com bastante fluidez. Essa perspectiva trata da intenção do emissor que produz o determinado programa. A saber, são os gêneros: informativo, educativo, entretenimento, religioso, cultural, participativo, mobilização social, publicitário.
Segmentação dos destinatários ⁴	Quando se pensa no destinatário ao qual se vai dirigir determinado programa, os gêneros podem ser assim enumerados: sindical, sertanejo, urbano, feminino, infantil, juvenil.

Fonte: (Vigil, 2003)

Esses destinatários,

E tantos outros destinatários que definimos como nosso público-alvo, considerando-se a idade, o setor social, o gênero, a língua. É o *target* de nosso programa. [...] Contudo, nem todos os programas têm que se encaixar, forçosamente, nas três categorias (Vigil, 2003, p. 120, grifo do autor).

Constantemente esses gêneros e formatos de programas se cruzam, misturam e reinventam. É a natureza própria do rádio sempre pronta a dinamizar e reelaborar a comunicação. No que diz respeito ao formato é necessário que o comunicador saiba qual o melhor a ser empregado para comunicar uma dada mensagem. Assim, ainda seguindo as orientações de José Ignacio López Vigil (2003), é bastante oportuno saber que o formato ideal é:

aquele que comunica mais: o formato que a audiência elegeu como bom. Aqui nem sempre os manuais e catedráticos podem prever qual será o formato que mais agrada a tal público. Quanto ao gênero religioso é bastante provável que os formatos mais diversos, e até mesmo inusitados, se adéquem à comunicação do Evangelho;

aquele mais adequado: o que melhor se adequa à intenção comunicacional do emissor. Trata-se de escolher o formato de acordo com os objetivos e propostas do programa. A temática do programa irá determinar as possibilidades de formato;

aquele que pode ser quebrado: Se é verdade que rádio é arte, daí se entende que a criatividade é a regra por excelência. O formato ideal é também aquele que é flexível. Criatividade, improviso e adaptação são adjetivos essenciais ao bom comunicador radiofônico.

3 IGREJA E O COMUNICAÇÃO

Vivemos na era da comunicação de massas, massificação da informação,

⁴ Alguns autores, como Corazza, preferem o termo interlocutores, em vez de destinatários. Isso ocorre para realçar a perspectiva de uma comunicação mais interativa.

da cultura midiática. Significa dizer que cada vez mais pessoas podem ser alcançadas pelos diversos meios de comunicação em qualquer hora e lugar do mundo. Também significa dizer que há uma oferta grandiosa de informações, fatos, notícias, entretenimento... Um dos grandes desafios da Igreja hoje é *evangelizar na cultura da comunicação*.

No mundo hodierno, muitas são as mensagens e informações transmitidas (ou mascaradas, ocultadas, distorcidas). Muitos grupos, nações, instituições, indivíduos acreditam que tem algo a dizer, a revelar, ou **comunicar**, e que por causa disso devem ser ouvidos. Isso nos leva a pergunta: *Será que a Igreja Católica também tem algo a dizer?*

A Igreja considera possuir uma importante Mensagem a comunicar. Por que não investir nos meios de comunicação, entre eles o rádio? “Os fiéis, filhos devotados, conhecedores do inestimável dom da redenção, não devem poupar esforços a fim de a Igreja poder servir-se das invenções e usá-las para a santificação das almas” (Pio XII, 1957).

Segundo Prata, Lopez e Campelo (2014, p. 4) “A Igreja Católica tem longa tradição em transmissões radiofônicas. A Rádio Vaticano, emissora oficial dos católicos, foi criada pelo Papa Pio XI e inaugurada em 12 de fevereiro de 1931... Hoje transmite em 45 idiomas”, incluindo o português.

Para a Igreja, o rádio se constitui em um meio de comunicação potencialmente capacitado e habilitado a colaborar na missão evangelizadora da Igreja.

[...] a humanidade está imersa na cultura midiática e é nesse espaço que a Igreja é chamada a evangelizar, servindo-se de todos os meios disponíveis: jornais, revistas, publicações de diversas naturezas, internet, televisões. Um destaque especial é dado às emissoras de rádio: ‘as rádios católicas continuam muito úteis num panorama completo da comunicação eclesial’ (Corazza, 2005, p. 16).

No início do século XX, com o advento dos meios de comunicação, a Igreja foi evoluindo em discurso a cerca deles. De lá até nossos dias, a Igreja publicou e divulgou diversos documentos, estudos e instruções abordando o tema dos Meios de Comunicação.

O relacionamento entre Igreja e comunicação não é homogêneo ao longo da história, sobretudo quando analisamos os documentos oficiais. Sabe-se que a Igreja sempre se interessou pela comunicação, mas de modos diferentes ao longo do tempo.

A irmã paulina e doutora em comunicação, Joana T. Puntel propõe quatro pontos fundamentais que ajudam a compreender a relação Igreja e comunicação:

abertura crescente e evolução da Igreja em relação a comunicação;
reviravolta, a partir do documento *Redemptoris Missio* n. 37c;

igreja insiste progressivamente na formação para a comunicação; integração entre comunicação e evangelização.⁵

No item intitulado Abertura Crescente, segundo a autora, a Igreja estava orientada para a censura e a repressão. Em seguida, adaptou-se aos tempos começou a aceitar desconfiadamente os meios eletrônicos da época. Por conseguinte, “O imperativo para a Igreja ‘acertar o passo’ e adaptar-se ao mundo contemporâneo apresenta-se sob a necessidade imperiosa de ‘aggiornamento’ que emerge do Vaticano II” (Puntel, 2011, p. 223)⁶.

No item seguinte, Reviravolta, é decisivo o documento do Papa João Paulo II, *Redemptoris Missio* (Missão do Redentor), número 37c. No referido documento, o Papa convida a Igreja a reconhecer o valor dos meios de comunicação e integrá-los na missão de anunciar o Evangelho.

O primeiro areópago dos tempos modernos é o mundo das comunicações... Os meios de comunicação social alcançaram tamanha importância que são para muitos o principal instrumento de informação e formação, de guia e inspiração dos comportamentos individuais, familiares e sociais... Talvez se tenha descuidado um pouco este areópago: deu-se preferência a outros instrumentos para o anúncio evangélico e para a formação, enquanto os mass-media foram deixados à iniciativa de particulares ou de pequenos grupos, entrando apenas secundariamente na programação pastoral. O uso dos mass-media, no entanto, não tem somente a finalidade de multiplicar o anúncio do Evangelho: trata-se de um fato muito mais profundo porque a própria evangelização da cultura moderna depende, em grande parte, da sua influência. **Não é suficiente, portanto, usá-los para difundir a mensagem cristã e o Magistério da Igreja, mas é necessário integrar a mensagem nesta «nova cultura», criada pelas modernas comunicações.** É um problema complexo, pois esta cultura nasce, menos dos conteúdos do que do próprio fato de existirem novos modos de comunicar com novas linguagens, novas técnicas, novas atitudes psicológicas... (João Paulo II, 1991, grifo nosso).

No penúltimo item, a Insistência na Formação, demonstra que a Igreja tem se esforçado para educar os sacerdotes, religiosos e os fiéis seja para o consumo, seja para o uso, seja para a crítica dos meios de comunicação. Chega-se a sugerir a criação de instituições e faculdades de comunicação social, bem com a aquisição de meios de comunicação próprios, inclusive, emissoras de rádio. Também a comunicação no contexto da publicidade e da internet está sob o olhar da Igreja. É oportuno frisar que a discussão sobre a ética na comunicação é uma preocupação recorrente na Igreja, como descrevem os documentos *Ética na Publicidade*, *Ética nas Comunicações Sociais* e *Ética na Internet*.

No último item, *Integração entre Comunicação e Evangelização*, Puntel diz que o novo estágio de desenvolvimento da comunicação exige uma nova

⁵ Segundo as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, o objetivo geral da evangelização é: “Evangelizar no Brasil cada vez mais urbano, pelo anúncio da Palavra de Deus, formando discípulos e discípulas de Jesus Cristo, em comunidade eclesiais missionárias, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, cuidando da Casa Comum e testemunhando o Reino de Deus rumo à plenitude” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2020).

⁶ *Aggiornamento*, do italiano, atualização, em tradução livre.

postura da Igreja, isto é, a cultura da comunicação atual pede integração e participação. Segundo a autora:

[...] hoje já não se trata de dirigir uma comunicação à sociedade, segundo o modelo de transmissão, mas uma comunicação a partir e entre os mundos sociais, seguindo um modelo de participação, colaboração, intercâmbio e diálogo, como percebemos no processo da internet e especificamente das redes sociais (Puntel, 2011, p. 238).

Ricardo Alvarenga, compilando as contribuições dos autores José Marques de Melo e Joana T. Puntel, aponta cinco etapas da trajetória da Igreja com a comunicação (Quadro 4):

Quadro 4 –Etapas da trajetória da Igreja Católica com a comunidade

Etapas		Documentos, papas/Instituições da Igreja
1ª	Censura e Repressão	Inter Multiplices (1487), Papa Inocêncio VIII; <i>Christianae Reipublicae</i> (1766) - Papa Clemente XIII
2ª	Aceitação Desconfiada	Leão XIII; <i>Vigilante Cure</i> (1936), Papa Pio XI; <i>Miranda Prorsus</i> (1957), Papa Pio XII; <i>Inter Mirifica</i> (1963), Papa Paulo VI
3ª	Deslumbramento Ingênuo	<i>Comunio et Progressio</i> (1971), Pontifícia Comissão para os Meios de Comunicação Social
4ª	Avaliação Crítica	Documento de Puebla (1979), Conferência do Episcopado Latino-Americano
5ª	Reviravolta	<i>Aetatis Novae</i> (1992), Conselho Pontifício para as Comunicações Sociais; Igreja e Internet (2002), Conselho Pontifício para as Comunicações Sociais

Fonte: (Alvarenga, 2015)

Destaque para o documento *Inter Mirifica*, promulgado pelo Papa Paulo VI, no contexto do Concílio Vaticano II. Ele marca o “virar a chave”, um reinício, uma nova fase, na relação da Igreja com o mundo moderno, inclusive com a comunicação.

Segundo a Joana T. Puntel (2011), a Igreja passa da desconfiança para a aceitação no que concerne à comunicação. A Igreja passa a propor, com a nova visão da comunicação, o diálogo fé e cultura. O desafio para a comunicação evangelizadora da Igreja é superar a simples transmissão da fé e passar para um novo modelo de evangelização mais interativo e participativo, na linguagem eclesial, mais sinodal.

Também a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em diversos documentos, incentiva o uso da radiodifusão.

Priorizar o rádio como instrumento de evangelização, entendendo que a notícia que fala de vida e de esperança é também evangelizadora... Criar assessoria especializada, buscando a profissionalização dos agentes das emissoras católicas: comercialização e produção de programas... Profissionalizar a emissora dioce-

sana para que seja competitiva e obtenha a autossustentação... Dosar conteúdos religiosos explícitos com a promoção dos valores humanos, éticos e culturais inerentes à cidadania (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1997, p. 8).

O documento Igreja e Comunicação Rumo ao Novo Milênio (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1997, p. 25-27) instiga que a Igreja no Brasil deve ocupar espaços nas diversas emissoras, formar ou participar redes de rádio, criar um projeto integrado de evangelização via rádio, retransmitir conteúdo da Rádio Vaticano, buscar informar-se da disponibilidade de novas concessões por parte do Governo Federal para assessorar as dioceses, conhecer e apoiar experiências de rádios educativas e comunitárias.

É importante frisar o que diz Diretório de Comunicação da Igreja no Brasil, após recuperar o protagonismo inicial do padre gaúcho Roberto Landell de Moura em experiências de transmissões via rádio (aproximadamente em 1890), acrescenta que:

No Brasil, o rádio é um dos meios mais populares e acessíveis para a evangelização, desde o seu surgimento. A Igreja envolveu-se com este meio de comunicação, obtendo concessões, tanto comerciais quanto educativas e comunitárias, sob os cuidados de dioceses, congregações religiosas, paróquias e novas comunidades. Por tratar-se de benefício público, a outorga gera obrigações de natureza cultural, informativa e educacional que necessitam ser rigorosamente cumpridas. A presença católica em rádios comunitárias e *web rádios* é, hoje, uma importante alternativa a serviço do diálogo da Igreja com a sociedade (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2014, p. 106, grifo do autor).

Percebemos assim o compromisso da Igreja no Brasil em exercer o uso da radiodifusão de forma correta, social e comprometida com o serviço evangelizador.

Retomando as considerações de Prata, Lopez e Campelo (2014, p.13), é perceptível a força da religião no rádio brasileiro. Ora com emissoras próprias, ora com espaços comprados (arrendamentos/parcerias) a religião, as igrejas, em particular a Igreja Católica, estão bastante presentes na radiodifusão nacional. Quase metade das redes de rádios no Brasil (40% aproximadamente) são ligadas em alguma medida a grupos religiosos.

Outro destaque apresentado pela pesquisa das autoras acima é que o rádio serve de aproximação entre os esforços de evangelização das igrejas e os fiéis, buscando cativar e fidelizar ouvintes às emissoras religiosas.

4 A RÁDIO EDUCADORA DO MARANHÃO

A Rádio Educadora do Maranhão 88.3 FM é uma emissora da Arquidiocese de São Luís - MA, administrada pelo Santuário São José de Ribamar, atuante no Estado do Maranhão. Em sua programação destacam-se as áreas de: jornalismo,

esporte, cultura, religiosidade. A Educadora se consolidou ao longo das décadas como *a voz do Maranhão*.

Quando do nascimento da Rádio Educadora, então AM 560, na década de 1960, pessoas do mais alto gabarito formaram o corpo funcional da rádio. Teólogos, educadores, religiosos, pedagogos, comunicadores, funcionários e demais colaboradores. Os equipamentos também eram os mais sofisticados da época. A união de pessoas idealistas e bons equipamentos concorreram para o surgimento de uma emissora de rádio gigante na abrangência e na qualidade da equipe e da programação.

Algumas figuras históricas da rádio foram: Dom Mota, padre João Mohana, Monsenhor Estrela, irmã Inocência, padre Plutarco, padre Jocy Rodrigues, Sr. Vicente Ferrer, Sr. Raimundo Cutrim e Prof. José Ribamar Nascimento. Destaque-se a figura de Dom Delgado, arcebispo visionário de São Luís, com perfil progressista, queria atingir todo interior do Estado pelas ondas da Educadora. Ele é um dos grandes responsáveis por todo legado da emissora do “Povo de Deus”. A dom Delgado também é reconhecida a valiosa contribuição para o surgimento da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

A nova rádio foi uma iniciativa de Dom José Medeiros Delgado, Monsenhor Dr. Artur Lopes Gonçalves, Cláudio Brandt, Voltaire Frazão e Osvaldo Vasconcelos que tinham o sonho de levar a cultura popular e a educação, de forma mais rápida as mais distantes localidades do Maranhão, principalmente à zona rural. A rádio foi registrada em 24 de julho de 1960 e em 1962, através do decreto nº 815, o então Ministério de Viação e Obras Públicas liberou a concessão de funcionamento (HISTÓRIA, 2021).

Em mais de cinquenta anos de existência, a Rádio Educadora tem se colocado ao lado dos mais humildes – dos excluídos na conceituação contemporânea. Em geral, em seus posicionamentos e linha editorial, a Rádio Educadora tem se pautado pela adesão às causas sociais, buscando visibilizar as pautas relacionadas aos sem-terra, às comunidades quilombolas e indígenas. Esse alinhamento da emissora lhe rendeu perseguições e, em algumas ocasiões, a tentativa de cerceamento de seus microfones, seja pelo poder abusivo dos governantes de turno, seja pela força do poder econômico.

A Educadora tem buscado oferecer aos ouvintes uma programação de qualidade e credibilidade. Esse esforço pode ser reconhecido a partir do largo espaço dado ao jornalismo na programação, bem como aos profissionais de larga experiência e qualidade.

Na perspectiva religiosa a Educadora sempre deu bastante visibilidade às Comunidades Eclesiais de Base (CEB), hoje chamadas de Comunidades Eclesiais Missionárias (CEM). As CEB surgiram junto com a Educadora, na década de 1960, como uma nova forma e um novo vigor para a Igreja Católica no Brasil e

na América Latina. Na Educadora, essas comunidades encontraram um espaço de integração, formação e fé.

A Educadora também é reconhecida a partir dos profissionais que empunharam seu microfone. Muitos deles são reconhecidos como profissionais de ponta, talentosos e campeões de audiência.

Atualmente, em plena era da *mídia digital*, da cultura da informação, a Rádio Educadora realizou o processo de migração AM para FM e está requalificando sua programação e gestão.

De acordo com Nair Prata (2011, p. 493), São Luís tem uma grande parcela de jovens em sua população o que “é importante para marcar, sobretudo, a concepção de conteúdo das principais emissoras de rádio da capital maranhense: a música e o entretenimento”. Segundo a autora, a promoção de eventos, a transmissão de programação externa (redes de rádio do sul do país) e conteúdos religiosos convivem harmoniosamente com “frequências AM e propostas editoriais antiquíssimas” (Prata, 2011, p. 493).

A Educadora enquanto se dedica sobretudo a uma programação marcadamente religiosa e ao jornalismo mais comunitário, político e esportivo. De acordo com Prata, ao buscar a migração para FM a Educadora deverá considerar a possibilidade de aumentar em sua programação o espaço para conteúdos mais juvenis, musicais, de entretenimento e promoção/realização de eventos.

5 CONCLUSÃO

Numa época em que as emissoras de rádio se deparam com a concorrência das *webs* rádios e outras mídias digitais, como potencializar o conteúdo/programação/gestão de uma emissora de rádio? Esse é um dos muitos desafios que as rádios católicas enfrentam. Sem dúvidas a evangelização via rádio é contínua a ser uma estratégia interessante para os tempos atuais. Entretanto, existem questões que merecem bastante atenção e que dariam assunto para outros artigos, a saber: gestão administrativa de meios de comunicação, formação de comunicadores/radialistas católicos, relação rádio católica com assessorias de comunicação (inclusive das dioceses), relação rádio católica e Pastoral da Comunicação.

Este texto quer ser um singelo contributo para que as rádios católicas, incluindo a Rádio Educadora do Maranhão, hoje FM 88.3, possam estar sempre mais aptas à sua nobre e primordial tarefa: evangelizar.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Ricardo Costa. O Diretório de Comunicação da Igreja no Brasil e os novos rumos da comunicação católica brasileira. *In*: CONFERÊNCIA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO ECLESIAL, 10., 2015, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: Universidade Paulista, 2015. p. 1-15.
- BACCEGA, Maria Aparecida. *et al.* **Dicionário de comunicação: escolas, teorias e autores**: São Paulo: Contexto, 2014. 557 p.
- CORAZZA, H. O lugar da religião no rádio. *In*: BARBOSA FILHO, André; PIOVESAN, Ângelo; BENETON, Rosana (org.). **Rádio sintonia do futuro**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretório de comunicação da Igreja no Brasil**. Brasília: Edições CNBB, 2014. 189 p. (Documento n. 99)
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Igreja e comunicação rumo ao novo milênio: Conclusões e compromissos**. Brasília: Edições CNBB, 1997. 29 p. (Documento n. 59)
- CORAZZA, Helena. Evangelizar na cultura da comunicação: três chaves para evangelizar. **Integração**, São Paulo, v. 9, n. 43, p.16-17, maio 2005.
- FEITOSA, Gutemberg de Sousa. **A arte da retórica e o discurso eclesial: questões estratégicas para a comunicação da fé**. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Comunicação Social) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2014.
- FEITOSA, Gutemberg de Sousa. Arte retórica: pressupostos e conteúdos. **Ecos do IESMA**, São Luís, v.11, n.1, p. 13-42, jan./jun. 2018.
- FEITOSA, Gutemberg de Sousa. **Evangelização via rádio: alguns aspectos essenciais**. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, São Luís, 2008.
- HISTÓRIA. *In*: RÁDIO EDUCADORA DO MARANHÃO RURAL. [São Luís: Rádio Educadora. c2021]. Disponível em: <http://www.educadora560.com.br/historia/>. Acesso em: 21 ago. 2021.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Redemptoris missio***. (Sobre a validade permanente do mandato missionário). [S.l]: [s.n], 1991. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 11 out. 2021.
- LOCUÇÃO de rádio e TV. São Luís: Centro de Formação Profissional – SENAC, 2006. 33 p. (Apostila).
- MARCONDES FILHO, Ciro (org.). **Dicionário de comunicação**. São Paulo: Paulus. 2009. 375 p.
- MENDONÇA, José Tolentino. **A mística do instante: o tempo e a promessa**. São Paulo: Pau-

linas. 2016. 162 p.

PIO XII, Papa. **Carta Encíclica *Miranda Prorsus***. (Sobre a cinematografia, A rádio e a televisão). [S.l]: [s.n.], 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html. Acesso em: 11 out. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. **Ética nas comunicações sociais**. São Paulo: Paulinas, 2000. 47 p.

PRATA, Nair (Org.). **Panorama do Rádio no Brasil**. Florianópolis: Editora Insular. 2011. 590 p.

PRATA, Nair; LOPEZ, Debora Cristina; CAMPELO, Waldir. Nair. Panorama do rádio religioso no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 37., 2014, Foz do Iguaçu. **Anais** [...] Foz do Iguaçu: Intercom, 2014. p.1-15.

QUEM SOMOS. Disponível em: <http://www.educadora560.com.br/quem-somos>. Acesso em: 31 out. 2008.

SEPAC. **Rádio, a arte de ouvir e falar: laboratório**. São Paulo: Paulinas, 2003. 70p.

VIGIL, José Ignacio López. **Manual urgente para radialistas apaixonados**. São Paulo: Paulinas. 2003. 518 p.

Recebido em: 18/09/2024

Aprovado em: 23/09/2024

A COMPREENSÃO DO FINITO COMO UMA SUPERACÃO DO PRÓPRIO FINITO: reflexões a partir de Eric Weil

THE UNDERSTANDING OF THE FINITE AS A BREAKTHROUGH OF THE FINITE ITSELF: reflections based on Eric Weil

Ivo Reis Santos¹

RESUMO: Na obra *Lógica da Filosofia* (1950), Eric Weil explora o conceito do discurso como apreensão do ser por ele próprio e para ele próprio, examinando a relação entre linguagem e filosofia e como o discurso filosófico se conecta à compreensão do ser e à sua relação com o finito. Weil propõe que o discurso filosófico é mais do que uma simples ferramenta para expressar ideias; ele é uma forma de apreensão do ser. Nesse contexto, o discurso não é apenas um meio comunicativo, mas uma parte fundamental da própria realização do ser. Para Weil, o discurso é crucial para que o ser se reconheça e se compreenda. Ao utilizar a linguagem, o ser não só articula pensamentos, mas também se realiza como um ser pensante. O discurso possibilita uma consciência mais profunda e reflexiva de si mesmo. A linguagem torna-se o canal pelo qual o ser se manifesta tanto para si quanto para os outros, possibilitando uma introspecção e um conhecimento que são simultaneamente individuais e compartilhados. Desta forma, o discurso filosófico é essencial para a realização e a autopercepção do ser. Além disso, Weil explora a ideia de que a compreensão do finito pode ser superada, destacando a capacidade da filosofia de transcender os limites do finito e revelar uma compreensão mais ampla e profunda da existência. Essa abordagem filosófica não apenas ilumina a relação entre linguagem e ser, mas também proporciona uma nova perspectiva sobre como o finito pode ser compreendido e transcendido.

Palavras chaves: Weil. Discurso. Finitude.

ABSTRACT: In his work *The Logic of Philosophy* (1950), Eric Weil explores the concept of discourse as the apprehension of being by itself and for itself, examining the relationship between language and philosophy and how philosophical discourse connects to the understanding of being and its relationship with the finite. Weil proposes that philosophical discourse is more than a simple tool for expressing ideas; it is a way of apprehending being. In this context, discourse is not only a means of communication, but a fundamental part of the very realization of being. For Weil, discourse is crucial for being to recognize and understand itself. By using language, being not only articulates thoughts, but also realizes itself as a thinking being.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Maranhão. Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. E-mail ivosantos@alu.ufc.br

Discourse enables a deeper and more reflective awareness of oneself. Language becomes the channel through which being manifests itself both to itself and to others, enabling introspection and knowledge that are simultaneously individual and shared. In this way, philosophical discourse is essential for the realization and self-perception of being. Furthermore, Weil explores the idea that the understanding of the finite can be overcome, highlighting the ability of philosophy to transcend the limits of the finite and reveal a broader and deeper understanding of existence. This philosophical approach not only illuminates the relationship between language and being, but also provides a new perspective on how the finite can be understood and transcended.

Keywords: Weil. Discourse. Finitude.

1 INTRODUÇÃO

Do ponto de vista da política, a contemporaneidade se destaca como a era do esvaziamento do discurso e da perda de seu caráter revelador da verdade. Em face dessa realidade é preciso, à exemplo do pensamento de Eric Weil, nos questionarmos sobre até que ponto ainda podemos revitalizar a relação entre verdade e discurso. Deste modo, o objetivo deste artigo é resgatar o debate do caráter revelador do Ser no discurso.

Nossa exposição será pautada pela necessária superação da dualidade entre a razão que pensa (sujeito) e a razão pensada (objeto) a fim de afirmar com Weil a unidade fundamental da relação Verdade, Liberdade e Ser. O percurso culminará na afirmação de uma razão capaz do discurso verdadeiramente coerente, a expressão de sua razão em sua totalidade. O discurso para além de sua mera função comunicativa, mas dotado de um aspecto ontológico.

2 VERDADE, LIBERDADE E SER

Na obra *Lógica da Filosofia* de 1950, Eric Weil investiga a complexa relação entre discurso, linguagem e a compreensão do ser. A partir de uma análise profunda, Weil argumenta que o discurso filosófico vai além de ser um simples meio de comunicação; ele se configura como uma forma essencial de apreensão do ser. Essa perspectiva destaca o papel fundamental da linguagem na autopercepção e na realização do indivíduo, onde o ato de articular pensamentos não é apenas uma expressão de ideias, mas uma manifestação do próprio ser em busca de reconhecimento e compreensão. Desta forma, a linguagem emerge como um canal vital para a introspecção, permitindo ao ser não só se entender, mas também se conectar com os outros de maneira significativa através do discurso.

Assim, além de explorar a ligação profunda entre a linguagem e o ser, sua obra também abre espaço para considerar os limites do finito e apontar que a filosofia pode ultrapassá-lo. Desta forma, Weil não apenas revela que entender o finito é uma tarefa possível com um foco filosófico, mas também que o finito

pode ser aberto e visto de maneira abrangente, discutindo não apenas o entendimento tradicional da linguagem enquanto tal, vista apenas como mero instrumento de comunicação, mas também sugere uma nova perspectiva: através da função do discurso filosófico que é realizar o ser, mas a filosofia também pode servi-lo, buscando superar a impotência e a proibição que a finitude impõe.

Para Weil, o discurso — que abrange a linguagem e a expressão verbal — é um meio essencial pelo qual o ser (ou a realidade) se conhece e se compreende. Em discussões anteriores, abordamos a questão da liberdade e, agora, exploraremos a argumentação do filósofo de que o discurso vai além de ser apenas uma ferramenta de comunicação. Na verdade, ele representa um processo pelo qual o ser se torna consciente de sua própria estrutura e essência. Nas palavras do pensador:

Por certo, as palavras liberdade e Ser não perdem todo sentido; ao contrário, todo sentido de todo discurso se orienta na direção delas, mas como na direção de focos imaginários para o discurso: elas são indispensáveis na medida em que fornecem orientação e sentido ao discurso. Mas o homem deve renunciar ao conhecimento delas para poder se dirigir a elas (Weil, 2012, p.77).

As palavras “liberdade” e “Ser” são vistas como focos imaginários para o discurso filosófico. Isso significa que elas representam conceitos fundamentais que orientam e dão sentido às discussões e reflexões. Embora essas palavras sejam centrais para a filosofia e para a busca do conhecimento, elas não devem ser entendidas de maneira absoluta ou concreta. Em vez disso, elas servem como guias e referências que direcionam o pensamento e o discurso, mesmo que não possam ser completamente capturadas ou definidas de maneira definitiva. Eis a noção de “preço” já destacada no início deste tópico por Weil, em seguida lançando o questionamento “será inevitável pagar esse preço” (Weil, 2012, p. 77) percebe-se que o homem tem sempre como campo de possibilidade o discurso enquanto reflexo concreto da realidade ao qual descreve ou está ligado, desta forma, o homem pode se contentar com a compreensão dos limites do próprio discurso. Isso pode ser visto como uma forma de aceitação das limitações inerentes à compreensão e ao discurso, uma vez que:

o homem pode se ater à reflexão sobre a possibilidade do discurso concreto que versa sobre aquilo que é, reflexão sobre a compreensibilidade do fato de que ele dispõe de um discurso que versa sobre a realidade; ele se contenta, então, com ter ficado em paz consigo mesmo, de ter compreendido como e dentro de quais limites ele pode compreender (Weil, 2012, p. 77).

Esse “preço” pode ser interpretado como o reconhecimento de que, mesmo que o discurso sobre a realidade possa ser significativo e válido, ele também é limitado. O homem pode encontrar paz ao compreender essas limitações e ao se ajustar a elas, mas isso pode significar aceitar que a verdade completa pode estar além de seu alcance. A ideia de verdade. “no entanto, poderia acontecer

que o que ele assim encontrou fosse verdadeiro, mas não fosse toda a verdade. Não se pode forçar o homem a superar essa posição. Mas será que ela não pode ser superada?” (Weil, 2012, p. 77), desta forma o alcance da verdade não pode ser efetivado de fato, uma vez que, há uma tensão entre a verdade que o homem pode compreender e a verdade total que pode existir. Mesmo que o que é encontrado através do discurso e da reflexão seja verdadeiro dentro de certos limites, não necessariamente representa toda a verdade. A questão é se essa compreensão limitada é inevitável e se pode haver uma forma de transcender essas limitações.

Weil traz luz a outros questionamentos: “O homem que quer se ater a esse discurso finito sobre o finito já não o terá superado, sem percebê-lo? Seu discurso se limita em relação ao Ser: ele não fala por isso mesmo do Ser?” (Weil, 2012, p. 77) quando observamos o filósofo, percebemos que ele pode se contentar com a compreensão das possibilidades e limites do discurso, aceitando que, dentro dessas condições, ele obteve uma forma de verdade. No entanto, essa aceitação pode também vir com a consciência de que isso não esgota toda a verdade possível, entretanto para isso, seria necessária uma atitude, que Weil aborda no tópico seguinte da obra em questão.

Logo em seguida, ao abordar sobre “a coincidência do Ser e da razão” destaca que seria necessário apenas “um único passo para que a limitação da razão desapareça; que não se olhe mais a razão do ponto de vista do indivíduo, mas o indivíduo do ponto de vista da razão, e haverá coincidência entre liberdade, razão e ser.” (Weil, 2012, p. 77-78). Esse “único passo” é crucial para expandir a compreensão da razão além das suas aparentes restrições. O filósofo destaca também que em vez de considerar a razão como algo limitado e específico ao indivíduo, devemos ver o indivíduo como uma expressão da razão. Ou seja, devemos entender o ser humano e o mundo a partir da perspectiva mais ampla desta razão, uma vez que “O que é fato para o indivíduo só o é porque o indivíduo se toma e se compreende como fato. Mas todos os fatos, inclusive o fato denominado homem, são fatos da Razão e são fundados no Ser, que nada é senão a Razão que se determina em sua Liberdade.” (Weil, 2012, p. 78) percebemos que ao superar a limitação da perspectiva individual e adotar uma visão onde a Razão, a Liberdade e o Ser estão em harmonia, o discurso filosófico se torna plenamente coerente e abrangente.

Para alcançar esse nível de entendimento, é necessário não apenas universalizar o conhecimento, mas também ter coragem para aceitar e refletir sobre a certeza de um sentido último e a realização da liberdade.

O sujeito pensa o objeto e assim pensa a si mesmo sob essa categoria, refletindo seu ser, na medida em que ele é pensado, nas categorias do objeto dado; nada de surpreendente, portanto, se o resultado é a separação

da razão pensante e da razão pensada. Não é preferível reconhecer que esse mesmo pensamento tem seu lugar no âmbito da razão, que a razão-sujeito e a razão-objeto são uma única e mesma razão, que a razão, ao pensar o objeto, nada faz senão pensar a si mesma? (Weil, 2012, p. 78).

Percebe-se então que a distinção entre a razão que pensa (sujeito) e a razão que é pensada (objeto) pode ser vista como uma ilusão. Em vez de considerar essas duas razões como separadas, é mais apropriado reconhecer que ambas são uma expressão da mesma razão. O processo de pensar sobre um objeto é também um processo de reflexão sobre a própria razão. Assim, a razão, ao interagir com o objeto do pensamento, está, na verdade, refletindo e compreendendo a si mesma. Essa perspectiva sugere uma unidade fundamental entre o sujeito pensante e o objeto do pensamento, desafiando a ideia de uma separação essencial entre eles.

Desta forma, observamos que a razão tem a capacidade de compreender toda a realidade, mas, ao fazer isso, está essencialmente conhecendo a si mesma. Em outras palavras, o ato de conhecimento é um processo através do qual a razão reflete e se reconhece, já que “a razão apreende tudo, ela nada apreende que não seja ela mesma: não há nada que ela não possa conhecer - com uma única condição, a de que o homem renuncie a limitar sua ideia de conhecimento ao conhecimento científico do indivíduo que age na natureza.” (Weil, 2012, p. 78), para que a razão possa conhecer tudo, é necessário que a visão do conhecimento não esteja restrita apenas ao conhecimento científico convencional, que se concentra na atuação do indivíduo na natureza. Em outras palavras, o conhecimento não deve se limitar às abordagens científicas que tratam o mundo de forma objetiva e empírica.

É possível, e é conseqüentemente necessário, que o discurso se torne discurso absolutamente coerente, isto é, não mais discurso do indivíduo - porque, por definição, esse discurso é interminável, já que o finito não esgota o infinito -, mas o discurso da própria razão, da razão que é Ser e liberdade; é absurdo falar de um outro da razão, de um ser (ou de um não ser) que introduziria, seja o irreal da simples aparição, seja a obrigatoriedade de uma condição que restringisse a razão-liberdade à maneira de uma força superior ou apenas exterior (Weil, 2012, p. 78).

A busca por um “discurso verdadeiramente coerente” se faz necessário pois refere-se a uma forma de discurso que é internamente consistente e não contraditória. Entretanto, o discurso verdadeiramente coerente deve ser o discurso da razão em sua totalidade, e este discurso é caracterizado por sua vez pela razão que é identificada com o Ser e a liberdade. Isso significa que o discurso deve refletir a razão universal, que é a base da realidade, e não apenas a perspectiva limitada do indivíduo que tem consigo a finitude.

Ao tratar sobre “O discurso absolutamente coerente: Ser, Verdade, Liberdade” observasse que o discurso que revela a totalidade do Ser e da liberdade pode parecer como algo exterior ou restritivo. Isto é, a visão de um discurso que

é absolutamente coerente e que representa a razão universal pode ser percebida como algo alheio ou limitador quando visto a partir da perspectiva individual, já que;

É evidente que, para o indivíduo, esse discurso que revela o Ser na liberdade é ele próprio um outro, um exterior, uma restrição; se fosse de outro modo, nunca teria havido nem o problema do discurso, nem o da violência: eles só aparecem porque o próprio indivíduo não é discurso absolutamente coerente, mas finito e particular, mescla de discurso e violência (Weil, 2012, p. 79).

Assim sendo, se o discurso absolutamente coerente fosse plenamente compreendido e aceito pelo indivíduo, não haveria problema com a própria concepção do discurso nem com a violência. A dificuldade com o discurso e a violência surge justamente porque o indivíduo, em sua finitude e particularidade, não consegue alcançar ou integrar esse discurso universal e coerente tendo desta forma a possibilidade de escolher, sendo está a escolha de buscar a coerência absoluta que é uma possibilidade, mas não uma necessidade. O indivíduo tem a liberdade de optar por não buscar a coerência absoluta e, em vez disso, manter sua própria perspectiva limitada.

No entanto, era preciso aceitá-lo e, assim como o discurso da ontologia, compreender o indivíduo a partir do discurso, não mais o discurso a partir do indivíduo. Ora, essa necessidade não é incondicional para o indivíduo: aquele que está disposto a sacrificar sua vida para não abdicar de seu discurso particular não pode ser levado por meio algum a buscar a coerência absoluta. O homem escolhe a possibilidade da coerência, isto é, ele pode muito bem não a escolher, e o discurso absolutamente coerente não possui argumento que valha contra esse homem, visto que todo argumento em favor do discurso pressupõe que se tenha optado por ele (Weil, 2012, p. 79).

Aqui temos a contradição que é essencial para a unidade e a coesão do Ser, que é uma realidade em constante evolução e afirmação. Já que ela não deve ser vista como um obstáculo, mas como o princípio que mantém a coesão entre elementos opostos (como céu e terra). A contradição é descrita como “o sangue e o sopro do Ser”, indicando que é a força vital e dinâmica que sustenta a realidade.

Por isso, uma *theoría* do Ser volta a se tornar possível: o homem, reconciliado com o que é, pode falar do Ser. No entanto, como só pode fazê-lo ao fim do percurso da negatividade, essa visão não será uma visão estática e o Ser não estará como se concentrado em um ponto. É a negatividade, não a positividade, que mantém juntos céu e terra, é a contradição que é o sangue e o sopro do Ser. O Ser não é o substrato oculto daquilo que é, não é o outro dos fenômenos, um ser-por-trás de tudo o que o homem conhece: ele é totalidade organizada, o Uno que se desenvolve em suas contradições, que apreende a si mesmo em seu desenvolvimento, o retorno do Uno para si por meio da alienação, que é sua maneira de ser ele próprio (Weil, 2012, p. 80). Parte superior do formulário Parte inferior do formulário

Weil destaca já no fim que a sabedoria é uma construção discursiva que reflete o tempo e a experiência, não um estado fixo de ser. O indivíduo pode ter acesso à sabedoria ao compreender a violência e suas próprias respostas a ela, desde que o desenvolvimento da razão e da liberdade avance suficientemente. A existência razoável e livre deve ser reconhecida por todos, e qualquer limitação deve ser compreendida como uma imposição racional. A sabedoria surge da reflexão e da compreensão racional da experiência humana e das suas condições. Assim o Ser é apreendido diretamente no homem universalizado, não como algo separado. O Ser, como unidade das contradições, é tanto uno quanto razão e se identifica como Pensamento. O Pensamento, ao integrar a totalidade do finito, se reconhece como Ser. Nesse nível de compreensão, não se trata apenas de lógica ou ontologia, mas de um saber absoluto que combina razão e Ser, refletindo uma abordagem “ontológica” que transcende essas categorias tradicionais.

3 CONCLUSÃO

Em face do projeto de repensar o discurso e sua relação com a verdade e a liberdade e como isto constitui a realidade, pode-se concluir que, a obra de Eric Weil nos oferece uma profunda reflexão sobre a interconexão entre discurso, linguagem e a compreensão do ser. Ao compreender que o discurso não é apenas uma ferramenta de comunicação, mas sim, um processo fundamental para um autoconhecimento e realização, Weil nos convida a reconsiderar a natureza da sabedoria e da liberdade já nas primeiras páginas de sua obra. Ele destaca que a sabedoria é uma construção discursiva que emerge da experiência e do tempo, ressaltando que o verdadeiro entendimento requer uma consciência crítica da violência e de nossas respostas a ela.

Essa perspectiva nos mostra que a realização do ser não é um estado fixo, mas um contínuo processo de reflexão e compreensão. O Ser, na visão de Weil, é apreendido de maneira integrada no homem universalizado, revelando-se como uma unidade das contradições. Ao identificar o Pensamento como uma extensão do Ser, Weil transcende as limitações das categorias tradicionais de lógica e ontologia, propondo um saber absoluto que articula razão e existência. Assim, sua obra não apenas enriquece nosso entendimento filosófico, mas também nos instiga a uma autoavaliação crítica sobre nossa condição humana e a busca por uma existência mais livre e razoável.

REFERÊNCIAS

HERDER, Johann Gottfried. A palavra e o conceito humanidade. In: **O que é Esclarecimento?** Immanuel Kant; Johann Benjamin Erhard; Johann Gottfried Herder; Gotthold Ephraim Lessing; Christoph Martin Wieland; Johann Georg Hamann; Moses Mendelssohn; Friedrich Schiller; Andreas Riem. [Tradução Paulo César Gil Ferreira; Revisão Marco Antônio Casanova]. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 73-74.

PERINE, Marcelo. **Eric Weil e a compreensão do nosso tempo. Ética, política, filosofia.** São Paulo: Loyola, 2004.

WEIL, Eric. **Lógica da filosofia.** São Paulo: Ed. É Realizações, 2012.

Recebido em: 18/09/2024

Aprovado em: 23/09/2024

DA CAUSALIDADE DE DEUS À LIBERDADE DO HOMEM NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

FROM THE CAUSALITY OF GOD TO THE FREEDOM OF MAN IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

Edna Selma David Silva¹

RESUMO: O presente texto tem como proposta mostrar como a compreensão de Deus, enquanto causalidade de si, na filosofia de Espinosa, conduz o ser humano à liberdade. Aborda inicialmente a ideia de Deus como um absoluto, infinito e causa imanente, que nada exclui de si. Apresenta-O a partir dos conceitos de atributos e modos, para explicitar como finito e infinito se integram. Mostra a diferença da compreensão de substância proposta por Espinosa em contraposição às concepções anteriores, especialmente a cartesiana, cuja apresentação se mostra de forma ambígua. Propõe uma noção de substância duplamente autossuficiente, na qual essência e existência são correlatas. Apresenta a realidade como resultado de uma potência necessária de Deus, cuja atividade é absolutamente livre. Destaca o conhecimento como condição necessária para a liberdade do homem. Trata da compreensão racional dos afetos, no modo como este podem ser reorganizados para constituir a unidade entre o homem que, através do amor por Deus, Nele se integra e se eterniza.

Palavras chaves: Deus, causalidade, imanência, conhecimento, liberdade.

ABSTRACT: This paper propose to show how the comprehension of God, as causality of Himself, on Espinosa' sphilosophy, guidesthe human being to freedom. Initially, approach the idea of God as an absolut, infinite and immanent cause, that nothing excludes of Him. Introduce Him starting from the concepts of attributes and behaviour, to explicit how the finite and infinite integrate. Thisstudy shows the difference between the comprehension of substance, propose by Espinosa, and the former conceptions, especially the Cartesian, whose presentation shows itself in a ambiguous way. This paper suggests a notion of a doubly self- sufficient substance, in which essence and existence are correlated. Presents the reality as the result of a necessary power of God, whose activity is absolutely free.This study highlights the knowledge as a necessary condition to man's freedom. This study also manage the racional comprehension ofaffection in a way that shows how it can be reorganizated to build the oneness between the man that, through the love for God, it integrated and eternalizes.

Keywords: God, causality, immanence, knowledge, freedom.

¹ Doutora em Filosofia. Professora do Colégio Universitário COLUN/UFMA, São Luís do Maranhão | edna.david@ufma.br

1 INTRODUÇÃO

A compreensão da liberdade na filosofia de Espinosa deriva do conhecimento de Deus, do modo como se concebe a realidade na medida em que esta O exprime. Tal compreensão revela Deus como causa imanente no mundo, contrariamente à ideia transcendente, a qual sustentava um ser infinito, criador de toda a realidade e da qual Ele era separado. Essa ideia que sustentou toda a teologia e a filosofia cristãs partia do princípio de que Deus já existia antes de criar a realidade, cuja concepção se dá a partir do nada. Para Espinosa, essa compreensão serviu apenas para potencializar os medos, a superstição, a alienação, na medida em que, coloca o criador fora da criação, concebendo ainda a ideia de que aquele que cria, pode fazer uso do objeto criado de acordo com sua vontade.

Por acreditar que Deus pudesse restituir o bem no mundo, o homem permaneceu subjugado, se esforçando continuamente por cumprir os desígnios divinos. Foi, portanto, o medo daquilo que ele não conhecia, ou do que os males pudessem acontecer, assim como da esperança de que tais males não se concretizassem, que surgiu a forma confusa e inadequada do homem representar o mundo, através da imaginação. No topo dessa representação está Deus, senhor de todas as coisas, das nossas vontades, para quem o homem tem que se voltar no intuito de agradá-lo, na tentativa de que Ele aplaque o medo daquilo que o homem não conhece.

A mediação desse processo se dá através da religião, instrumento que potencializa a relação de submissão do homem em relação ao ser supremo. Esse processo mediador é constituído por várias instâncias hierárquicas que reflete o poder de uns sobre outros, instituindo uma relação de desigualdade entre os homens, pois existem os que estão aptos a representá-Lo, a fazer valer os seus desígnios, assim como acalantar o coração daqueles que se sentem desprezados, injustiçados, para que eles não se levantem contra Deus e, quando o fizerem, lembrá-los de que a absolutidade Daquela os impossibilita de avançar. Nesse sentido, tais mediadores têm a função de estabilizar os ânimos, sem permitir que o mistério seja revelado, pois só assim a relação de jugo permanecerá. Para tanto, precisam codificar as revelações divinas, anunciar profecias, estabelecer leis e códigos, visando sempre manter o domínio sobre os que não foram “escolhidos” para cumprir as profecias, para fazer valer a vontade do Ser Supremo. Note-se que essa situação sustenta e assegura as relações de poder de uns sobre outros, legitimando a dominação política.

Desmistificando a criação, nos moldes cristãos, Espinosa engendra uma realidade, cuja inteligibilidade nos é dada a conhecer na totalidade pelo nosso

intelecto, desfazendo o mistério que a envolvia. A partir de então, o homem passa a se libertar dos medos que lhes permitiam sustentar as superstições que o aprisionavam, resultantes de uma compreensão confusa da realidade, constituída em virtude da incapacidade de compreender as leis naturais que regem o Universo.

A desconstrução desse processo perpassa pela real compreensão que o ser humano possa ter do mundo, na medida em que ele compreende verdadeiramente por meio da própria razão e se liberta da ignorância, da superstição e dos medos de que os prendia a uma estrutura de dominação que perpassou vários séculos. Esse processo de transição é designado de Racionalismo absoluto, a partir do qual o homem passa a ter confiança na razão e consegue avançar, superando os entraves de uma estrutura calcada na força ideológica, controlada por interesses que mais atendem fins particulares do que expressam a compreensão de um ser absoluto – Deus.

Para tanto, segundo Espinosa, é necessário afastar tal poder ideológico através da interpretação histórico-crítica da Bíblia, a fim de esclarecer como é possível compreender Deus, sem que precisemos nos distanciar Dele. Ademais, é necessário fazer também uma correção no nosso intelecto, a fim de que possamos superar os limites impostos pela imaginação, que mais obscureciam do que promoviam uma compreensão real do mundo. Esse movimento proposto, através do conhecimento, coincide com a liberdade, pois ao conhecer, o homem se liberta dos medos e da dominação. Daí, a compreensão de que para libertar-se o homem precisa compreender Deus como causa necessária do mundo e de si mesmo.

2 DEUS IMANENTE: a substância de todas as coisas

A concepção de Deus em Espinosa é uma das mais fascinantes apresentadas em toda a História da Filosofia, pois, diferentemente dos seus predecessores, o autor de *Ética* (1677) lança as bases de uma compreensão que nos permite assimilar a ideia de Absoluto no sentido mais intrínseco, na medida em que unifica a totalidade da Natureza em Deus, constituindo, assim, monismo. Nesse sentido, pode-se entender o Absoluto como o que nada exclui, nem separa, mas, integra-se num todo infinito o qual ele chamou substância e a identificou com Deus. Essa caracterização não só afastou Espinosa dos seus predecessores, os quais partiam da concepção de Deus acima de todas as coisas e dos homens, e para quem deveria prestar-lhe culto na tentativa de que Ele controlasse a realidade de modo a lhes beneficiar, como também o afastou da comunidade judaica que pretendia excomungá-lo, sob acusação de ateísmo.

Apesar dos tempos difíceis enfrentados após o afastamento da comunidade na qual vivera por tantos anos, assim como do afastamento dos negócios da família, Espinosa consegue sobressair-se financeiramente com o ofício do polimento de lentes, beneficiando-se com a valorização da atividade econômica promovida pelo novo Estado holandês, fundado na liberdade burguesa, assim como na liberdade de consciência, condição favorável a Espinosa que inaugurava um novo modo de compreender Deus.

A nova compreensão proposta apresenta Deus como causa racional, da qual tudo emana e se conserva nela, a partir de leis que são compreensíveis pelo homem. De tal modo, o homem se compreende em um processo do qual ele participa e nele se define - a própria Natureza, considerada na sua totalidade. Essa totalidade, por sua vez, nada mais é do que Deus, a única substância existente e da qual tudo deriva. Aqui se sustenta a concepção imanentista da filosofia de Espinosa, que encerra o monismo, tese segundo a qual existe uma única substância na Natureza, cuja característica é a infinitude absoluta. Desta, derivam todas as outras substâncias, ou modos da substância, ou seja, o modo como Deus atua no mundo enquanto substância infinita autoproduzindo-se nas coisas finitas.

É exatamente sobre Deus que Espinosa inicia o livro I da *Ética*, referindo-se a Ele como causa de si, cuja definição ele dá: “[...] *por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente*” (Espinosa, 1989, p. 11, grifo do autor). Compreender Deus desse modo, é anular a temporalidade, assim como a separabilidade, pois, o que é causa de si, não pode ser limitado nem pelo tempo, tampouco pode ser separado de si mesmo.

A ideia de causa de si remete à concepção da Deus como substância absolutamente infinita que se desdobra através de seus modos nas coisas finitas, constituindo, assim, a unidade entre Deus e Natureza. Espinosa recorre aos conceitos de modos e atributos para explicar esse desdobramento de Deus que se identifica na natureza, permitindo a compreensão da relação finito-infinito. Deus é, portanto, para Espinosa, a substância constituída de infinitos atributos, os quais manifestam na sua individualidade, uma essência eterna e infinita, tal como ele define: “[...] *Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*” (Espinosa, 1989, p. 12, grifo do autor).

Essa compreensão de Deus como substância absolutamente infinita, O revela como potência causal de si e de todas as coisas, os quais formam “[...] uma realidade absolutamente complexa, constituída de infinitas qualidades infinitas, cada uma das quais é uma potência produtora ou agente que engendra por si mesma e de si mesma as múltiplas ordens de realidade que formam o univer-

so” (Chauí, 2009, p.04). Essa definição de Deus como causa de si nos permite perceber o modo eficiente como Ele atua internamente nas coisas, e não fora delas. Desse modo, Ele faz existir sua própria essência, assim como faz existir todas as coisas, ao mesmo tempo em que estas O revelam, por serem efeitos de Sua potência infinita. Como causa que se revela no efeito, a ideia de Deus para Espinosa já não se adequa à compreensão da causa transcendente, separada da realidade, mas é tomado como causa imanente a todas as coisas, as quais O expressam e são expressas Nele.

Isso posto, recorre-se às definições que Espinosa dá para substância, atributo e modo no livro I da *Ética*, para destas compreender o monismo que constitui Deus e Natureza. Ele afirma:

Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado. Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. Por modo entendo as afecções da substância, isto é o que existe noutra coisa pela qual também é concebido (Espinosa, 1989, p. 12, grifos do autor).

As definições acima propostas alicerçam uma nova metafísica, cujo desdobramento revela um novo sentido da realidade, diferente do dualismo que compunha a metafísica cartesiana, que de forma mais imediata Espinosa se propõe a reconstruir no intuito de atender às inquietações que lhe perturbavam o espírito, resultantes das incoerências nelas contidas.

Uma das principais questões destacadas é a noção de substância, cujo significado assume com Espinosa uma acepção diferente, não apenas da metafísica proposta por Descartes, mas também de toda tradição filosófica até então, cuja caracterização, grosso modo, remete àquilo que as coisas são, sem que nestas se limitem, considerando aqui a temporalidade na qual elas estão dispostas. Há, no entanto, de se considerar as inúmeras dificuldades em compreender a noção de substância ao longo da história e das tentativas de trazer à tona uma teoria que melhor explicasse seu significado, a fim de engendrar uma noção de mundo/natureza que traduzisse e desse sentido à existência humana.

Dessa perspectiva, deter-nos-emos na filosofia cartesiana, em relação à noção de substância para fazer frente ao projeto espinosano de dar uma resposta mais coerente às condições que envolvem a existência humana em relação à totalidade das coisas.

A compreensão de substância proposta na filosofia cartesiana é de que estas compõem o universo na sua variedade material e imaterial, assim como também se aplica a Deus, considerado como uma substância espiritual infinita, em oposição às substâncias finitas. De acordo com Marcos Gleizer, classifica-se as substâncias finitas “[...] em dois tipos em função de suas propriedades essenciais: as substâncias imateriais, cuja essência é o pensamento, e as substân-

cias materiais ou corporais, cuja essência é a dimensão tridimensional” (Gleizer, 2013, p. 28).

Todavia, a noção de substância para Descartes apresenta algumas mudanças ao longo da história da metafísica que ora se aproxima das categorias aristotélicas, na medida em que Descartes a qualifica como qualquer coisa composta de propriedade, qualidade ou atributo, da qual possuímos uma ideia concreta, ora como algo que existe de modo independente, por si mesma. Porém, essa última abordagem não é aplicada a Deus e às suas criaturas de modo único, posto que estas são efeitos da ação criadora Dele, que, além de criá-las, as conserva continuamente. Nesse caso, só Deus corresponde à necessidade de si mesmo para existir. As coisas que, para existir, dependem de outras criaturas, além de Deus, são chamados modos, qualidades e atributos. Destes, Descartes classifica o atributo principal como aquilo que constitui a essência da substância, que permanece nela de forma invariável. Os modos, por sua vez, correspondem às variações pelas quais as substâncias de um mesmo atributo principal, assumem.

A caracterização que Descartes faz da substância, a partir dos atributos e modos e da distinção entre àquela e estes, apresenta algumas dificuldades. Em relação à substância e o seu atributo principal, Marcos Gleizer afirma ter encontrado em Descartes, “[...] uma dupla inspiração que a torna ambígua” (Gleizer, 2013, p. 30). E prossegue:

Por um lado, há uma inspiração atributiva ontológica de origem escolástica, que põe atrás dos atributos, incluindo o principal, o sujeito ontológico que os suporta. E por outro [...] há uma inspiração racionalista que, ao submeter a realidade ao critério de clareza e distinção das ideias, tende a identificar a substância com seu atributo principal, estabelecendo entre ambos apenas uma distinção de razão, isto é, uma distinção que só pode ser estabelecida pelo intelecto por um ato de abstração (Gleizer, 2013, p. 30).

A ambiguidade se mostra aqui quando o filósofo trata a substância, no primeiro caso, como algo inacessível, permitindo a compreensão apenas dos atributos, e, no segundo, mostra a substância como identificação com o atributo principal, revelando a possibilidade de conhecer a própria substância, através destes.

Quanto à distinção entre os modos e a substância, há duas espécies, a que relaciona o modo e a substância da qual ele é modo, e a outra que trata dos dois modos de uma mesma substância. Na primeira espécie, verifica-se uma dependência do modo em relação à substância, na medida em que este só pode ser e ser concebido por aquela, embora não haja reciprocidade, o que indica “[...] uma prioridade ontológica e conceitual da substância qualificada por seu atributo principal em relação aos seus modos” (Gleizer, 2013, p. 31). A segunda espécie indica uma independência de um modo em relação ao outro, mas não

destes em relação à substância.

A definição de substância proposta por Espinosa, tal como se encontra no livro I da *Ética*, e já acima descrita, trata da existência dela por si só e da total independência em relação a que quer que seja. Essa condição manifesta sua essência na necessidade pura de existir, a qual conserva em si mesma, o que é absolutamente infinito.

Essa definição, como mostra Marcos Gleizer:

[...] caracteriza a substância por uma dupla autossuficiência: ontológico-existencial (existe em si) e lógico-conceitual (é concebido por si). Ser 'concebido por si' significa que o conteúdo conceitual que define a substância não pode ser derivado de nenhum outro mais básico, sendo um conceito primitivo inteligível por si (Gleizer, 2013, p. 32).

Essa dupla autossuficiência repousa sobre a noção de causalidade, na qual se identificam o ser que existe em si e o ser que de nada deriva a não ser de si mesmo, permitindo a compreensão de que sua essência contém sua própria existência. A noção de substância como causa de si só pode ser atribuída na filosofia de Espinosa a Deus, pois nada pode ser produzido fora dele. Há apenas uma única substância – Deus, o qual é constituído por diferentes e infinitos atributos, onde cada um destes existe por si, tal como Espinosa demonstra na proposição X: “*Pois que cada atributo é o que o entendimento percebe da substância como constituindo a essência dela (pela definição 4), segue-se (pela definição 3) que deve ser concebido por si. Q. e. d.*” (Espinosa, 1989, p. 22, grifo do autor).

Essa demonstração mostra que o atributo nada mais é do que a expressão substancializada da substância que é percebida pelo intelecto, tal como é em si mesma e, fora deste, substância e atributo são, em si, a mesma coisa. “O atributo constitui, portanto, o princípio ontológico e o princípio de inteligibilidade da substância” (Gleizer, 2013, p. 35).

A identificação da substância com os atributos remete à ideia de Deus como ente absolutamente infinito, tal como é mostrado na definição VI de a *Ética*: “*Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.*” (Espinosa, 1989, p. 12, grifos do autor). Essa identificação não significa mera fusão ou o somatório de atributos, constituindo Deus, pois este é simples, indivisível. Mas, deve-se considerar a multiplicidade de atributos e entender a relação desta multiplicidade com a unidade de Deus, como estes se compatibilizam e permanecem “em si”.

Marcos Gleizer em seu livro *Lições introdutórias à ética de Espinosa* (2013), afirma ter encontrado em Deleuze a solução mais adequada, quando este aponta a noção de distinção formal, elaborada por Duns Scotus, como compatível com a noção de distinção real utilizada por Espinosa. Na citação referente a Schmidt (2009, p. 90-94) encontra-se o suporte para tal solução:

Segundo Scotus, x e y são atributos divinos formalmente distintos quando há independência entre suas respectivas definições, embora disso não se siga

que x e y possam existir independente um do outro. A independência entre as definições, no entanto, não significa apenas uma diferença conceitual entre noções produzidas na mente pelo intelecto, pois as definições remetem a diversas quiddidades ou essências formais da própria coisa (Gleizer, 2013, p. 42).

Do exposto, compreende-se que, como a distinção formal tem origem na coisa, ela pode ser assim compreendida como ‘um tipo de distinção real não numérica’ sem ocasionar divisão ou descontinuidade ontológica. O que proporciona a compreensão coerente da compatibilidade entre a substância e a pluralidade dos infinitos atributos, a qual sustenta a,

[...] ideia de Deus como substância absolutamente infinita, ser único que se expressa em uma infinidade de formas, ser infragmentável, porém matizado, infinitamente diferenciado, e não o lugar onde os atributos se fundem ou confundem apagando suas diferenças (Gleizer, 2013, p. 42-43).

A essa ideia, Espinosa chamou *Natureza Naturante*, no entanto, tal ideia não diz a totalidade das coisas, então, ele acrescenta a ideia de *Natureza Naturada*, a qual corresponde ao conjunto de modos também derivados da substância. Os modos correspondem à existência real da substância, não metafísica, ao mundo natural, os quais existem na substância e não podem existir sem ela; são produzidos pela atividade dos atributos, constituindo-se como finitos e infinitos.

A relação *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada* correspondem a um processo que vai de uma à outra pela necessidade da natureza de Deus, na medida em que a *Natureza Naturante* é a causa de todas as coisas que surgem pela necessidade de uma potência que assim é, por sua necessidade de existir, sua própria essência. Isso caracteriza “uma produtividade causal inesgotável” (Gleizer, 2013, p. 46), um processo criativo da natureza que produz a vida; é a força que se move na natureza, produzindo uma dinâmica que a regula e a sustenta.

Já a *Natureza Naturada* é o efeito desse processo produtivo, resultante da natureza de Deus de modo necessário, que faz com que tudo que exista, exista Nele e seja por Ele concebido, não criado. *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada* caracterizam, desse modo, Deus como potência mesma de existir segundo sua essência. Um Deus que se auto constitui e assegura a realidade como um todo, enquanto causa de si e de todas as coisas, devido a uma necessidade própria de si e constituída de sua própria essência, através da qual tudo existe e por nada é determinado a existir. Tudo que existe, existe em Deus, pois Ele é tudo e tudo é ao mesmo tempo Deus - *Deus Sive Natura*. Daí, a compreensão de que Deus é a única substância, infinita, constituída de infinitos atributos, os quais geram modos finitos e infinitos, que, por sua vez, só podem existir na e pela substância, de onde se compreende que Deus é a causa imanente de todas as coisas.

3 DO CONHECIMENTO DE DEUS À LIBERDADE DO HOMEM

Tudo que acontece é por uma necessidade da potência de Deus e, considerando-O como pura liberdade, esta se estende ao homem, na medida em que ele concebe a ideia de substância, com seus atributos e modos, como ideia verdadeira que nos é dada a conhecer, através do método matemático. É assim que Espinosa constrói a *Ética* e é exatamente essa estrutura de atributos e modos que nos permite conhecer Deus como substância, uma vez que somos modos desta, assim como a representação de dois de seus atributos – pensamento e extensão.

A abordagem do conhecimento aqui proposta está relacionada com a questão da liberdade do homem, ou melhor, é condição para que ela aconteça. Para compreender como o conhecimento favorece a liberdade humana, recorre-se à teoria dos afetos, tendo em vista que o conhecimento racional destes permite-nos avançar rumo àquela. Nesse sentido, recorre-se ao livro III de *Ética*, onde Espinosa trata da natureza e da força dos afetos, com o mesmo método com o qual tratou os outros assuntos na sua *Ética*, por considerar que tal natureza e força têm a mesma estrutura que as leis naturais e, portanto, deve tratá-las “com as mesmas leis e regras universais”.

Na definição III, Espinosa afirma: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. E prossegue, “[...] quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (Espinosa, 2009, p. 163, grifo do autor).

Do exposto, percebe-se que os afetos estão relacionados à alma. Quando esta age em relação a certas coisas, diz-se que ela é ativa; do contrário, quando sofre, diz-se que é passiva. A atividade da alma está relacionada às ideias adequadas, ou seja, aquelas ideias que favorecem uma ação positiva rumo a uma maior perfeição, enquanto as ideias inadequadas estão relacionadas às paixões e, “[...] quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideias adequadas têm, tanto mais ela age” (Espinosa, 2009, p. 163).

O que se percebe é que há na alma uma variação na potência de agir, que ora atua positivamente, ora negativamente. Tal variação, seja positiva ou negativa, está relacionada à capacidade que um ente finito tem de produzir e explicar os seus efeitos frente aos outros entes finitos. Ocorre que a presença das paixões em nós, não é explicada apenas pela nossa natureza, mas por causas exteriores

a ela, das quais nem sempre temos controle, e são por isso chamados afetos passivos. E, por não depender exclusivamente de nós, podem ser compatíveis ou incompatíveis com a nossa natureza. Já as ações que são explicadas pela nossa natureza, são chamadas afetos ativos. Estes são inteiramente positivos e correspondem à necessidade de afirmar-se nessa positividade.

A alma, cuja essência é constituída tanto por ideias adequadas quanto por ideias inadequadas, esforça-se por perseverar no seu ser, por um tempo indefinido, tal como Espinosa expõe na Proposição IX, onde ele afirma: “*A alma, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço*” (Espinosa, 1989, p. 117, grifo do autor).

A consciência que a alma tem dos apetites, não significa que ela possa determiná-los, uma vez que o movimento deles sobre ela, resultam das influências externas, as quais são variáveis, e tendem a nos deixar propensos e, até mesmo, dependentes de tais influências, facilitando nossa sujeição em relação ao outro. Todavia, há de se considerar as ações que são resultantes exclusivamente de nossa natureza, que são constantes e afirmam-se positivamente, caracterizando um processo de libertação das influências externas que tendem a nos aprisionar às variadas condições impostas, tanto no âmbito da natureza (apetites) quanto no âmbito social (político, ideológico).

Considerando que “[...] as paixões são consequências naturais e inevitáveis das condições de nossa existência na duração como partes finitas de um todo mais abrangente” (Gleizer, 2013, p. 97), elas não podem simplesmente desaparecer, mas são enfraquecidas pela potência do intelecto, sendo que este é também um afeto, porém, o mais potente deles, do qual somos a causa adequada, o que nos permite agir de forma autônoma, produzindo alegria, pois, “*Quando a alma se contempla a si mesma e à sua capacidade de agir, alegra-se; e isso tanto mais quanto mais distintamente se imagina a si mesma e à sua capacidade de agir*” (Espinosa, 1989, p. 143, grifos do autor).

Isso significa que, mesmo que as paixões também constituam um movimento sobre o corpo, que em algum momento podem se tornar mais forte, elas podem ser superadas pela compreensão do movimento que os afetos causam em nós, na medida em que produzem efeitos positivos, como a alegria, principalmente porque corpo e mente constituem a mesma unidade e o movimento positivo, resultante da afinidade da mente com tudo o que está à sua volta, faz com que esse tudo possa ser explicado de forma adequada, permitindo que o corpo responda ao movimento sobre ele também de forma positiva. É nisso que consiste a compreensão, cujo esforço a razão realiza, podendo nos conduzir pelo conhecimento ao objeto supremo – Deus. Essa condução reflete o modo como a razão humana, na busca do que é útil a si mesma, avança em direção ao útil

comum, realizando de forma consciente, a unidade mente e corpo.

Esse processo, como mostrado acima, não acontece de forma regular, se assim fosse não sucumbiríamos aos arroubos das paixões e não teríamos ideia inadequadas. Antes, é preciso vencer um primeiro modo de conhecer, a imaginação, da qual resultam as ideias inadequadas, que nos aprisionam ao medo e às superstições. Esse tipo de conhecimento não dá conta de explicar a realidade na sua gênese, porque parte de noções bem superficiais; está no nível apenas dos nossos sentidos; é incompleto, confuso, não tem potência para explicar as coisas em si mesmas. São ideias impressas em nós pelo movimento exterior, apenas, as quais receberam de forma passiva, sem compreendê-las e se não as compreendemos, não temos como explicá-las, situação que nos deixa fracos diante das mesmas.

Por isso precisamos conhecê-las racionalmente, pois a razão nos permite compreender a dinâmica dos afetos que atuam em nós, pois é através do conhecimento que teremos força para perseverar em nós mesmos com consciência, permitindo reconhecer quais afetos nos são úteis, como eles se relacionam quais os que nos convêm e os que não convêm. A força para perseverar em nós mesmos, indica o desejo que está por trás desse conhecimento, indicando que este está na raiz tanto das paixões como da razão, e, no âmbito dessa última, ou seja, como desejo racional, todo ele “[...] é uma manifestação do esforço para fazer o que serve à nossa conservação e auto-realização a partir de ideias dadas” (Gleizer, 2013, p. 109).

Esse conhecimento racional que surge, é resultado das conexões entre o movimento exercido sobre nosso corpo e o movimento que nosso corpo realiza em função do desejo de autoconservação e autorrealização. A conexão existente entre os corpos, nessa relação interna e externa, ou seja, do movimento da alma em relação ao movimento das paixões sobre ela, permite um aumento da intensidade, na medida em que ela se mostra capaz de selecionar os afetos que lhe são úteis, aquilo que é comum entre ela e o meio externo. Isso é possível, graças ao “desenvolvimento progressivo da nossa potência intelectual” (Gleizer, 2013, p. 113), que quanto mais encontra pontos comuns nessa relação, mais enriquece nossa potência de agir e de pensar.

Isso mostra que o conhecimento não é meramente cognitivo, mas, também afetivo, resulta do desejo de conservação daquilo que é útil, repelindo o que é prejudicial – as paixões, que não se compatibilizam nessa relação dos corpos. Espinosa mostra na proposição II da *Ética*, livro V que,

Se nós separarmos pelo pensamento uma comoção da alma, ou seja, uma afecção da sua causa externa, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa, assim como também as flutuações da alma, que nascem destas afecções, serão destruídas (Espinosa, 1989, p. 215).

Compreende-se, então, que o conhecimento, na medida em que é estimulado pelo que alegra a alma, pouco a pouco consegue superar os efeitos das afecções externas que causam sofrimento na mesma, pois passa a formar uma ideia clara e distinta de qualquer que seja a afecção, o que permite sair da passividade para a atividade. A ação resulta dessa clareza e distinção das coisas, do poder de explicação das relações de causas e efeitos, por isso os afetos resultantes do desenvolvimento desta são mais potentes e tendem a se afirmar sobre os afetos resultantes das paixões que se encontram no plano da imaginação, ou seja, os que não são explicados racionalmente.

A inconstância e instabilidade dos desejos e paixões que afetam os corpos, por mais influência que exerçam sobre eles, escapam à compreensão racional. Suas causas são externas, o que faz de nós apenas causas parciais deles. A ideia que é produzida desse tipo de afeto é, portanto, inadequada, a qual provoca dor e sofrimento. Todavia, ao procurar superar os infortúnios que nos afetam, passamos a compreender os afetos a partir de sua causa primeira, e, daí, a produzi-los segundo a ordem do nosso intelecto. Esse movimento autônomo faz de nós causa imanente dos nossos próprios afetos, dos quais podemos dizer, segundo o conceito de Espinosa, que são ideias adequadas. A ordem de produção dessas ideias segue a ordem necessária da Natureza, ordem esta que permite à razão conhecer as coisas a partir de sua causa primeira.

A ideia de causa primeira remete necessariamente à ideia Deus, do qual tudo decorre necessariamente. E a compreensão de que Deus existe somente pela necessidade de sua natureza, pela qual é determinado a agir somente pela sua essência, nos mostra que somente Ele é causa livre e que, portanto, a liberdade não pode ser compreendida como propriedade da vontade, que ordena de fora, tal como se constitui à vontade, um modo afetado por causas externas. Por outro lado, enquanto modo finito e dotado de vontade, o homem não nasce livre, está sempre propenso a essas causas. Porém, este participa da liberdade de Deus através do conhecimento, como potência, cuja variação se dá de acordo com os encontros, num movimento que os permite identificar-se com Ele. Essa identificação é derivada primeiramente do encontro e da conveniência entre os corpos, o qual promove sentimentos de alegria, fazendo com que a potência de agir e compreender aumente e se intensifique.

Daí resulta o esforço para selecionar e organizar os bons encontros, cujos reflexos se fazem sentir na transformação das paixões que causam tristeza para as que causam alegrias. Esse sentimento, por ser alicerçado pelo pensamento racional, impulsiona o homem a formar noções comuns cada vez mais gerais, permitindo, assim, um processo contínuo de superação e substituição das paixões causadoras da tristeza pelas que causam alegria. Isso mostra que a razão pode

reorganizar os afetos, adequá-los àquilo que permite a preservação da alma. Com isso a potência internadamente promove ideias adequadas, estendendo essa possibilidade de conhecer a uma ideia cada vez mais geral. A culminância desse processo resulta na compreensão de Deus como causa cuja referência agrega o amor, resultante da ideia adequada e perfeita de Deus. Se o amor resulta do conhecimento de Deus, então, este amor para com Ele “[...] não pode converter-se em ódio”, tal como Espinosa (1989, p. 223) explicita no corolário da proposição XVIII, uma vez que se conhece pelas causas, cuja consequência promove a atividade dos afetos, promovendo sempre alegria. De modo contrário, a passividade é excluída do amor por Deus. Essa relação de amor para com Deus, porém, não se dá modo recíproco, pois não se pode esperar da perfeição Deste, qualquer paixão que seja.

O amor para com Deus se exprime como bem supremo, uma vez que “[...] o conhecimento adequado de Deus está contido em todas as mentes” (Gleizer, 2013, p. 117), e, portanto, pode ser desfrutado por todos, desde que não seja contaminado pelas afecções de inveja e ciúme. Na verdade, quando se compreende Deus como atividade absolutamente necessária, da qual o homem participa num movimento ativo, em constante superação dos afetos externos, tais afecções são enfraquecidas na medida em que a alma passa a conhecer suas causas, desfazendo assim a confusão que elas causam nas mentes. Com isso, o homem se apropria cada vez mais das “afecções que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus” (Espinosa, 1989, p. 224), quando constitui uma ideia clara e distinta, ou seja, uma ideia adequada. Daí, chega-se ao próprio conhecimento de Deus, a mais adequada das ideias, O qual se revela ‘objeto’ de amor por ser o resultado da evolução do conhecimento que liberta o homem da mesquinhez, dos vícios e de todos os limites que possam aprisioná-lo, na medida em que este aprende a lidar com todos os afetos. Em Deus o homem se eterniza. Então, Deus, homem e natureza se identificam, constituindo o monismo espinosano.

4 CONCLUSÃO

O movimento que envolve a construção da liberdade do homem na filosofia de Espinosa, decorre da compreensão de Deus como causa imanente e absoluta do mundo. Compreensão essa que pretendia libertar o homem da servidão promovida por uma concepção de Deus pautada no mistério, na crença irracional, na superstição que tanto diminui a condição humana e na ideia de um ser que governa o mundo de fora, que atua sobre ele, controlando-o, na medida em que sustentava a ideia de um Deus todo poderoso, senhor de tudo e de todos, a quem o homem deveria reverenciar, prestar culto, enfim, submeter-se, pois na

sua condição de finitude e pequenez, jamais poderia alcançar o absoluto. Em contrapartida, Espinosa apresenta Deus constituindo-se na própria natureza, como causa de si, cuja compreensão a razão humana alcança, através do conhecimento das causas, da origem de tudo que constitui o real.

O conhecimento atento às relações causais facilita a saída do homem do obscurecimento forjado na ignorância e o eleva à condição de liberdade, quando permite, na compreensão de Deus, identificar-se com Ele. Esse conhecimento permite ao homem movimentar-se de forma livre, atuando como agente, sem esperar que tudo aconteça por uma vontade suprema, ou por ocasião do destino. O conhecimento permite superar limites, no momento em que possibilita a compreensão das causas e os efeitos de tudo que acontece à nossa volta, sem precisar eliminar absolutamente os afetos, já que estes fazem parte da condição finita da existência humana.

Pelo conhecimento o homem se torna causa ativa de seus afetos e com isso experimenta a liberdade. Participa do mundo promovendo e escolhendo bons encontros e evitando os maus, porque compreende o que é útil e bom. O conhecimento aumenta a potência de agir e promove um esforço na direção dos afetos, os quais permitem uma sintonia entre mente e corpo. Pelo conhecimento, o homem se revela causa de uma existência significativa, que atua no mundo a partir de sua própria natureza, perseverando no que tem de melhor da essência humana e identificando-se com o que há de comum entre os demais. Essa capacidade e disponibilidade sempre crescente que o homem tem de afetar e ser afetado, das mais variadas maneiras, constitui a liberdade e o possibilita crescer e avançar em direção a um amor absoluto, o amor por Deus. Um amor que nada mais é do que identificação com a causa absoluta, na medida em que, pelo conhecimento o homem passa a agir cada vez mais determinado por sua própria natureza, pela liberdade de atualizar sua potência, a qual constitui sua própria essência.

A ação livre é aquela que se dá de forma adequada, quando da necessidade de causa interna, revela aquilo que o homem é, de acordo com sua própria natureza. A natureza humana, no entanto, é parte de uma natureza maior, divina, com a qual deve interagir, através da potência do pensamento, cuja participação no absoluto possibilita, integrando a parte com o todo. Então, se o homem compreende a natureza de Deus como causa e atua em função da sua própria causa, ele se torna livre.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. 1 ed. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. Espinosa, uma subversão filosófica. **Revista Cult. Ed**, São Paulo, v. 109, p. 14, 2010.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Tratado da correção do intelecto** 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- GLEIZER, Marcos André. **Lições introdutórias à ética de Espinosa**. 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- GLEIZER, Marcos André. Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa. **Revista de Filosofia Anlytica**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 59-87, 2003.
- SILVA, Adriano Pereira da. **Conhecimento e afetividade em Espinosa: da reforma da inteligência à potência do conhecimento com o afeto**. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista. Marília, 2012.

Recebido: 19/09/2024

Aprovado: 10/10/2024

POR UMA JUSTIÇA TRANSBORDANTE:
indicações exegéticas ao Sermão da
Montanha (Mt 5-7)

FOR AN OVERFLOWING JUSTICE:
exegetical insights on the Sermon on
the Mount (Mt 5-7)

José Francisco Rodrigues Neto¹

RESUMO: A exigência da vivência de uma justiça para além daquela praticada pelos mestres da Lei e fariseus é condição para a participação no Reino anunciado por Jesus. A análise do conceito de justiça é fundamental para a compreensão da mensagem transmitida no Sermão da Montanha, na medida em hermenêutica da Lei feita por Jesus impõe uma dinâmica do excesso que deve caracterizar a prática da justiça. Tal prática se apoia numa relação filial com Deus, cuja expressão se realiza pela oração do Pai-Nosso. Deste modo, a justiça não será regulada pela lógica da equivalência, mas do transbordamento e da misericórdia.

Palavras-chave: Justiça; Pai-Nosso; Sermão da Montanha; Reino dos Céus; Lei.

RESUME:

La vivance d'une justice au-delà de cela pratiquée par les maîtres de la Loi et les pharisiens est la condition pour la participation au Royaume proclamé par Jésus. L'analyse de la notion de justice est fondamentale pour la compréhension du message transmis dans le Sermon sur la Montagne, car l'herméneutique de la Loi faite par Jésus est marquée par un dynamique de l'excès qui doit conduire la pratique de la justice. Une telle pratique s'appuie sur une relation filiale avec Dieu, dont l'expression est manifestée par la prière du Notre-Père. De cette façon, la justice n'est pas réglée par une logique de l'équivalence, mais par le dynamisme du débordement et de la miséricorde.

Mots-clés: Justice; Notre-Père; Sermon sur la Montagne; Royaume des Cieux; Loi.

¹ Mestre em Sagradas Escrituras. Professor do Departamento de Teologia da Faculdade Católica do Maranhão. francisco@iesma.edu.br

1 INTRODUÇÃO

Que compreensão temos da justiça divina? Estaria ela em oposição proporcional à sua ação misericordiosa diante de um comportamento pecaminoso? Por vezes, escuta-se a famosa frase, pronunciada em tom condenatório: “Deus é misericordioso, mas é também justo!”. Aqui, parece que a justiça se efetua através da punição, agindo lá onde a misericórdia não teria mais força. Mas será assim? Levando em consideração essa problemática, a presente análise debruça-se sobre a temática da justiça no Evangelho de Mateus, mais especificamente no conhecido Sermão da Montanha. Sem dúvida, a explicitação feita sobre a justiça do Reino no discurso sobre a Montanha possibilita uma profícua articulação entre justiça e misericórdia.

Qual concepção de justiça é transmitida no Sermão da Montanha (de agora em diante SM)? Eis a questão que estimula as indicações exegéticas que aqui serão apresentadas. Para tanto, num primeiro momento, é importante situar o discurso de Jesus em seu contexto literário, bem como estabelecer uma possível estrutura. Tal abordagem possibilita uma visão de conjunto das afirmações feitas pelo Mestre e restitui o discurso sobre a justiça ao horizonte da pregação de Jesus, isto é, o Reino dos Céus. Estabelecido o contexto literário, passa-se a análise do SM a partir de três pontos: justiça em relação à Lei; justiça e oração; prática como exigência da justiça transbordante. Vê-se, portanto, a importância da temática sobre justiça no SM.

Com efeito, o termo justiça (*dikaïosune*) aparece cinco vezes, em expressões que são basilares para a articulação e a própria compreensão do discurso. Não isolando cada trecho onde aparece o termo, basta evocar a expressão que, a nosso ver, é central para a compreensão da noção de justiça apresentada no SM. No cap. 5 vers. 20 – “Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar (*perisseusie humon he dikaïosune pleion*) a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus”: Jesus exige de seus discípulos uma justiça transbordante, que ultrapasse até a daqueles que são considerados os legisladores em Israel². É inegável o caráter programático de Mt 5,17-20 (Marguerat, 2006, p. 80-81), no qual tal exigência é feita. Porém, como entendê-la?

2 FUNÇÃO E ESTRUTURA DO SM NO EVANGELHO DE MATEUS

² De fato, embora os textos estejam em contexto de crítica, a constatação de que os escribas e fariseus estão sentados na cátedra de Moisés é claramente expressa. Cf. Mt 23,2, mas também cf.: Jo 3,9, onde Nicodemos é chamado de mestre em Israel. Isso abre uma janela sobre a situação da comunidade mateana em tensão com grupos do judaísmo, após a destruição do Templo, em 70 d.C.

Inúmeras são as propostas de estruturação do Evangelho de Mateus, sendo, para tanto, utilizados vários critérios de divisão, sejam eles geográfico, cronológico, temático, estilístico etc. Porém, seguindo o clássico critério de identificação de fórmulas repetidas em lugares-chaves, nos deparamos com a seguinte fórmula: “Aconteceu que ao terminar Jesus estas palavras”, que se repete cinco vezes e fecha cinco grandes discursos que dominam o *corpus* do Evangelho de Mateus. Ademais, com esta mesma fórmula, o evangelista abre um novo complexo narrativo, organizando ciclos de ações de Jesus. Deste modo, ao discurso segue-se uma série narrativa. Tem-se, portanto, os seguintes cinco grandes discursos: Sermão da Montanha (5 – 7); Discurso apostólico (10,5-42); Discurso em parábolas (13); Discurso eclesialístico (18); Discurso escatológico (23 – 25). Além desta estrutura formal, é preciso salientar que os discursos também estão relacionados, do ponto de vista do conteúdo, à proclamação do Reino: “A partir desse momento, começou Jesus a pregar e a dizer: Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus” (Mt 4,17). Assim, a transmissão e o modo de resposta perante o Reinado de Deus estão presentes nos diversos discursos.

Esta proposta de relação dos discursos a partir do conteúdo possibilita compreender a função dos discursos e dos ciclos narrativos. De fato, tendo o Reino de Deus como conteúdo central e tomando as indicações narrativas de Mt 4,23 e 9,35, estabelece-se uma inclusão³ na qual estão enquadrados os capítulos 5 a 9, ou seja, o ensinamento do Sermão (5 – 7) e as curas operadas (8 – 9). São, portanto, duas formas do Evangelho do Reino, isto é, anunciado por palavras e vivido por atos (Dumais, 1998, p. 14). O SM liga-se incondicionalmente ao anúncio do Reino proclamado por Jesus. Separá-lo da proclamação de que o Reino dos Céus se aproximou, significaria, sem dúvida, retirar sua função primordial de indicativo existencial, de projeto de vida para aqueles que estão na esfera do reinado de Deus.

Outro fator importante a ser ressaltado é que, logo após ter proferido o discurso sobre a montanha e ter realizado inúmeras atividades de cura, Jesus envia os discípulos em missão (cf. Mt 9,35 – 11,1). Este mandato missionário ganhará força e sentido no final do Evangelho, quando o Ressuscitado ordenará os discípulos a irem “por todas as nações e fazer com que se tornem discípulos, batizando-as... e ensinando-as a observar tudo que vos ordenei” (Mt 28,19-20a). O final evangélico tem relação direta com o SM e dilata seu sentido. É claro que a referência diz respeito a todos as exigências de Jesus, mas de modo especial àquelas do SM, onde o mesmo verbo “ensinar” é utilizado (Mt 28,20: *didaskontes*; Mt 5,2: *endidasken*). É, portanto, ligado à pessoa do Senhor Ressuscitado,

³ O efeito de inclusão se produz quando uma palavra ou expressão se repete, seja no início ou no fim de uma perícope, bloco narrativa ou mesmo de um livro. Neste caso, trata-se de sumários das atividades de Jesus, centradas no anúncio do Reino.

que os discípulos são chamados a viver o SM e, em consequência, anunciá-lo (Dumais, 1998, p.15).

Quanto à própria estrutura do Sermão, identifica-se três partes ou movimentos. Em 5,3-16 temos uma introdução (prólogo) formado pelas bem-aventuranças e a metáfora do sal e da luz. A troca da 3ª pessoa para a 2ª faz a ligação entre as bem-aventuranças com os vers. 13-16. O corpo central (5,17 – 7,12) delimita-se, acima de tudo, com a inclusão formada pela fórmula “a Lei e os profetas” (5,17 e 7,12) utilizada na regra de ouro e que recapitula todas as instruções dadas sobre a Lei e a “justiça” (“Tudo, portanto...”). As antíteses (5,21-48) e as instruções sobre a esmola, a oração e o jejum (6,1-18) formam, em cada uma das sessões, um bloco homogêneo. As antíteses se unificam pela repetição da fórmula – “Ouvistes o que foi dito... Eu, porém, vos digo” – e pelo enquadramento formado pelo vocábulo do excesso (5,20 [*perisseusē*] e 5,47 [*perisson*]). Os vers. 7,13-27 formam a terceira parte do discurso. Caracteriza-se com uma parênese, convidando insistentemente a colocar em prática aquilo que fora ensinado. No entanto, é preciso ressaltar que o limite de cada sessão é algo sempre discutido.

Apesar de se ter concordância quanto à estrutura geral, dada as diversas propostas (Dumais, 1998, p. 17)⁴ referentes a pormenores, apoia-se a estrutura proposta por Dumais (1998, p. 18-19)⁵, visto priorizar dois temas capitais que estão totalmente imbricados: o tema da justiça e a centralidade do Pai. De fato, segundo este autor, “o Pai-Nosso constitui o coração do SM e condensa os principais temas do discurso” (Dumais, 1998, p. 18)⁶. Com efeito, dos 44 empregos da palavra Pai (*Pater*) em todo o Evangelho de Mateus, 17 se encontram no SM, sendo que 10 destas menções estão colocadas em enunciados sobre a justiça, estruturando toda esta sessão central do discurso (6,1-18). Eis o horizonte de realização da justiça: ser verdadeiramente filhos e filhas de Deus.

3 PARA ALÉM DE UMA MERA EQUIVALÊNCIA: lei e justiça no SM

Na tradição veterotestamentária, o termo justiça abrange deveres em re-

4 Cf. GNILKA, Joachim. **II vangelo di Matteo** (parte prima). Brescia: Paideia, 1990. p. 178 (indica uma estrutura sumária do SM a partir de três partes).

5 M. Dumais apresenta dois planos do SM. O primeiro plano, utilizando procedimentos quiasmáticos, identifica o Pai-Nosso como centro. O outro nos coloca diante da importância do tema da justiça no corpo do SM. Para a justiça como conceito chave: cf. MATERA, Frank J. **Ética do Novo Testamento**: os legados de Jesus e de Paulo. São Paulo: Paulus, 1999., p.61.

6 Cf. GARCIA, Paulo Roberto. Lei e Justiça: um estudo no Evangelho de Mateus. In: Et. al. **A Lei**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 64-66. (Revista Estudos Bíblicos), também coloca no centro do Sermão a oração do Pai-Nosso. No entanto, diversas são as discussões sobre o Pai-Nosso como centro articulador de todo SM: cf. GNILKA, 1990, p.177. Nesta análise, apoia-se a centralidade do Pai-Nosso, o qual articula, mesmo que a nível temático, e menos formal, o desenvolvimento do discurso.

lação ao próximo. Isto é habitual à nossa compreensão moderna, cuja justiça funda-se no respeito aos direitos de cada um. No entanto, nas Escrituras, é, sobretudo, em relação a Deus, que o termo justiça ganha seu sentido absoluto. Assim, a justiça é, antes de qualquer coisa, o respeito e a fidelidade aos direitos divinos, que no caso do povo de Israel, são estabelecidos pela Aliança.

Na tradição judaica, o decálogo é a expressão máxima da Vontade de Deus para o cumprimento da Aliança, bem como expressão das máximas de ação para a própria constituição e organização do povo, o que implica diretivas com relação ao próximo (Lv 19,13-18). Neste sentido, a justiça implica uma dimensão vertical que ganha relevo numa dimensão horizontal, de respeito ao outro. De fato, segundo Zeilinger, na LXX as palavras hebraicas derivadas da raiz *hrc* (*cdq*) são traduzidas tanto pela palavra *dikaiousune*, que frequentemente descreve o justo relacionamento inter-humano, como pela palavra *eusebeia*, termo para “piedade”, com o qual se expressa o relacionamento adequado a Deus (Zeilinger, 2008, p. 54).

Ora, a exigência de Jesus implica um transbordamento da justiça habitual. Segundo Dumais, trata-se de um transbordar *quantitativo* sugerido pelos dois verbos usados: *perisseuo*⁷ e *pleion*⁸; não no sentido de aumentar a quantidade das normas, mas em “fazer mais”, isto é, submeter-se a exigências mais amplas que as propostas pelos escribas e fariseus, a ir mais longe do que aquilo que é habitual (Dumais, 1998, p. 41). As antíteses (Mt 5,21-47), apresentadas logo depois desta exigência de maior justiça, ratificam este “fazer mais”, que implica, claro, maior radicalidade. Há, portanto, no dizer de Marguerat (“uma retórica do excesso” (Marguerat, 2006, p. 80).

Trata-se, também, de um transbordar *qualitativo*, isto é, a cumprir a Lei não apenas na sua exterioridade, de modo meramente aparente, característico dos escribas e fariseus (Cf. Mt 23,25-28). Mas em cumprir do interior do coração⁹, tendo como motivo primordial de tal agir o apelo de se tornar, autenticamente, filho do Pai. Qualitativamente, a justiça caracteriza-se em ações que exteriorizam o próprio modo de agir do Pai para com todos. É ideal de perfeita conformidade com a perfeição do Pai (Cf. Mt 5,45-48).

Disto, entendemos dois momentos, que parecem contraditórios no desenrolar do discurso da Montanha, mas que, a partir desta perspectiva, ganham sua coerência. Antes de pronunciar as chamadas antíteses Jesus diz: “Não penseis que vim revogar-lhe a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhe pleno cumprimento...” (Mt 5, 17ss). Depois, pronunciam as antíteses, que pare-

7 Será o mesmo verbo usado na antítese do amor aos inimigos: “e se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais (*perisson poieite*)?” Diferente de Lc 6,32-34.

8 Cf. Outras ocorrências: 2Cor 4,15; At 2,40; 4,22; Jo 4,1 (e outras).

9 Cf. Mt 5,27-28 – antítese sobre o adultério.

cem contradizer tal expressão no solene “ouvistes o que foi dito... eu, porém, vos digo” (Mt 5,21-22.27-28.31-32.33-34.38-39.43-44). Entretanto, se olharmos bem o desenvolvimento das antíteses, veremos o seu caráter de progressão (Marguerat, 2006, p. 45). Partindo da primeira antítese que convida a evitar a cólera que fere o irmão, chega-se à última que exige o amor universal que abarca até mesmo os inimigos. Eis aí o pleno cumprimento da lei: o amor (Rm 13,10). De fato, quanto a este sentido progressivo de leitura das “antíteses”, afirma Gnilka: “Devemos supor que a perfeição ao final do cap. 5 constitui um objetivo ao qual tende toda a argumentação” (Gnilka, 1990, p. 218, tradução nossa).

Em suma, a Lei é interpretada por Jesus não mais numa lógica da equivalência ou da formalidade legal, mas como impulso a atitudes para além da regulação jurídica. A interpretação das antíteses, portanto, não pode ser baseada em um literalismo, ou “pé da letra”. O resultado seria desastroso e culpabilizante. Basta pensarmos, como exemplo, na primeira das antíteses, quando Jesus diz: “e quem chamar seu irmão de ‘louco’, será réu diante da Geena de fogo” (Mt 5,22). Portanto, um simples insulto é passível da pior pena.

Por outro lado, ao ler-se a antítese numa lógica do excesso, percebe-se a radicalidade do ordenamento divina, cujo horizonte não é apenas o de cumprimento normativo, mas de valorização da vida do irmão, diante de quem se deve lutar até contra a palavra que fere e mata. Ora, tal lógica do excesso é evidenciada por uma retórica da extravagância, a qual interpela o ouvinte a compreender que o cumprimento do preceito divino não se limita a formalismos legais, mas a um chamado profundo ao respeito do outro. Nas palavras de Marguerat, “assim, interpretada, a Lei torna-se o vetor de um chamado infinito para cuidar do outro” (Marguerat, 2006, p. 80).

O cumprimento pleno da Lei, sua não revogação, está justamente no amor a todos, assim com é o amor do Pai. Jesus não revoga a Lei, mas revela sua plenitude; tem autoridade de revelar isso por ser o Filho de Deus e porque viveu radicalmente na vida este amor universal. Assim, o apelo a viver um amor sem reservas liga-se, antes de tudo, à vocação de se realizar a justiça maior de que fala Mt 5,20. Isso nada mais é senão a busca da perfeição, perfeição do Pai que é o amor.

Perfeição aqui não é sinônimo de um perfeccionismo, resultado de uma adequação, mesmo moral, a um ordenamento jurídico. Trata-se, acima de tudo, de imitar Deus no seu amor (*imitatio Dei*). Assim, a perfeição humana realiza-se na medida em que participa da perfeição divina (Marguerat, 2006, p. 295). De fato, o texto veterotestamentário que possivelmente inspirou este de Mateus confirma esta leitura: “Sede santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2). Ora, somos santos na medida em que participamos da santidade de

Deus, pois só ele é santo. Do mesmo modo, nos tornamos perfeitos, pois só Ele é perfeito. Por isso, a exigência de Jesus de perfeição: “Portanto, deveis ser perfeitos (*húmeis teleioi*) como vosso Pai celeste é perfeito (*Pater humon ho ouranios teleios estin*) (Mt 5,48), engloba toda a argumentação das antíteses.

De passagem, é interessante notar que o termo *teleios*, habitualmente traduzido por perfeitos, traz uma compreensão mais ampla e indica finalidade, termo. Assim, acentua-se ainda mais a dimensão progressiva, a partir da qual as antíteses devem ser compreendidas. O ser humano perfeito, em realidade, é aquele que é completo, íntegro no agir, solícito no falar, capaz de um amor transbordante.

Neste sentido, o programa de vida dos filhos de Deus apresentado no SM, é um programa do *vir a ser*: é progressivamente que imitamos o amor do Pai de maneira a nos tornarmos verdadeiramente seus filhos em nossa maneira de ser e agir. Indica, portanto, um caminho a ser trilhado, um processo dinâmico a ser vivido e que nos leva à maturidade.

4 JUSTIÇA E ORAÇÃO: “e teu Pai que vê o escondido...”

Ora, Mt 6 continua a expor a justiça transbordante exigida por Jesus, agora num âmbito mais vertical (6,1-18), religioso, que horizontal (5,21-48) (Dumais, 1998, p. 58). De fato, os vers. 1-2 nos dão como que o título deste trecho: “Guardai-vos de praticar vossa justiça (*dikaiosunē*) diante dos homens para serdes vistos. Do contrário não recebereis recompensa junto ao vosso Pai (*Patri*) que está nos céus” (v.1). Isso se confirma na medida em que os exemplos religiosos da piedade judaica – esmola, oração, jejum – são concluídos pela expressão: “e teu Pai que vê no segredo te recompensará” (v. 6,4.6.18). Sem dúvida, do ponto de vista formal, os três exemplos são estruturalmente idênticos (Gnilka, 1990, p. 302).

Neste sentido, nesta sessão do SM se opõem duas motivações contrapostas: uma positiva e outra negativa, sempre caracterizadas por expressões similares. Ao comportamento hipócrita, motivado pela busca de ostentação perante os homens, contrapõe-se o agir justo que realiza o desejo do Pai. A primeira parte, que explica o comportamento hipócrita, se abre com a partícula grega *hotan* (quando...) concluindo com a afirmação: “Em verdade vos digo: já receberam sua recompensa” (Mt 6,2.5.16) (Gnilka, 1990, p. 303). Já a segunda parte é introduzida pela expressão *sou dè* (Tu, porém...), seguido de um imperativo cuja conclusão relaciona os dois exemplos, os contrapondo: “E teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (v.4.6.18). Temos, portanto, sempre dois exemplos contrapostos.

O jogo das oposições e a ênfase na intenção mostram que o objetivo não

é meramente obrigar a prática destas três obras de piedade da tradição judaica, mas propor a melhor maneira de exercer nossas práticas religiosas (Dumais, 1998, p. 58). Isto se destaca pelo uso do termo *hupokrites* para qualificar o comportamento oposto. A noção grega deste termo designa o ator, mais especificamente relativo à comédia (*hupokrites* [ator] *hupokritikos* [relativo à comédia]) (Pereira, 1984, p. 598)¹⁰. Isto nos leva a entender que os hipócritas apenas encenam suas atitudes sem de fato estarem centrados em Deus, mas em si mesmos. Por isso, já receberam sua recompensa, a de serem visto pelos homens.

No entanto, a ação diante do Pai, em segredo, que não significa nem tanto uma ação secreta, escondida, privada, se refere à veracidade diante do Pai “que vê o que está oculto”, isto é, que vê a intenção do coração. E é esta que lhe agrada. A recompensa é intrínseca ao próprio ato religioso realizado na autenticidade, a união íntima com Deus. De fato, o versículo 1, que caracterizamos como título desta sessão, fala de uma “recompensa junto (parà) ao vosso Pai que está no céu”. Deus mesmo é a recompensa (Zeilinger, 2008, p.158-159).

Isso nos conduz ao Pai-nosso que, no conjunto do Sermão, desempenha papel central. Tendo em vista que o SM é apelo a nos conformarmos à vontade de Deus vivendo como filhos seus, interiorizando e concretizando em nossa existência os valores do Reino, é rezando o Pai-nosso que nos colocamos sob o olhar do Pai (cf. Mt 6,4) e a ele damos nossa resposta de filhos (Dumais, 1998, p. 62). O compromisso de vivermos a perfeição do amor do Pai, de vivermos as exigências da nova justiça exigida por Jesus, alimenta-se desta oração de pedido que nos fortalece e nos conduz a atitudes espelhadas na ação do Pai.

No evangelho de Mateus, o Pai-Nosso é antecedido por um pequeno ensinamento (6,7-8) que contrapõe esta oração àquela dos pagãos, que oram multiplicando as palavras (*polulogia* - v. 7), na confiança de que é isso que fará com que suas divindades sejam ativadas para realizarem seus desejos. Ao contrário, a Oração ensinada por Jesus se faz na confiança de que Deus, enquanto Pai, já conhece as necessidades de seus filhos (cf. v. 8).

Temos, assim, dois modos de compreensão do significado da oração. Enquanto os pagãos procuram apropriar-se da divindade, por meio da força das palavras, para colocá-la a seu serviço; os cristãos procuram, antes, entrar no plano de Deus, sabendo que, no âmbito pessoal, “vosso Pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedirem” (v. 8) (Dumais, 1998, p. 60). Deste modo, compreendemos o sentido amplo e fundamental dos pedidos contidos no Pai-Nosso, pedidos concernentes a Deus e a seu Reino, bem como relativos às necessidades fundamentais do ser humano, e não meramente individuais. A oração, portanto, tem um sentido de diálogo, onde coloco-me disposto a aceitar aquilo que Deus

¹⁰ Cf. Verbetes: *hupokrisis*, *hupokritikos*, *hupokrites*. Cf. Dumais, 1998, p. 59; Zeilinger, 2008, p. 161.

dispõe a mim. “Na oração cria-se o espaço para que a vontade de Deus aconteça na terra como no céu” (Zeilinger, 2008, p. 174), realizando sua justiça.

Deve-se agora considerar a forma desta oração como é apresentada por Mateus. Segundo Gnilka, o Pai-Nosso mateano se compõe de três partes (Gnilka, 1990, p. 319): uma invocação inicial, cujo nome de Deus não contém nenhum predicado majestático, mas a palavra Pai, estendido pelo designativo “nosso”; três pedidos na segunda pessoa do singular, que dizem respeito ao ser e ao agir de Deus (Zeilinger, 2008, p. 184); quatro pedidos na terceira pessoa do plural, relativos a necessidades fundamentais da vida corporal e espiritual do ser humano (Dumais, 1998, p. 60). Ver-se, portanto, que a Oração do Pai-Nosso é profundamente teocêntrica, mas ao mesmo tempo antropocêntrica.

Sem se deter numa análise acurada dos pedidos feitos, cabe salientar que o Pai-Nosso centraliza os discípulos naquilo que é essencial, naquilo que é necessário para participar do Reino. Por isso, as exigências éticas do SM de conformação da vida à vontade de Deus revestem-se de uma nova tonalidade. Não estamos sós na realização de tais exigências. É o próprio Deus quem nos conduz. A exigência de justiça excedente tem seu ponto culminante no relacionamento filial com Deus, revelado, acima de tudo, na oração do Pai-Nosso. Quem ousa rezar o Pai-Nosso¹¹, ousa viver como filho de Deus no mundo, comprometendo-se a olhar cada homem e mulher como irmão e irmã, porque também estes são filhos.

5 A OPÇÃO RADICAL PELO REINO E SUA JUSTIÇA

O cap. 6 de Mt continua a explicação do significado da justiça em excesso. Tal bloco, que se estende ao cap. 7, concluir-se-á com a chamada “regra de ouro” (7,12) que encerra todo este ensinamento central do SM sobre a justiça e, em certa medida, introduz o discurso seguinte na medida em que enfatiza o fazer (*poieō*) (Dumais, 1998, p. 70). Esta sessão (6,19–7,12) é marcada por ensinamentos completos em si mesmos, com conteúdos diferenciados, mas que podem ser ligados por características formais. Deste modo, podemos ter quatro unidades textuais (6,19-24.25-33;7,1-5.6), introduzidas por negações, os quais funcionam como *proibições*. São seguidas por dois desafios formulados positivamente: a oração de petição confiante (7,7-11) e o amor ao próximo sob a forma da regra de ouro (7,12) (Zeilinger, 2008, p. 207).

Porém, guardadas as diferenças de conteúdo, em 6,19-34 temos quatro unidades literárias que, mesmo sendo completas em si mesmas, são permeadas por um tema comum: o serviço a Deus e a opção pelos valores do Reino acima

¹¹ Nas celebrações eucarísticas profere-se a seguinte expressão: “Ousamos dizer: Pai-Nosso...”. Ousar é desafiar a si mesmo.

de todas as outras preocupações terrenas (Dupont, 1982, p. 25). Tais unidades, portanto, terão seu clímax em 6,34: “Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas”. Ao olharmos as perícopes do tesouro, do olho são, do serviço indiviso a Deus, e das preocupações, percebemos que todas se orientam para esta opção fundamental: a justiça do Reino.

Ao afirmar: *onde está teu tesouro, aí estará teu coração*, coloca-se aquilo que de fato é importante para uma pessoa, o seu centro irradiador de sentido, aquilo que a anima. Lembremos as parábolas gêmeas do tesouro escondido e da pérola (Mt 13,44-46). Ao dizer: “*a lâmpada (luxnos) do corpo é o olho... Se teu olho é são (haplous) todo o teu corpo será iluminado*”, afirma-se a necessidade de acolher a revelação de Deus, isto é, a presença do seu Reino. Daí a imagem do olho como luz (*luxnos*) que ilumina todo corpo. É ele o órgão que fica desperto para irradiar a luz que vem da revelação do Reino (Gnilka, 1990, p. 361). Mas isso se realiza na medida em que o olho é são (*haplous*), isto é, límpido, sem inveja, obediente, perfeito (Zeilinger, 2008, p. 215), orientado para um único alvo. A imagem do olho sadio evoca a imagem do coração simples, indiviso, todo entregue a Deus (Dumais, 1998, p. 64). Em vista disso, o dito sobre o serviço a Deus ou a *mammon* (dinheiro), acentua e corrobora ainda mais esta atitude de inteira disponibilidade, na doação total, o que se faz impossível quando se tem dois senhores.

O modo como se inicia a última unidade literária (Mt 6,25-34) nos leva, de fato, a enquadrar as quatro unidades num único ensinamento. “*Por isso vos digo: não vos preocupeis*”. Esta última unidade pode levar a inúmeros questionamentos, especialmente ao leitor contemporâneo imbuído do ativismo do mundo do trabalho, na luta feroz para conseguir a sobrevivência¹². No entanto, o objetivo não é a apologia de uma vida na ociosidade, em uma confiança cega na providência divina. Ao contrário, o texto nos conduz a pensar nas preocupações excedentes que conduzem a inquietações e geram avidez por aquilo que é supérfluo, nos fazendo ansiosos (cf. v. 25.28.31.34): “*não é a vida mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa?*” (v. 25). É antes uma exortação a não se afligir (Gnilka, 1990, p. 365). Não sendo convite à imprevidência e ao não trabalho, trata-se de indicações ao real ordenamento das nossas preocupações, sem inquietudes e ativismos cegos que nos levam a esquecer o essencial, isto é, a justiça do Reino, na confiança de que temos Deus como Pai que é incapaz de nos abandonar.

O bloco do cap.7,1-6 segue com a explicitação da justiça excedente no modo de proibições. Isso em dois aspectos. Primeiro (7,1-5), advertindo sobre os erros dos julgamentos negativos: “*Por que reparas no cisco que está no olho*

¹² Lembramos, acima de tudo, o conceito de “capitalismo selvagem”.

do teu irmão, quando não percebes a trave que está no teu?”. A advertência recai sobre os soberbos que pensam ser superiores aos irmãos, não reconhecendo suas próprias imperfeições. Por isso, são chamados de hipócritas, pois vivem de aparências. Jesus nos ensina a olhar não para julgar, mas para amar e ajudar a crescer. Neste sentido, o critério da correção fraterna é “*tirar primeiro a trave do teu olho*” (v. 5). Só limpando-nos do nosso orgulho poderemos ajudar nas falhas do outro. Não para condená-lo, mas para que as supere. Segundo (Mt 7,6), sobre a necessidade de resguardar o sagrado, sendo prudentes (Mateos, Camacho, 1993, p. 82) no anúncio do Reino, não comunicando algo de precioso a quem não sabe apreciá-lo. A quem não quer acolher cabe o bom senso de nossa parte, a fim de não provocar reações violentas. Dito isso, é preciso reconhecer a dificuldade de interpretações deste versículo e seu caráter enigmático, sendo complexo precisar seu sentido.

Por fim, temos um ensinamento sobre a oração de pedido (7,7-11) e a chamada “regra de ouro” (7,12). Marcante neste ensinamento sobre a oração é o caráter de insistência e de confiança na bondade do Pai. A oração caracteriza-se, assim, como exercício da fé (Gnilka, 1990, p. 391). Ademais, insiste-se na bondade do Pai que nos cumula com seus dons (Dumais, 1998, p. 70), nos oferecendo o necessário para uma vida em plenitude.

Quanto à máxima comumente chamada de “regra de ouro”, sabemos não ser um ensinamento exclusivo de Jesus¹³, mas no contexto do SM é revestido de um novo brilho. De fato, não sendo originalmente cristão deve ser interpretado à luz de todo o discurso. Em vista disso, a forma literária e o modo como é composto iluminam o sentido da máxima no seu conjunto. Com efeito, a expressão “*o que quereis que os homens vos façam*” (Mt 7,12) parece formar um elo com o mandamento do amor de Lv 19,18; “*como a ti mesmo*” (Zeilinger, 2008, p. 262). Além disso, a dependência da *Lei e dos profetas*, acréscimo feito pelo autor do evangelho à máxima, assemelha-se aquele de Mt 22,40, onde se expõe os dois mandamentos do amor (Dumais, 1998, p. 71). À regra de ouro liga-se, assim, ao mandamento do amor não apenas no seu sentido veterotestamentário, mas iluminados e revestidos pelos critérios do amor excessivo exigidos em todo SM: a não se encolerizar com o irmão; a ter um coração marcado pela pureza; a não julgar condenando; a não pagar o mal com mal, mas com o bem; a amar expressivamente a ponto de atingir o inimigo a até mesmo perdoá-lo (Cf. Mt 5,22-26.27-32;7,1-5;5,43-47;7,14). Assim, a regra de ouro, apesar de marcada por uma lógica de equivalência, no conjunto do SM, recapitula aquele “mais” exigido em Mt 5,20 e confirma o propósito de Mt 5,17 (Gnilka, 1990, p. 395). De fato, como demonstrado por Ricoeur, uma lógica de superabundância vem dominar uma

¹³ Para uma exposição sintética do uso desta regra em diversas culturas antigas cf. DUMAIS, 1998, p. 72.

lógica da equivalência (Ricoeur *apud* Marguerat, 2006, p. 81).

6 CONCLUSÃO

Cumprir a Lei significa, portanto, superá-la. Frase paradoxal, certamente. Porém, encontra no horizonte da vivência de uma justiça transbordante seu movimento dialético. Deter-se na mera normatividade, com sua casuística penal, responde, com certeza a uma lógica de equivalência, mas não ao princípio da justiça de Deus, o qual faz “nascer o sol sobre maus e bons e faz descer a chuva sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Assim, só cumpre de fato a Lei como dom de Deus quem a supera.

Pela leitura acurada do discurso de Jesus e sua reinterpretação do Decálogo pelas, assim chamadas, antíteses, foi demonstrado que o conceito de justiça é orientado por uma dinâmica do excesso, de transbordamento da Lei. Esta dinâmica transbordante é evidenciada por uma retórica da extravagância, que conduz o ouvinte à fonte da Lei, o amor do Pai. Neste ponto, a Lei não tem um fim em si mesma, mas é caminho, instrução que impulsiona para além das imagens de uma justiça retributiva e forense. Neste sentido, é interessante a afirmação de Paul Beauchamp: “é impossível qualificar como a lei a soma das exigências formuladas no Sermão da Montanha [...]. Elas são expressas, pelo contrário, de modo a impulsionar a imaginação para longe das imagens de justiça, para sua realidade” (Beauchamp *apud* Marguerat, 2006, p. 81). Assim, Jesus nos coloca diante do dinamismo da justiça divina, o qual está na origem da Lei.

Dito isto, como fica o juízo de Deus diante dos pecados cometidos? Não jugará Deus cada um conforme suas obras?¹⁴ Com certeza, o juízo de Deus se fara a partir do horizonte da justiça de transbordamento, cuja realização, em termos de perfeição, é amor aos irmãos, sobretudo aos mais fragilizados. Não será este o critério de julgamento divino conforme Mt 25, 31-46? Aqui, justiça e misericórdia não se opõem, mas se imbricam numa dinâmica de transbordamento, de excesso.

¹⁴ Cf. Mt 16,27; Rm 2,6; Pr 24,12; Sl 62,13.

REFERÊNCIAS

- DUMAIS, Marcel. **O Sermão da Montanha – Mateus 5 – 7**. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Cadernos bíblicos n.73).
- DUPONT, Jacques. **O sermão da montanha**: introdução, interpretação e estrutura. São Paulo: Paulinas, 1982.
- GNILKA, Joachim. **Il vangelo di Matteo** (parte prima). Brescia: Paideia, 1990. (Commentario teologico del Nuovo Testamento I/I).
- MARGUERAT, Daniel *et.al.* **Bíblia e direito**: o espírito das leis. São Paulo, Loyola, 2006.
- MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. **O evangelho de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- MATERA, Frank J. **Ética do Novo Testamento**: os legados de Jesus e de Paulo. São Paulo: Paulus, 1999.
- PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PEREIRA, Isidoro. **Dicionário de grego-português e português-grego**. 6.ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1984.
- ZEILINGER, Franz. **Entre o céu e a terra**: comentário ao sermão da montanha (Mt 5 – 7). São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Bíblia e história).

Recebido em: 13/09/2024

Aprovado em: 24/09/2024

COMUNICAÇÕES

UMA ECLESIOLOGIA PARALELA: o preocupante fenômeno do tradicionalismo católico

A PARALLEL ECCLESIOLOGY: the worrying phenomenon of catholic traditionalism

Talison Magno Dutra Rocha¹

RESUMO: Ao longo dos tempos, e em cada circunstância sincrônica, a Igreja apresentou uma forma de se expressar e atuar no mundo ao qual está inserida. O Concílio Vaticano II lançou novos olhares, ousou refletir diferente, balançou estruturas e “aggiornou” a Igreja. Todavia, esse processo foi acompanhado de um significativo desgosto, claro que não maior do que a vontade de renovação, mas que fez pulsar uma vontade de resistência; o tradicionalismo. Não provocando separação institucional, o tradicionalismo é uma ameaça mais nociva, pois sua atuação acontece no seio eclesial, ameaçando causar implosões que confrontam a própria comunidade católica, numa divergência preocupante. Uma das características mais perigosas dessa forma de ser Igreja, é a uniformidade. Dela desencadeia-se a não aceitação, e, no extremo, a condenação do que se apresenta como diferente. Não obstante a referência evidente no pensamento da Igreja medieval, é fato que o tradicionalismo, em sua estrutura organizacional, é fruto do movimento eclesial do século XIX. A oposição à modernidade levou a Igreja a assumir uma postura fixada na autoridade, sobretudo, em torno do sumo pontífice. Se antes a Igreja oficial lutava contra o mundo, hoje é obrigada a defender-se dos que se apropriaram daquilo que ela um dia foi, e deixou de ser, por ação do Espírito Santo. Os tradicionalistas, enxergam a Igreja como o lugar que pode livrá-los do mundo. Trata-se de um protesto da parte dos insatisfeitos com a eclesiologia oficial vigente, desembocando num grito esquizofrênico que exige o retorno de uma realidade, cuja maioria dos exigentes não viveram. O tradicionalismo é um sistema bem estruturado, com liberdade legítima dentro da Igreja e impulsionamento demasiado pelas mídias sociais. Visivelmente a Igreja luta contra uma força paralela que vem dentro de si mesma. E isso se tornou mais claro com o Pontificado do Papa Francisco. Trata-se de uma luta entre um Papa preocupado com a humanidade e como esta se coloca no mundo, e um grupo que quer, a qualquer custo, que a Igreja fuja do mundo. Com isso, contraditoriamente, quem grita pela unidade, prega e testemunha uma ação cismática.

Palavras-chave: Eclesiologia; Tradicionalismo; Igreja paralela; Vaticano II; Oposição.

ABSTRACT: Over time, and in each synchronous circumstance, the Church has presented a way of expressing itself and acting in the world in which it is inserted. The Second Vatican Council launched new perspectives, dared to reflect differently,

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica do Maranhão (FACMA); Bacharelado em Teologia na FACMA

shook up structures and “updated” the Church. However, this process was accompanied by a significant displeasure, of course not greater than the desire for renewal, but which made a desire for resistance pulse: traditionalism. Although it does not provoke institutional separation, traditionalism is a more harmful threat, because its action takes place within the ecclesiastical core, threatening to cause implosions that confront the Catholic community itself, in a worrying divergence. One of the most dangerous characteristics of this way of being Church is uniformity. It triggers non-acceptance and, in the extreme, condemnation of anything that presents itself as different. Despite the evident reference in the thought of the medieval Church, it is a fact that traditionalism, in its organizational structure, is the fruit of the ecclesiastical movement of the 19th century. Opposition to modernity has led the Church to adopt a stance fixated on authority, especially around the supreme pontiff. If before the official Church fought against the world, today it is forced to defend itself from those who have appropriated what it once was, and ceased to be, through the action of the Holy Spirit. Traditionalists see the Church as the place that can free them from the world. This is a protest by those dissatisfied with the current official ecclesiology, leading to a schizophrenic cry that demands the return of a reality that most of the demanding ones have not lived. Traditionalism is a well-structured system, with legitimate freedom within the Church and excessively driven by social media. The Church is visibly fighting against a parallel force that comes from within itself. And this has become clearer with the Pontificate of Pope Francis. It is a fight between a Pope concerned with humanity and how it positions itself in the world, and a group that wants, at any cost, for the Church to escape from the world. Thus, contradictorily, those who cry out for unity preach and testify to schismatic action.

Keywords: Ecclesiology; Traditionalism; Parallel Church; Vatican II; Opposition.

1 INTRODUÇÃO

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II, afirma que: “A Igreja é em Cristo como que o sacramento ou sinal e instrumento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG, n. 1). Seguindo os parâmetros da eclesiologia oficial que rege a Igreja Católica Apostólica Romana, espalhada pelo mundo, pode-se afirmar que a estrutura institucional está centrada, em seu Divino Mestre, com o objetivo de agregar, caminhando na mesma direção com a mesma finalidade, de acordo com a conhecida economia salvífica revelada pelo desígnio do Pai, a missão do Filho e a ação santificadora do Espírito Santo.

Em vista de ser cada vez mais fiel a tal projeto, a divina inspiração chegou a uma grande pergunta no Concílio já citado, pela boca do, hoje reconhecido santo, Paulo VI: “Igreja, que dizes de ti mesma?”. Pode-se ler esse questionamento à luz do desvelamento eclesial no caminho do catolicismo na história, percebendo que a Igreja é objetivamente inserida numa realidade dinâmica, com diversas implicações, o que a torna incumbida de olhar-se integralmente, suas ações e respectivas consequências. Ao longo dos tempos, e em cada circunstância sincrônica¹, apresentou uma forma de se expressar e atuar no mundo ao qual está inserida.

Nos primeiros séculos, a viva e quente Tradição Apostólica levava a uma transmissão assídua e a uma reunião de pequenas comunidades². Na era Patrística, se vivia a *Communio Ecclesiarum*, numa diversidade que professava a mesma fé e partilhava o mesmo brilho do Evangelho, nos sacramentos e na partilha, mas também na luta contra as heresias que rodeavam a reta profissão católica. Com a virada gregoriana, iniciou-se a centralização em Roma, e a Igreja passou a fortalecer-se como instituição unificada, libertando-se do Estado e ritualizando-se de maneira mais singular. Passando por Trento, chegando ao Concílio Vaticano I, a eclesiologia católica se mantém fortalecida e detentora de si e da verdade.

Todo esse percurso e formas eclesiológicas eram reconhecidas pela oficialidade católica. Essa é a distinção evidente que existe, perante uma nova realidade que aparece fortalecida, sobretudo, numa reação à eclesiologia oficial atual: o *tradicionalismo católico*.

2 A EVIDÊNCIA DO TRADICIONALISMO CATÓLICO COMO FENÔMENO PREOCUPANTE

Chegando ao século XX, por uma santa ação do Espírito, João XXIII convoca

1 Aspecto sincrônico diz respeito à atividade desenvolvida em espaço e tempo pontuais. Diferente do aspecto diacrônico, que trata do desvelamento da de uma ação ao longo da história.

2 Intensa experiência testemunhada nos Atos dos Apóstolos.

o Concílio Vaticano II, mostrando uma especificidade evidente “...pelo teor do evento, que o papa queria de um ‘cunho pastoral’, não doutrinário, no sentido de voltado para as novas exigências da presença e da missão evangelizadora da Igreja...” (Brighenti, 2016, p. 10). A catolicidade da Igreja ganhava novos rumos, e oficialmente o Vaticano II era continuidade em descontinuidades eclesiológicas.

Segundo Agenor Brighenti:

Por um lado, a renovação conciliar é continuidade, pois o Vaticano II, por mais inovador que seja, não rompeu com a tradição da Igreja e, conseqüentemente, é ‘continuidade’ de muito do que foi recebido, de geração em geração, através dos séculos. Por outro lado, se tudo é continuidade, então não haveria novidade na mudança, quando, na realidade, o Vaticano II fez uma profunda reforma da Igreja em todos os campos, ad intra e ad extra, seja no teologia, seja no âmbito das práticas pastorais, assim como das estruturas eclesiais (Brighenti, 2016, p. 11-12).

Nesse sentido, é a própria Igreja que evidencia a necessidade de renovação implicada a si mesma, dentro da mesma fidelidade ao Espírito que a torna real desde o início. O Concílio Vaticano II lançou novos olhares, ousou refletir diferente, balançou estruturas e “aggiornou”³ a Igreja. Todavia, esse processo foi acompanhado de um significativo desgosto, claro que não maior do que a vontade de renovação, mas que fez pulsar uma vontade de resistência, um coro que alarmava “A Igreja deve ficar como estava antes do Vaticano II”. Trata-se de uma voz de seguridade, agarrada a estruturas confortáveis e comprometidas com o interior “perfeito” da santa e intocável instituição. Brotava ali, a grande ameaça da Igreja; um paralelo ao Vaticano II; o tradicionalismo⁴.

O tradicionalismo é, ainda sob o olhar de Brighenti, uma espécie de “refúgio” que evidencia dificuldades estruturais de desligamento de doutrinas obsoletas que acusam a modernidade, e focam unicamente no essencialismo-metafísico (Brighenti, 2016). Isso, claramente, depõe contra a aceitação à eclesiologia do Vaticano II, que é o *modus operandi* oficial da Igreja Católica, nesses novos tempos. Contudo, não provocando separação institucional, o tradicionalismo é uma ameaça mais nociva, pois sua atuação acontece no seio eclesial, ameaçando causar implosões que confrontam a própria comunidade católica, numa divergência preocupante.

A grande questão em torno da eclesiologia, ou, eclesiologias tradicionalistas, está na não aceitação do dinâmico, do transformador, de uma ação sempre nova na vida da Igreja, fundamentada no testemunho das Escrituras: “eis que faço nova todas as coisas” (Ap 21,5). Trata-se de uma mentalidade estática, cujo fundamento mora na bem definida formação estrutural de uma cristandade dominadora, que determinou por muito tempo a ordem do mundo, colocando-o dentro de si. Segundo Décio Passos, esse modo

3 Aggiornamento foi a palavra-chave do Concílio Vaticano II. O Papa João XXIII, ao convocar e iniciar o evento, evidenciava a vontade de fazer na Igreja uma renovação, necessária e salutar.

4 “Os tradicionalistas são hoje (pós Vaticano II) mais visíveis dentro da Igreja Católica do que até algum tempo atrás, embora já existam de modo definido e ativo, como grupo e como tendência bem demarcados, ao menos desde o século XIX” (Passos, 2020, p. 7).

eclesiológico está referenciado na era da poderosa Igreja medieval:

Há quem possa replicar que o tradicionalismo é, na verdade, medieval em sua mentalidade e em suas causas, pelos modelos e ideias que defendem. O fato é que em um tipo de sociedade, no caso a cristandade medieval, em que uma cosmovisão se faz hegemônica, não há lugar para distingui-la de outra que lhe seja distinta ou oposta; existe tão somente uma percepção e uma estruturação dominante, entendida não somente como unitária e única, mas também como atual e atuante (Passos, 2020, p. 7).

Uma das características mais perigosas dessa forma de ser Igreja é a uniformidade. Dela desencadeia-se a não aceitação, e, no extremo, a condenação do que se apresenta como diferente. Nesse sentido, não importa se uma mudança dá evidências explícitas de bom resultado e fidelidade ao projeto essencial da Igreja; se não segue a estruturação definida da cristandade, é contra a Instituição. Assim, o tempo e a história não podem ser considerados, sendo impedidos de implicar ações no seio eclesial. Ao contrário, a Igreja medieval, como bem definida, é aplicável, de forma estática, em qualquer ambiente e tempo.

Não obstante a referência evidente no pensamento da Igreja medieval, é fato que o tradicionalismo, em sua estrutura organizacional, é fruto do movimento eclesial do século XIX. Nesse período, a Igreja obrigou-se a lutar contra os princípios da modernidade. Após ser questionada pelo movimento iluminista, ter sua autoridade colocada em xeque pelas revoluções, adota a postura de entrar na contramão da história, defendendo a estaticidade estrutural, fundamentada numa visão ultramontanista⁵, cuja essência estava no poder inquestionável do Papa.

Contudo, é importante ressaltar que esse modo eclesiológico era a posição oficial da Igreja católica, a forma encontrada para também defender-se dos duros ataques intelectuais que beiravam suas estruturas. A encíclica *Quanta Cura*⁶ e seu apêndice *Syllabus*, de Pio IX, bem como o advento do Concílio Vaticano I, fundamentaram uma estrutura rígida, bem como a seguridade conceitual que a Igreja tinha de si mesma. Segundo Giacomo Martina, Pio IX, se esforçava para “[...] promover uma restauração geral da sociedade cristã, pondo em evidência, contra o laicismo que se alastrava, a corrupção causada pelo pecado original e a necessidade de uma ajuda sobrenatural [...]” (Martina, 2005, p. 256).

A oposição à modernidade levou a Igreja a assumir uma postura fixada na autoridade, sobretudo, em torno do sumo pontífice. A dinâmica ultramontana, objetivava-se em segurar de forma dogmática e a-histórica, o arcabouço doutrinal, nos moldes herdados desde o início da cristandade, tendo no sucessor de Pedro o ponto chave para a resistência eclesial. Preceito que desencadeou no reconhecimento do dogma da infali-

⁵ O Ultramontanismo foi um movimento católico dedicado a defender a soberania da Igreja como detentora e formadora da verdade, baseada na supremacia institucional através da autoridade do Papa. O Concílio Vaticano primeiro foi desenvolvido em moldes ultramontanos.

⁶ Encíclica e apêndice dedicados a apontar os principais erros da modernidade, numa atitude condenatória.

bilidade Papal. Isso fez a Igreja afirmar-se como a única detentora da verdade. Tinha-se uma Igreja concluída.

Segundo Décio Passos (2020, p. 65), “essas referências oficiais alimentaram com força de autoridade as expressões atuais do tradicionalismo e permitem a esses compor visões de mundo e de Igreja, normas de vida, práticas litúrgicas e, até mesmo certas identidades estéticas”. A ação tradicionalista católica reflete com clareza uma postura de afronta resistente, como se percebia na Igreja do século XIX. Porém, é perceptível que os papéis se inverteram e alguns atores mudaram, ocorrendo uma luta nova nos moldes antigos, de maneira, no mínimo, equivocada.

Se antes a Igreja oficial lutava contra o mundo, hoje é obrigada a defender-se dos que se apropriaram daquilo que ela um dia foi, e deixou de ser, por ação do Espírito Santo. O tradicionalismo persiste numa luta, teoricamente, findada no Vaticano II, reposicionando as armas maléficas do passado em direção à própria instituição. Na realidade de uma Igreja aberta para todos, disposta a dialogar com o mundo e as novas circunstâncias, o perigoso não é mais o externo, mas a relutância de quem está dentro.

Essa concepção, que desaprova a eclesiologia do Vaticano II, atrela-se a fiel e confortável imagem da Igreja como uma universalidade metafísica totalmente indiferente às ações circunstanciais de tempo e espaço; era reflexo de uma espécie de deus aristotélico, que existe, mas não se importa com o que ocorre na imanência da vida. Nessa situação, o tradicionalismo assume a voz da intolerância a qualquer manifestação que visa integrar a ação eclesial na realidade vivida. O real não importa, se não para ser retirado da vida dos “crentes”, em vista de sua purificação para chegar aos céus, por meio de devoções mágicas, que “[...] são formas de libertação da alma pecadora e de obtenção da graça ou do milagre, libertação do pecado, das tentações e do demônio que ronda” (Passos, 2020, p. 77).

Os tradicionalistas⁷ enxergam a Igreja como o lugar que pode livrá-los do mundo. Por trás dessa postura conceitual, esconde-se um preocupante pessimismo antropológico. O homem, sendo pecador, não possui valor algum e não pode fazer nada para mudar a realidade; é Deus que atua, sozinho, na vida. Atrelado a isso, cunha-se um forte enrijecimento moral que dispõe “[...] de uma objetividade expressa como regra única e universal a ser seguida por todos os fiéis, sem possibilidades de ponderações. O tom predominantemente individual [...] dispensa qualquer conteúdo social” (Passos, 2020, p. 760).

Mesmo que de forma não oficial, esse movimento, que levanta a bandeira contra a eclesiologia conciliar, torna-se um projeto eclesial, em cujos fundamentos se apegam muitos membros da Igreja, por vislumbrarem, sobretudo, uma encantadora manifestação estética e extraordinária do divino. Nesse projeto paralelo, encontram-se,

⁷ A terminologia “tradicionalista” não é assumida por quem defende os ideais já citados. Trata-se de uma nomenclatura externa.

segundo Décio Passos, os tradicionalismos: de resistência, que no seu extremo, leva a saída da comunhão eclesial; de legitimidade, que nasce e se prolifera legalmente dentro da Igreja; e de forma emergente, que avança pelas redes sociais (Passos, 2020).

No mundo contemporâneo, onde decretou-se filosófica e sociologicamente a falência das instituições, a mentalidade que favorece retornar a um passado falaciosamente alinhado e produtivo ganha prestígio. Trata-se de um pensamento que assume caráter de revolta, assumindo uma luta contra as atuais estruturas. É nesse sentido que Massimo Faggioli afirma acerca do tradicionalismo:

Há a insurgência católica anti-institutionalista, começando com a convicção de que a maior parte do establishment (**estabelecimento**) e da liderança católica atual demonstraram uma fraqueza fundamental e uma inabilidade de responder aos desafios colocados diante da Igreja a secularização, as guerras culturais, o Islã, os escândalos de abuso sexual, e assim por diante. É uma cultura católica tradicionalista que já não é mais realmente conservadora. Pelo contrário, é uma insurgência. A fim de manter o catolicismo como antes, o establishment eclesial atual deve ser completamente destruído (Faggioli, 2018).

A leitura teórica que se realiza, evidencia uma espécie de rebelião dentro da Igreja. Trata-se de um protesto da parte dos insatisfeitos com a eclesiologia oficial vigente, desembocando num grito esquizofrênico que exige o retorno de uma realidade, cuja maioria dos exigentes não viveu. A tentativa de retornar às antigas estruturas eclesiais, apresenta-se como grande projeto de avanço para os tradicionalistas. É um conservadorismo latente que impregna nas mentes e vontades mais pujantes de muitos saudosistas, os quais dispensam de forma veemente a maneira conciliar de escutar o Espírito e deixá-lo agir na história.

“Saudade do que não se viveu”. É como se pode conceituar a mentalidade de grande parte dos defensores de uma Igreja pré-Concílio Vaticano II. Historicamente, o modelo pré-conciliar não se sustentaria com a manifestação, mesmo que alarmante, dos que, de forma inicial, se colocaram contra ele. A luta demandou e ganhou voz jovem. Embutiu-se na mentalidade da juventude católica, um saudosismo anacrônico; um grito claro por uma realidade que não se teve contato direto, ou seja, sem nenhuma implicação contextual. Assim caracterizam-se os novos recrutas do tradicionalismo, dentre os quais parte significativa, no entender de Faggioli (2018), “[...] atualmente estão no seminário [...]”, na expectativa de substituir o clero conciliar.

Os novos soldados do tradicionalismo já não utilizam os métodos antiquados que as figuras que os inspiram, utilizavam. É por isso que Faggioli (2018) considera que “é uma cultura católica tradicionalista que já não é mais realmente conservadora”. E um sinal marcante dessa afirmativa objetiva é a própria assimilação de algumas “permissões” do Concílio Vaticano II, que são utilizadas como forma dinâmica contra a própria eclesiologia conciliar. Fala-se por exemplo da abertura dos espaços eclesiais aos leigos⁸ e

⁸ A Igreja só voltou a conceder espaço para os leigos falarem, participarem ativamente das celebrações, estudarem de forma mais profunda a fé, a partir do Concílio Vaticano II.

do diálogo através dos meios de comunicação.

Atualmente, o sistema de recrutamento cresce significativamente. O tradicionalismo é um sistema bem estruturado, com liberdade legítima dentro da Igreja e impulsionamento demasiado pelas mídias sociais. Segundo Décio Passos (2020, p. 16), “os tradicionalistas ganham espaço e fôlego nas redes sociais e nas frentes políticas de ultradireita que exibem seus projetos conservadores pelo ocidente a fora”. A estrutura vai de orações e adorações online, até Paróquias virtuais, acarretando milhares de pessoas, que, muitas vezes, se desvinculam de suas comunidades em prol de um projeto emocional e esteticamente mais encantador, que leva as pessoas para fora do seu mundo.

Certamente há um fato problemático nessa realidade. Visivelmente a Igreja luta contra uma força paralela que vem dentro de si mesma. E isso se tornou mais claro com o Pontificado do Papa Francisco. Fiel seguidor do Concílio Vaticano II, o Bispo de Roma tem enfrentado dificuldades em efetivar o projeto conciliar, em meio a uma significativa oposição ao seu modo de orientar a Igreja. Trata-se de uma luta entre um Papa preocupado com a humanidade e como esta se coloca no mundo, contra um grupo que quer a qualquer custo que a Igreja fuja do mundo.

“O Papa Francisco encarna oficialmente as renovações mais temidas pela perspectiva dos tradicionalistas[...]” (Passos, 2020, p.14). Essa oposição se torna mais efetiva pelo avanço das implementações conciliares promovidas por Francisco, no seio da Igreja, e pela posição firme do Papa em apontar os males que habitam o seio eclesial, dentre eles o tradicionalismo, e o que dele nasce. Essas proposições que ameaçam a legitimidade tradicionalista são levadas ao extremo quando muitos grupos afirmam a ilegitimidade do Papa argentino, atribuindo-lhe o adjetivo de herege, dentre outros. Com isso, contraditoriamente, quem grita pela unidade, prega e testemunha uma ação cismática.

3 CONCLUSÃO

Diante do que foi exposto, é fato que há uma problemática que pode aterrorizar a Igreja de Cristo. Chega-se a um ponto em que a oficialidade eclesial é questionável, em detrimento de um pensamento legitimamente superado, mas que representa uma ideologia puramente associada a um modo de ser, que supera a circunscrição institucional católica; é um projeto de vida de cunho holístico, a qual toca fé, sociedade, cultura e política. O tradicionalismo é um projeto armado contra a Igreja do Vaticano II e o mundo. Dessa maneira, é preciso tentar entender que o pano de fundo no qual se envolve essa tendência rebelde é tecido de um idealismo extremo, que busca fazer do círculo eclesial o mundo “perfeito” livre das adversidades do real.

A atitude de recusar o diálogo aberto com o mundo, automaticamente, coloca em xeque a própria ação de Deus, sobretudo na encarnação. Jesus, vindo ao mundo

para apresentar o rosto do Pai (Jo 1,18), afirma que veio dar pleno cumprimento à lei (a tradição desde Moisés), não limitando-se à letra, mas ao seu objetivo; a vida. Ele toca a humanidade e sua comunidade é cheia do seu Espírito para fazer o mesmo. Se a base da Igreja é o Evangelho, a ação do Reino; como realizá-lo num projeto seletivo e excludente? O Vaticano II refontizou a Igreja, nas bases bíblicas e Patrísticas, e incrivelmente é contra isso que o tradicionalismo luta. A questão é: isso não seria lutar contra a própria ação de Jesus e de sua comunidade?

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.

FAGGIOLI, Massimo. Do status quo à insurgência: catolicismo tradicionalista versus catolicismo conciliar. IHU. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/575521-do-status-quo-a-insurgencia-catolicismo-tradicionalista-versus-catolicismo-conciliar>. Acesso em: 17 set. 2024.

PASSOS, João Décio. **A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões**. São Paulo: Paulinas, 2020.

VATICANO II: mensagens, discursos e documentos. Trad. Francisco Catão. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

Recebido em: 29/11/2024

Aprovado em: 12/12/2024

A IMPORTÂNCIA DO ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL NO MAGISTÉRIO DO PAPA FRANCISCO

THE IMPORTANCE OF SPIRITUAL ACCOMPANIMENT IN THE TEACHING OF POPE FRANCIS

Ayrton Frank Castro Pinheiro¹

RESUMO: O presente artigo busca analisar a importância do Acompanhamento Espiritual nas Exortações Apostólicas *Evangelii Gaudium*, *Gaudete et exsultate*, e *Christus Vivit*. Seguiremos a ordem que elas foram publicadas e não pelos temas apresentados, assim como, o papel do Discernimento dentro desse processo de acompanhar e ser acompanhado. Partimos do pressuposto que esse tema é central no magistério do Papa Francisco, embora ainda pouco estudado, o que representa a escassez de artigos. Em primeiro lugar iremos reler alguns pontos principais onde o Pontífice apresenta de maneira direta sua visão sobre o acompanhamento, em segundo momento examinaremos o papel do discernimento como fator central no processo do acompanhamento. Existem muitas pesquisas sobre o magistério do Papa Francisco relacionados a outros temas que possuem mais destaque tais como: “Igreja em saída missionária”, misericórdia ou sinodalidade. Mas ainda carecemos de material suficiente sobre o tema do acompanhamento espiritual no magistério pontifício, tema este trabalhado pelo Pontífice na maioria dos seus documentos.

Palavras-chave: Acompanhamento Espiritual; Discernimento; Magistério.

ABSTRACT: This article seeks to analyze the importance of Spiritual Accompaniment in the Apostolic Exhortations *Evangelii Gaudium*, *Gaudete et exsultate*, and *Christus Vivit*. We will follow the order in which they were published and not by the themes presented, as well as the role of Discernment within this process of accompanying and being accompanied. We start from the assumption that this theme is central to Pope Francis’ magisterium, although it is still little studied, which is why there are so few articles on it. Firstly, we will re-read some of the main points where the pontiff presents his vision of accompaniment in a direct way, and secondly, we will examine the role of discernment as a central factor in the process of accompaniment. There is a lot of research on Pope Francis’ magisterium in relation to other more prominent themes such as the “Church going forth on mission”, mercy and synodality. However, we still lack sufficient material on the theme of spiritual accompaniment in the papal magisterium, a theme which the pontiff deals with in most of his documents.

Keywords: Spiritual accompaniment; Discernment; Magisterium.

¹ Graduado em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica do Maranhão.

1 INTRODUÇÃO

Como primeiro Pontífice jesuíta e herdeiro da espiritualidade inaciana, o Papa Francisco tem ocupado o seu Magistério com ensinamentos riquíssimos sobre a Orientação e Discernimento Espiritual. Aliás, o Papa prefere o termo “Acompanhamento”, como expressou recentemente no encontro com sacerdotes e seminaristas que estudam em Roma, no dia 24 de outubro de 2022.

Partimos do pressuposto de que esse tema é central no Magistério do Papa Francisco, embora ainda pouco estudado, o que representa a escassez de artigos. No entanto, esse verbete “Acompanhamento”, aparece em quase todos os documentos, desde a *Evangelii Gaudium* de 2014 e se repetindo em outros documentos, até o ciclo de catequeses proferidas nas audiências gerais das quartas-feiras sobre o Discernimento Espiritual, em 2022.

Assim, o presente artigo busca analisar a importância do Acompanhamento na Exortações Apostólicas *Gaudete et exultate*, *Evangelii Gaudium* e *Christus Vivit*. Seguiremos a ordem em que elas foram publicadas e não pelos temas apresentados, assim como, o papel do Discernimento dentro desse processo de acompanhar e ser acompanhado. Em primeiro lugar, iremos reler alguns pontos principais onde o Pontífice apresenta de maneira direta sua visão sobre o acompanhamento. Em segundo momento, examinaremos o papel do discernimento como fator central no processo do acompanhamento. Existem muitas pesquisas sobre o Magistério do Papa Francisco relacionados a outros temas que possuem mais destaque, tais como: “Igreja em saída” missionária, misericórdia ou sinodalidade. Mas ainda carecemos de material suficiente sobre o tema do Acompanhamento Espiritual no Magistério pontifício, tema este trabalhado pelo Pontífice na maioria dos seus documentos. Portanto, essa pesquisa se coloca como ponto de partida inicial para projetos de pesquisa futuros.

2. A ALEGRIA DO EVANGELHO: A arte de acompanhar

Vamos seguir aqui o conceito “Acompanhamento” conforme está descrito nesse documento e não entraremos na discussão terminológica entre os termos “Direção” ou “Orientação”¹. Para o Papa Francisco, é fundamental acompanhar as pessoas em seus processos de crescimento. Em sua Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii Gaudium*, carta programática do seu ministério petrino, ele

¹ Para Ulpiano Vazquez o termo orientação é a capacidade de voltar-se para o oriente afim de se situar no espaço e no tempo. “Etimologicamente é encontrar o caminho, a direção, os pontos de referência que permite que a gente se oriente” (Vazquez, 1994, p. 56). Ademais, “O termo direção espiritual é um dos mais grandiloquentes que o ministério na Igreja herdou do passado (...) mas sugere inevitavelmente as pessoas de nossa cultura ocidental contemporânea um espiritualismo e um autoritarismo que uma teologia e uma psicologia sadias tem que repudiar” (Barry, 1990, p. 24).

destaca que a comunidade evangelizadora é toda ela responsável em tomar a iniciativa, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar: “Acompanha a humanidade em todos os seus processos, por mais duros e demorados que sejam. Conhece as longas esperas e a ‘suportação’ apostólica. A evangelização patenteia muita paciência, e evita deter-se a considerar as limitações” (Francisco, 2014, n. 24).

Lembramos que o referido documento é sobre a evangelização no mundo atual, e particularmente é tratado o tema no capítulo III, parágrafos 169 a 173, onde o Pontífice aponta a necessidade de pessoas capazes de ouvir e conduzir as pessoas para Deus. Conforme o documento:

A Igreja deverá iniciar os seus membros – sacerdotes, religiosos e leigos – nesta ‘arte do acompanhamento’, para que todos aprendam a descalçar sempre as sandálias diante da terra sagrada do outro (cf. Ex 3,5). Devemos dar ao nosso caminhar o ritmo salutar da proximidade, com um olhar respeitoso e cheio de compaixão, mas que ao mesmo tempo cure, liberte e anime a amadurecer na vida cristã (Francisco, 2014, n. 169).

Neste parágrafo, o Papa Francisco nos apresenta não somente a necessidade de formar àqueles que irão prestar esse serviço, como o seu perfil. O acompanhante é presença de Jesus porque sabe imitar os gestos e as palavras do Divino Mestre que sempre ofereceu um olhar solidário, deixando-se comover e parar para estar com o outro e animando-os a progredir na vida. Segundo o Pontífice, esse acompanhamento deve conduzir cada vez mais a pessoa para Deus. Não é uma espécie de terapia, uma resposta às demandas do sujeito que ficam presos a auto-observação e tendem a referir-se a si mesmas: “O acompanhamento seria contraproducente, caso se tornasse uma espécie de terapia que incentive esta reclusão das pessoas na sua imanência e deixe de ser uma peregrinação com Cristo para o Pai” (Francisco, 2014, n. 170).

Depois de falar da importância da escuta, da abertura para ação do Espírito e do modo de proceder pacientemente na experiência do acompanhamento reconhecendo a situação da pessoa humana diante de Deus, o Papa acentua que a finalidade do processo é a maturidade cristã, ou seja, “para que as pessoas sejam capazes de decisões verdadeiramente livres e responsáveis” (Francisco, 2014, n. 171) e se sintam engajadas na sociedade. Não é um processo para fazer crescer o narcisismo ou o individualismo, mas um serviço de e para a comunhão. “Nós, cristãos, insistimos na proposta de reconhecer o outro, de curar as feridas, de construir pontes, de estreitar laços e de nos ajudarmos ‘a carregar as cargas uns dos outros’ (Gl 6,2)” (Francisco, 2014, n. 67). O Papa argentino ainda fundamenta todo o discurso sob a autoridade bíblica, citando vários exemplos de acompanhantes e seus acompanhados como é o caso de Paulo, Timóteo e Tito:

O acompanhamento espiritual autêntico começa sempre e prossegue no

âmbito do serviço à missão evangelizadora. A relação de Paulo com Timóteo e Tito é exemplo deste acompanhamento e desta formação durante a ação apostólica. Ao mesmo tempo que lhes confia a missão de permanecer numa cidade concreta para ‘acabar de organizar o que ainda falta’ (Tt 1, 5; cf. 1 Tm 1, 3-5), dá-lhes os critérios para a vida pessoal e a atividade pastoral. Isto é claramente distinto de todo o tipo de acompanhamento intimista, de autorrealização isolada. Os discípulos missionários acompanham discípulos missionários (Francisco, 2014, n. 173).

3. GAUDETE ET EXSULTATE: Acompanhamento e discernimento

Anteriormente vimos o perfil e a finalidade do Acompanhamento Espiritual, enquanto na Exortação Apostólica “Alegrai-vos e exultai” (*Gaudete et exsultate*) temos uma descrição metodológica do processo centrada na questão do discernimento espiritual. Essa Exortação foi publicada em 2018 e trata do chamado à santidade, vocação de todo cristão. Composta por cinco capítulos e 177 parágrafos, não quer ser “um tratado sobre a santidade, com muitas definições e distinções”, mas uma maneira de “fazer ressoar mais uma vez o chamado à santidade”, indicando “os seus riscos, desafios e oportunidades” (Francisco, 2018, n. 2). O Sumo Pontífice, ao longo do capítulo V, descreve a necessidade imperiosa do acompanhamento com a finalidade de discernir para melhor escolher. “Sem a sapiência do discernimento, podemos facilmente transformar-nos em marionetes à mercê das tendências da ocasião” (Francisco, 2018, n. 167).

Ele afirma:

Somos livres, com a liberdade de Jesus, mas Ele chama-nos a examinar o que há dentro de nós – desejos, angústias, temores, expectativas – e o que acontece fora de nós – os ‘sinais dos tempos’ –, para reconhecer os caminhos da liberdade plena: ‘examinai tudo, guardai o que é bom’ (1 Ts 5, 21) (Francisco, 2018, n. 168).

Ao longo do processo de Acompanhamento, esses temas trazidos à luz na oração e partilhado com *outrem*, podem ser facilmente trabalhados e integrados. O que está em jogo é o crescimento pessoal. Se perguntarmos às pessoas o que elas entendem sobre o discernimento, teremos uma variedade de significados bem diferentes um do outro. Para o Papa Francisco, essa prática não se refere a competências sofisticadas da psicologia, mas se refere a uma experiência fundamental como ele bem destaca:

O discernimento não é necessário apenas em momentos extraordinários, quando temos de resolver problemas graves ou quando se deve tomar uma decisão crucial; mas é um instrumento de luta, para seguir melhor o Senhor. É nos sempre útil, para sermos capazes de reconhecer os tempos de Deus e a sua graça, para não desperdiçarmos as inspirações do Senhor, para não ignorarmos o seu convite a crescer. Frequentemente isto decide-se nas coisas pequenas, no que parece irrelevante, porque a magnanimidade mostra-se nas coisas simples e diárias (Francisco, 2018, n. 169).

Podemos recorrer ao discernimento pastoral, pessoal e profissional. Mas o discernimento espiritual, fruto da relação com Deus que se constrói na oração, é fundamento de toda existência humana, sobretudo nas pequenas ações diárias. Eis a importância que o Papa Francisco dá ao acompanhamento: a pessoa humana agitada por seus desejos conflitantes precisa tomar decisões e se tal conflito demora muito tempo, o sujeito gera em si uma angústia que beira ao adoecimento psíquico. E a melhor forma de superar o conflito é na oração. Por isso, exorta o Papa:

É verdade que o discernimento espiritual não exclui as contribuições de sabedorias humanas, existenciais, psicológicas, sociológicas ou morais; mas transcende-as. Não bastam sequer as normas sábias da Igreja. Lembremo-nos sempre de que o discernimento é uma graça. Embora inclua a razão e a prudência, supera-as, porque trata-se de entrever o mistério daquele projeto, único e irrepitível, que Deus tem para cada um e que se realiza no meio dos mais variados contextos e limites. Não está em jogo apenas um bem-estar temporal, nem a satisfação de realizar algo de útil, nem mesmo o desejo de ter a consciência tranquila. Está em jogo o sentido da minha vida diante do Pai que me conhece e ama, aquele sentido verdadeiro para o qual posso orientar a minha existência e que ninguém conhece melhor do que Ele. Em suma, o discernimento leva à própria fonte da vida que não morre, isto é, conhecer o Pai, o único Deus verdadeiro, e a quem Ele enviou, Jesus Cristo (cf. Jo 17,3). Não requer capacidades especiais nem está reservado aos mais inteligentes e instruídos; o Pai compraz-Se em manifestar-Se aos humildes. (cf. Mt 11,25) (Francisco, 2018, n. 170).

O sacerdote e psicólogo Amedeo Cencini, comentando esta Exortação, afirma que a visão do Sumo Pontífice sobre o discernimento é um duplo ato de fé, conforme a citação acima, mesmo que essa relação de acompanhante e acompanhado com a finalidade de discernir prescindida dos métodos racionais seja das demais ciências, seja da teologia, não se pode excluir o elemento transcendental: Deus que nos ultrapassa sempre. “O Espírito age na história e se faz ouvir no coração de cada um [...] a essa luz, o discernimento representa uma autêntica prática de fé que não pode ser reduzida a ‘*decision making*’ (tomada de decisão)” (Cencini, 2022, p. 9).

Depois de validar a prática do discernimento dentro do âmbito da oração, pois não existe Acompanhamento Espiritual sem esse relacionamento com o Senhor que nos ama e vem ao nosso encontro, ou seja, nos fala de diversas formas, o Papa Francisco fala do silêncio da oração prolongada que recompõe o conjunto da própria vida à luz de Deus. Nos números 172 e 173, fala das resistências que vamos adquirindo ao aprofundar esta relação de amizade que se dá na oração. Aqui entra em cena a tarefa da escuta e da obediência que implica renúncias, maior disponibilidade, liberdade e quebra de nossa rigidez que não sabe dialogar e construir novos sentidos, como afirma o Papa:

Somente quem está disposto a escutar é que tem a liberdade de renunciar ao seu ponto de vista parcial e insuficiente, aos seus hábitos, aos seus esquemas. Desta forma, está realmente disponível para acolher uma chamada que quebra as suas seguranças, mas leva-o a uma vida melhor, porque não é suficiente que tudo corra bem, que tudo esteja tranquilo. Pode acontecer que Deus nos esteja a oferecer algo mais e, na nossa cómoda distração, não o reconhecamos (Francisco, 2018, n. 172).

Muitas pessoas que procuram o Acompanhamento Espiritual, desde os jovens seminaristas ou vocacionados(as) à vida religiosa até leigos(as), demandam de tal serviço eclesial diversos objetivos, desde se aprofundar na vida de oração, ou resolver crises de fé ou mesmo solucionar problemas psicológicos. Como destaca Vasquez: “A ocasião e os motivos que podem dar início ao processo de orientação espiritual podem ser tão variados e diferentes quanto as situações vividas e as características pessoais de quem procura” (2006, p. 25). Entretanto, para o Papa Francisco, o objetivo primordial é ajudar o ser humano a se abrir mais para Deus e para a vida, ou seja, viver melhor a missão que nos foi confiada no batismo:

Faz-se discernimento, não para descobrir que mais proveito podemos tirar desta vida, mas para reconhecer como podemos cumprir melhor a missão que nos foi confiada no Batismo, e isto implica estar disposto a fazer renúncias até dar tudo. Com efeito, a felicidade é paradoxal, proporcionando-nos as melhores experiências quando aceitamos aquela lógica misteriosa que não é deste mundo (Francisco, 2018, n. 174).

O Papa termina sua exposição sobre o tema nesta Exortação falando da necessidade de nada ficar excluído no acompanhamento, pois Deus perscruta tudo, como lembra o salmista no salmo 139 (138) “o discernimento não é uma autoanálise, uma introspeção egoísta, mas uma verdadeira saída de nós mesmos para o mistério de Deus, que nos ajuda a viver a missão para a qual nos chamou” (Francisco, 2018, n. 175).

4 CHRISTUS VIVIT: O Jovem, a fé e o discernimento vocacional

Analisaremos agora a Exortação Apostólica pós-sinodal *Christus vivit*. (Cristo Vive). O próprio Papa Francisco reconhece que muitos dos pontos analisados sobre o discernimento já foram tratados ao longo da Encíclica anterior: “Permiti-me retomar algumas daquelas reflexões, aplicando-as ao discernimento da vocação própria no mundo” (Francisco, 2019, n. 278). Essa Exortação é fruto do Sínodo dos Bispos de outubro de 2018. Neste documento, endereçado a todos os jovens e ao povo de Deus, o Papa recorda algumas convicções da fé e, ao mesmo tempo, “encoraja a crescer na santidade e no compromisso em prol

da própria vocação”² (Francisco, 2019, n. 3). Esses três elementos, como já vimos, estão associados à prática do Acompanhamento Espiritual: fé, santidade e compromisso.

O discernimento espiritual é colocado a serviço de descobrir o chamado de Deus na vida dos jovens, para isso é necessário o acompanhamento de uma pessoa madura. Neste ponto, o Pontífice não só cita o perfil do acompanhador, mas apresenta o parecer dos próprios jovens que foram escutados no processo sinodal, conforme cita:

Estes guias deveriam possuir algumas qualidades: ser um cristão fiel comprometido na Igreja e no mundo; uma tensão contínua para a santidade; não julgar, mas cuidar; escutar ativamente as necessidades dos jovens; responder com gentileza; conhecer-se; saber reconhecer os seus limites; conhecer as alegrias e as tribulações da vida espiritual. Uma qualidade de primária grandeza é saber reconhecer-se humano e capaz de cometer erros: não perfeitos, mas pecadores perdoados (Francisco, 2019, n. 246).

Mesmo utilizando a palavra “guia”, o Papa Francisco tem consciência de que o acompanhador não é um mandatário e o acompanhante um seguidor passivo e completa o perfil descrito no número 246 utilizando a imagem bíblica de Emaús (Lc 24): caminhar ao seu lado, deixando-os ser os protagonistas do seu próprio caminho. Tal tarefa, reitera o Papa, citando a *Evangelii Gaudium* “não deveria ser circunscrito aos presbíteros e aos religiosos, mas também o laicato deveria poder exercê-lo. Todos estes guias deveriam poder beneficiar duma boa formação permanente” (Francisco, 2019, n. 246). Ao falar de formação permanente, o Papa reconhece a carência de pessoas experientes e dedicadas e insiste nessa preparação que vai muito além de aprender técnicas, mas aprender antes de tudo a “escutar os apelos do Espírito” e se colocar à disposição de Deus e de seus acompanhados.

Esta formação implica deixar-se transformar por Cristo e, ao mesmo tempo, uma prática habitual do bem, verificada no exame de consciência: um exercício no qual não se trata apenas de identificar os pecados, mas também de reconhecer a obra de Deus na própria experiência diária, nas vicissitudes da história e das culturas onde se está inserido, no testemunho de muitos outros homens e mulheres que nos precederam ou acompanham com a sua sabedoria. Tudo isto ajuda a crescer na virtude da prudência, articulando a orientação global da existência com as opções concretas, na consciência serena dos próprios dons e limites (Francisco, 2019, n. 282).

Nos próximos parágrafos do documento, o Papa Francisco fala da importância do silêncio (números 283 e 284) para aprender a escutar Deus que fala, conforme já vimos na Exortação *Gaudete et Exsultate*. Mais uma vez, a oração aparece como lugar fundamental no qual o sujeito deve se fazer as perguntas fundamentais da existência em diálogo com Deus.

² Para o Papa Francisco, a vocação é entendida no sentido específico de chamada para o serviço missionário dos outros (Francisco, 2019, n. 253).

Há várias perguntas que é preciso colocar-se. Não se deve começar por questionar onde se poderia ganhar mais dinheiro, onde se poderia obter mais fama e prestígio social, mas também não se deveria começar perguntando quais tarefas nos dariam mais prazer. Para não se enganar, é preciso mudar de perspectiva, perguntando: Conheço-me a mim mesmo, para além das aparências ou das minhas sensações? Sei o que alegra ou entristece o meu coração? Quais são os meus pontos fortes e as minhas fragilidades? E, logo a seguir, vêm outras perguntas: Como posso servir melhor e ser mais útil ao mundo e à Igreja? Qual é o meu lugar nesta terra? Que poderia eu oferecer à sociedade? E surgem imediatamente outras muito realistas: Tenho as capacidades necessárias para prestar este serviço? Em caso negativo, poderei adquiri-las e desenvolvê-las? (Francisco, 2019, n. 285).

Embora *Christus vivit* retoma e aprofunda no âmbito do discernimento vocacional, o que já foi tratado sobre acompanhamento nos documentos anteriores, existe um elemento fundamental que ainda não fora tratado anteriormente: a sensibilidade. No número 292, o Papa Francisco fala de três sensibilidades fundamentais no ministério de acompanhante. A primeira sensibilidade ou atenção é à pessoa. Escreve o Papa:

Trata-se de escutar o outro, que se nos dá com as suas palavras. O sinal desta escuta é o tempo que dedico ao outro. Não é questão de quantidade, mas de que o outro sinta que o meu tempo é dele: todo o tempo que precisar para me manifestar o que quer. Deve sentir que o escuto incondicionalmente, sem me ofender, escandalizar, aborrecer nem cansar [...] Esta escuta atenta e desinteressada mostra o valor que tem para nós a outra pessoa, independentemente das suas ideias e opções de vida (Francisco, 2019, n. 292).

Não se pode acompanhar as pessoas em seus processos sem essa escuta respeitosa em que suspendo meus juízos morais. Assim o fez Jesus que pacientemente escutou os discípulos que estavam indo na direção contrária no episódio de Emaús, mas Jesus deu o tempo necessário para que eles pudessem aquecer o coração e discernir o caminho a ser trilhado.

A segunda sensibilidade ou atenção é no discernir. Para o Papa argentino, é importante descobrir o que é a graça e o que é tentação. “Com efeito, às vezes as coisas que cruzam a nossa imaginação não passam de tentações que nos afastam do nosso verdadeiro caminho. Aqui preciso de me interrogar: O que é que, exatamente, me está a dizer esta pessoa?” (Francisco, 2019, n. 293).

Já a terceira sensibilidade ou atenção consiste em escutar os impulsos. Do que se trata essa sensibilidade? o acompanhante deve ser capaz de uma escuta do que o outro experimenta. “Mais além do que sente e pensa no presente e do que fez no passado, a atenção orienta-se para o que quereria ser. Às vezes, isto requer que a pessoa não olhe tanto para o que gosta, os seus desejos superficiais, mas para o que mais agrada ao Senhor” (Francisco, 2019, n. 294). Para Cencini (2022), é fundamental a questão da sensibilidade, pois cada sensibilidade corresponde a um discernimento: “Não pode haver nenhum discernimento

que não toque a sensibilidade do indivíduo que não implique sua sensibilidade singular. É fundamental reconhecer e identificar aquela sensibilidade exata que deve gerir o discernimento” (Cencini, 2022, p. 24).

Para o Papa Francisco, o acompanhante é um servo humilde, como a Virgem Maria, ele mesmo para exercer tal ministério necessita fazer o processo de ser acompanhado, de ter dado passos na sua vida de oração e, por fim, discernido a sua experiência com Deus. “Para acompanhar os outros neste caminho, primeiro, precisas de ter o hábito de o percorreres tu próprio. Maria fê-lo, enfrentando as suas questões e as suas próprias dificuldades, quando era ainda muito jovem” (Francisco, 2019, n. 297). A experiência de sermos acompanhados é uma condição muito favorável para oferecer a outros irmãos um bom acompanhamento, no entanto Uriarte destaca que o acompanhamento deve durar a vida toda, sobretudo, para aqueles que estão desempenhando essa tarefa na comunidade: “Existe uma forma de acompanhar que consiste no seguimento do acompanhado e tem como conteúdo central o confronto e a contraposição. Reviver nossa condição de acompanhado nos faz além disso, melhores acompanhantes” (Uriarte, 2013, p. 99).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dissertar sobre a importância que o Acompanhamento Espiritual possui no Magistério pontifício do Papa Francisco não é tarefa simples. Este artigo tentou recolher alguns de seus pensamentos expressos em três Exortações Apostólicas pós-sinodais. O recorte poderia ser um pouco maior incluindo suas catequeses e diálogos com o clero. No entanto, como afirma o próprio Papa: “o tempo é superior ao espaço”. O tempo demandado a essa breve pesquisa foi insuficiente para um maior enriquecimento do tema tratado.

Ao longo da análise dos referidos textos chegamos à conclusão do papel central do acompanhamento tão necessário seja na evangelização, no aprofundamento da vocação cristã à santidade ou na descoberta do caminho vocacional. Três pontos merecem destaque:

Primeiro, o acompanhamento como vimos, é um serviço fundamental do qual toda pessoa humana pode experimentar a “Alegria do Evangelho”. Se em todas as etapas da história a humanidade se serviu desse instrumental para aprofundar o seu relacionamento com Deus, ainda mais nesse tempo e lugar em que vivemos, onde as pessoas se sentem cada vez mais desorientadas, inseguras e precisam urgentemente de dar um sentido autêntico às suas buscas.

Outro ponto bastante destacado nos textos é o papel da formação e o perfil daqueles que se preparam para ser acompanhadores. Formação essa que

é integral, não apenas teórica. Uma formação que prime por uma experiência cristã firme e sólida.

Por fim, o discernimento como um instrumento de compromisso forte para seguir melhor o Senhor. Se faz urgente discernir “por que custa-nos reconhecer a verdade do nosso próprio desejo, reconhecer nossos equívocos, fracassos e pecados” (Uriarte, 2013 p. 96) logo, um confronto com outra pessoa, sensata, próxima respeitosa para nos acompanhar e nos ajudar a sermos protagonistas é um precioso instrumento.

REFERÊNCIAS

- BARRY, William; CONNOLLY, William. **A prática da direção espiritual**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990.
- CENCINI, Amadeo. **Os passos do discernimento**. São Paulo: Paulinas, 2022.
- FRANCISCO, Papa. **Christus vivit**: o jovem, a fé e o discernimento vocacional. São Paulo: Edições Paulinas, 2019.
- FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**: Alegria do Evangelho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FRANCISCO, Papa. **Gaudete et Exsultate**. Alegrai-vos e exultai: Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Edições CNBB, 2018.
- MORO, Ulpiano Vazquez. A nova imagem do orientador espiritual e sua função. **Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana**, n. 65, p. 23-40, set. 2006.
- MORO, Ulpiano Vazquez. **Pequenos avisos sobre orientação espiritual**. Itaici (São Paulo), São Paulo, v. 18, p. 55-59, 1994.
- URIARTE, Juan Maria. **A missão do presbítero**: servir como pastor, chaves da espiritualidade sacerdotal. Petrópolis: Vozes, 2013.

Recebido em: 04/12/2024

Aprovado em: 12/12/2024

RESENHA

HALÍK, Tomás. O entardecer do cristianismo: a coragem de mudar.
Trad. de Karen Clavery Macedo.
Petrópolis: Vozes, 2023, 336f.

Carlos Fernando Silva Brito¹

A obra *O entardecer do cristianismo*, publicada originalmente em italiano em 2022, e traduzida para o português em 2023, é mais um esforço teológico do padre Thomás Halík para dialogar com o nosso tempo e inquirir a Igreja sobre a sua capacidade de responder aos desafios do presente. Halík nasceu em Praga, em 1948, formou-se em Ciências Sociais e Humanas em 1972 na Universidade Charles (Praga), e depois estudou clandestinamente teologia e foi ordenado padre (secretamente), no ano de 1978, na Alemanha do Leste. É membro da Academia Europeia da Ciência e da Arte e foi consultor do Conselho Pontifício para Diálogo com os Não-Crentes (1990). Autor de diversos livros sobre espiritualidade, filosofia da religião e teologia, recebeu em 2010 o Prêmio Romano Guardini de melhor livro teológico da Europa.

Nesta sua obra mais recente o autor desenvolve uma crítica propositiva à Igreja tendo como fio condutor a imagem que Carl Gustav Jung utiliza para entender as etapas do desenvolvimento humano. O entardecer corresponde à etapa da maturidade, quando os valores e a personalidade, após serem purificados pela crise do meio-dia, se consolidam. O autor quer destacar que essa etapa só pode ser bem vivida com boas doses de coragem, a coragem de reconhecer o fim das velhas estruturas e certezas em nome de uma fé mais madura. No decorrer dos 16 capítulos que compõem este ensaio, o autor desenvolve de maneira prática a abordagem teológica que ele chamou de *kairologia*, “uma hermenêutica teológica da experiência da fé na história, espe-

¹ Doutorando em Filosofia pela UFMG (Bolsista FAPEMA 2021-2025) com estágio de pesquisa internacional na École des Hautes Études Sciences Sociales – EHESS (Bolsista CAPES-PRINT 2023).

cialmente em momento de crise nas mudanças de paradigma social e cultural” (Halík, 2023, p. 38).

O texto é composto de ensaios escritos entre 2015 e 2021 visando a responder a três perguntas que somente ao final da obra são explicitadas: “qual a função do entardecer – o entardecer da vida humana individual, o entardecer da história humana, o entardecer do cristianismo, o entardecer da história da fé? O que deveria ter morrido naquela longa crise histórica das certezas, naquela crise do meio-dia, cujos vislumbres sentimos em muitas crises do nosso tempo? O que devemos amadurecer e qual deve ser o conteúdo dessa tarde?” (Halík, 2023, p. 312). O desenrolar progressivo dos capítulos contempla um movimento que parte da vida individual dos sujeitos, passando pela dimensão interpessoal de nossa existência, alcançando a dimensão da fé e mais precisamente da fé cristã e católica. Em face da dificuldade de condensar em poucas páginas os inúmeros *insights* que o texto oferece para aqueles que desejam pensar a atualidade da mensagem cristã, faremos a exposição apenas daquilo que consideramos como sendo os fios condutores que perpassam pela obra em questão.

Halík parte da constatação da crise em que vivemos atualmente e da atitude que este tempo requer como resposta. Afirma o autor que “os cristãos estão divididos – hoje as diferenças não são principalmente entre as igrejas, mas dentro delas” (Halík, 2023, p. 13), e é esse o pano de fundo de seu exercício teológico, a busca por uma Igreja capaz de ser sinal de unidade. Para tanto, é preciso que o cristianismo transcenda a si mesmo (Cf. Halík, 2023, p. 18) e as estruturas que antes o identificavam, é preciso retomar a convicção de que “a fé cristã não é principalmente um culto de adoração à pessoa de Jesus, mas é o *caminho de seguimento de Cristo*” (Halík, 2023, p. 16, grifos do autor).

Em face da necessidade de repensar o conceito de fé, o autor mobiliza a clássica distinção teológica *fides qua* e *fides quae*, tencionando destacar que a fé, em seu sentido existencial, “não é um mero fideísmo emocional, um vago sentimento piedoso” (Halík, 2023, p. 19), e que por isso mesmo podemos falar da fé dos incrédulos, ou seja, do estilo de vida autenticamente cristão que é levado por aqueles que não são cristãos, pois “como alguém cumpre a tarefa de ser humano diz muito sobre o tipo de pessoa que é e o tipo de fé que inspira e informa sua própria vida” (Halík, 2023, p. 20).

A fé, é, para Halík, o nosso modo de responder ao Deus que se comunica com cada um de nós, e fazemos isso através da fé como elemento existência/ atitudinal (*fides qua*) e enquanto conteúdo de nossa crença (*fides quae*). Em síntese, “*Fides quae*, ‘convicção’, dá a fé, no sentido de *fides qua*, as palavras, a possibilidade de autoexpressão verbal e intelectual e de comunicação com os outros” (Halík, 2023, p. 26). Essa distinção é importante, pois é ela que nos permite

perceber que há um limite em determinado componente de nossa fé, mas que isso não significa limitar a própria fé em si. A imagem de Deus que articulamos em conteúdo (*fides quae*), é limitada por nossa linguagem e cultura (Cf. Halík, 2023, p. 28), e, para vivermos a coragem que requer o entardecer do cristianismo, precisamos abraçar essa limitação como algo inerente ao nosso modo de crer.

Esse movimento conceitual culmina na afirmação de Halík de que “[...] toda nossa teologia, os catecismos e os manuais de teologia dogmática são apenas uma pequena concha quando comparados à plenitude do mistério de Deus. Usemos com gratidão todos os instrumentos de conhecimento que nos foram dados; mas não deixemos de nos maravilhar com a imensidão e a profundidade daquilo que os transcende infinitamente” (Halík, 2023, p. 30). Este é um convite do autor para que percebamos que nenhuma teologia é capaz de sondar e expressar a inteireza do mistério divino e, portanto, nenhuma linguagem teológica pode se pretender tão perfeita a ponto de desprezar o diálogo com outras correntes de pensamento.

Na metáfora do dia, o entardecer é fase da consolidação da maturidade, e isso significa também que determinadas convicções e elementos da personalidade devem ser abandonados. Do ponto de vida da fé cristã, isso demanda entender a tradição como “uma corrente viva de transmissão criativa e testemunho” (Halík, 2023, p. 30). A fé que surge dessa tradição não é estática, mas “um fenômeno dinâmico e mutável que não pode ser espremido nos limites de uma definição estreita” (Halík, 2023, p. 31). Essas são as convicções básicas que motivam a “fenomenologia da auto revelação divina” (Halík, 2023, p. 37), que é como este autor descreve seu fazer teológico.

Sobre sua maneira de fazer teologia, Halík afirma: “Chamo a abordagem teológica adotada neste livro de *kairologia*. Uso essa palavra para denotar uma *hermenêutica teológica da experiência da fé na história*, especialmente em momentos de crise nas mudanças de paradigma social e cultural” (Halík, 2023, p. 38, grifos do autor). Nessa perspectiva de teologia pública (cf. Halík, 2023, pg. 44) que o autor deseja desenvolver, a tarefa da Igreja é ser profeta que interpreta os sinais dos tempos com ferramentas da teologia e filosofia contemporânea, visando a superação da metafísica tradicional, que, para o autor, já não é mais capaz de compreender o tempo presente. Para ainda ser útil no serviço às pessoas, a nova teologia precisa ser contextual, ou seja, “deve refletir sobre a fé no contexto da cultura e da mudança histórica e, portanto, também no diálogo com as ciências que se ocupam do ser humano, da cultura, da sociedade e da história” (Halík, 2023, p. 40).

A ideia do autor é desenvolver uma reflexão sobre o “tipo de fé (não de religião) mais eficaz em ajudar a geração em ascensão a lidar com os desafios

apresentados pela nova era emergente, e que tipo de transformação a Igreja, a teologia e a espiritualidade devem sofrer para abraçar a crise atual como uma oportunidade de ser um apoio para as pessoas” (Halík, 2023, p. 56). Enfrentar a crise não significa oferecer uma resposta acabada ou mesmo produzir apologias, mas sim ser capaz de enxergar no meio da crise as oportunidades e os traços de uma fé mais madura que já se apresenta em meio aos destroços.

Tal como pode ocorrer com a vida individual, também à Igreja é passível de envelhecer de maneira inadequada. O “mau envelhecimento” para Halík significaria “perder o tempo da reforma, ou mesmo tentar voltar ao tempo anterior à crise do meio-dia” o que resultaria na produção de “uma forma de cristianismo estéril e repulsiva” (Halík, 2023, p. 63). Outra forma de envelhecer de maneira inadequada seria se a Igreja se prendesse às “[...] tentativas de resolver as crises atuais de maneira indiscriminada, por mera reforma externa das instituições da Igreja, sem mudanças mais profundas na teologia e na espiritualidade; isso só pode provocar caos e resultados superficiais” (Halík, 2023, p. 63).

Uma das virtudes do trabalho de Halík é a sua consciência da dimensão paradoxal que acompanha a sociedade hodierna e, conseqüentemente, a fé no mundo moderno. Em face do paradoxal, se quisermos compreender a nossa realidade “[...] devemos descartar a adesão dogmática ao princípio de que ‘A’ não pode ser ‘não A’ ao mesmo tempo” (Halík, 2023, p. 70). Na linguagem da metáfora do dia, ele quer nos fazer perceber que “quando é meio-dia e primavera aqui, em outros lugares do planeta é manhã, noite e um outono sombrio. Em nossa sociedade globalmente interconectada, modos de vida pré-modernos, modernos, hipermodernos e pós-modernos coexistem e, por vezes, colidem de forma surpreendente” (Halík, 2023, p. 67).

Com a progressão da obra, ficará ainda mais enfática a recusa do autor por determinados modelos teológicos, pastorais e eclesiais. O principal adversário de uma Igreja que tenha a coragem de dialogar com o mundo de hoje é, para Halík o tradicionalismo², essa “[...] ‘desordem infantil’ temporária ou um disfarce para pessoas psicologicamente desequilibradas que criarão sérios problemas para as estruturas da Igreja” (Halík, 2023, p. 104). No âmago do tradicionalismo está o papel que atribuem ao sacerdote, o nível de idolatria que se desenvolve à figura do padre, e é exatamente por isso que o autor afirma que “lutar contra o clericalismo é um tipo saudável de iconoclastia” (Halík, 2023, p. 111).

Essa “desordem infantil” só pode desenvolver-se em ambientes que se pretendam isolados do mundo, visto que eles são marcados pela incapacidade

2 O autor utiliza os termos “clericalismo”, “fundamentalismo”, “integralismo”, “tradicionalismo” e “triumfalismo” como sinônimos de uma mesma manifestação do egocentrismo da Igreja, da sua fixação no que é superficial e externo, fruto dessa forma de cristianismo da manhã (na metáfora do dia), ou mais precisamente, a da saudade da manhã ou as várias tentativas de reconstruí-la ou imitá-la (Cf. Halík, 2023, p. 314).

de ler a realidade. Esses ambientes são definidos pelo autor como “[...] refúgios para pessoas que carecem da capacidade e coragem para viver e servir a Igreja atualmente e na sociedade contemporânea” (Halík, 2023, p. 110). É preciso combater essa visão do ministério baseada no triunfalismo, pois este é “[...] uma mistura de orgulho e cegueira, é uma doença da Igreja – Jesus o chamou de fermento dos fariseus, e o Papa Francisco o chamou de clericalismo” (Halík, 2023, p. 286).

O que é observado no plano eclesial da formação sacerdotal também aparece no plano teológico. Para Halík, a metafísica clássica, como foi percebido pelos grandes teólogos do século XX, é incapaz de “[...] compreender as implicações radicais das transformações históricas e culturais, e a necessidade de levar a sério a crise existente da percepção de Deus, essa escuridão do meio-dia e vale da sombra da morte do Deus metafísico dos filósofos” (Halík, 2023, p. 120-121). Uma teologia que queira compreender e ser útil ao mundo hodierno não pode abster-se de boas doses de coragem, e por isso o autor afirma que para muitas correntes tradicionalistas de teologia, como os neotomistas, “[...] faltou a coragem de Santo Tomás de Aquino, que inovou radicalmente a teologia de seu tempo com a ajuda das ideias do filósofo pagão Aristóteles, cujos ensinamentos foram proibidos pelas autoridades da Igreja da época” (Halík, 2023, p. 133).

Contudo, não se pode pensar que, por rejeitar o tradicionalismo, Tomás Halík abrace de maneira indiscriminada as ideias ditas “progressistas”. Para ele, o exercício da *kairologia* consiste justamente, através do reconhecimento dos sinais do tempo, em equilibrar as posições e sopesar as possibilidades de respostas. Se os esforços tradicionalistas “[...] de rejeitar os passos reformistas necessários do Concílio e retornar ao mundo pré-moderno causaram muitos danos à Igreja e estão terminando, nas palavras de um clássico, em farsa em vez de tragédia” (Halík, 2023, p. 145), é preciso também reconhecer que “[...] as muitas tentativas dos progressistas também confirmaram a validade do ditado de que, se você se casar com o espírito da época, logo ficará viúvo” (Halík, 2023, p. 145).

Em meio a essas constatações, a aposta do autor se volta para o tema da espiritualidade. O princípio básico da fé na Igreja é a sua afirmação de que “a Igreja é fundada sobre uma rocha, mas não deve ficar petrificada. O Espírito, como princípio de sua vida, como ‘circulação do sangue’ que une vários órgãos de seu corpo, é o que garante tanto a sua unidade quanto a sua constante renovação” (Halík, 2023, p. 116). Para Halík, é retomando o papel do Espírito na reforma da Igreja que daremos conta de que esta “[...] deve ir além das mudanças nas estruturas institucionais, deve partir de fontes mais profundas de renovação teológica e espiritual” (Halík, 2023, p. 147). É um dos pontos nodais da obra deste autor a sua convicção pneumatológica de que “[...] a verdadeira renovação da

Igreja não será gerada nas escrivatinhas dos bispos, nem nos concílios ou nas conferências de especialistas; ao contrário, requer poderosos impulsos espirituais, profunda reflexão teológica e coragem para experimentar” (Halík, 2023, p. 105).

Para nosso autor, a crença na primazia do Espírito ao longo desse processo de renovação é fundamental. Uma das passagens onde reluz com maior brilho esse aspecto da fé de Halík é o seguinte: “questões sobre os limites da Igreja e a relação entre a Igreja visível e invisível têm sido objeto de debates teológicos durante séculos, e esses debates não podem ser simplesmente concluídos por uma única definição dogmática; o Espírito de Deus guia a Igreja por meio da história, transformando-a, trazendo-a incessantemente à plenitude da verdade e inspirando sua autorreflexão teológica, incluindo reflexões teológicas sobre suas transformações históricas. Essa ação do espírito na Igreja só terminará com a consumação de sua história no abraço de Deus; negá-lo e não o escutar provavelmente significaria blasfemar contra o Espírito Santo” (Halík, 2023, p. 213). Em outros termos, podemos dizer que para Halík aqueles que desejam uma concepção de Igreja e teologia estática cometem o impropério de tornarem-se “pneumatófagos”, para usarmos a expressão de Tertuliano à época das querelas trinitárias.

No plano da reflexão teológica, a renovação passa pela capacidade de dialogar com os mais recentes avanços das demais ciências. Nesse sentido, como caminho de diálogo, Halík entende que “são especialmente os pensadores da filosofia fenomenológica e hermenêutica continental e americana da religião e da teologia filosófica, especialmente em conexão com a chamada mudança teológica na fenomenologia francesa que tem oferecido novos horizontes e uma nova linguagem” (Halík, 2023, p. 121). Essa nova teologia não pode prescindir de uma reconciliação com a própria dúvida. Halík afirma que “a teologia, elaborada sob a forma de um sistema pretensamente coerente e fechado de silogismos, no qual não há vestígios do drama da busca pessoal de Deus ou da luta entre fé e dúvida, sempre me pareceu tão fria e inerte quanto um corpo morto sem alma” (Halík, 2023, p. 250).

A reconciliação entre fé e dúvida faz parte do testemunho pessoal de conversão de Halík. Ele narra sua história pessoal e como aprendeu a perceber “[...] a fé e a dúvida como duas irmãs que precisam uma da outra, que devem apoiar-se mutuamente para não caírem da ponte estreita no abismo do fundamentalismo e da intolerância – no qual a dúvida ajuda a fé – ou no abismo do ceticismo amargo, do cinismo ou do desespero – nesse caso, a fé como uma espécie de confiança básica nos ajuda” (Halík, 2023, p. 255). Nosso autor está convicto de que é a partir dos “[...] momentos em que nossa fé é pregada na cruz da dúvida,

quando desce aos infernos da dor e do abandono e algumas das suas formas desaparecem e são colocadas na sepultura” (Halík, 2023, p. 222-223), que emerge uma fé madura.

Do ponto de vista espiritual, “o principal desafio para o cristianismo eclesial hoje em dia é *como passar da religião para a espiritualidade*” (Halík, 2023, p. 232, grifos do autor). O autor entende que a espiritualidade, enquanto fé viva, “[...] precede a reflexão intelectual (o aspecto doutrinário) e as expressões institucionais da fé; as transcende e por vezes as revive e as transforma em momentos de crise” (Halík, 2023, p. 239). Ao longo da história do cristianismo, os impulsos que animaram o pensamento teológico e levaram às reformas da Igreja na maioria das vezes emanaram de centros de espiritualidade. Em face disso, o autor propõe a criação de ministérios de acompanhamento espiritual, novas formas de organização da realidade paroquial com vistas ao cultivo da reta espiritualidade cristã e o fomento dos centros que desenvolvem espiritualidade ecumênica, a exemplo da Comunidade de Taizé.

No plano da vida eclesial/pastoral, Halík enfatiza quatro conceitos teológicos que, para ele, podem e devem ser construídos, aprofundados teologicamente e colocados em prática de maneira gradual. Os conceitos são: i) a concepção da Igreja como povo de Deus que caminha ao longo da história; ii) a concepção da Igreja como escola de sabedoria cristã; iii) o conceito de Igreja como hospital de campanha; iv) a ideia da Igreja como lugar de encontro e conversa, um ministério de acompanhamento e reconciliação (Cf. Halík, 2023, p. 281). Ao longo de seu livro, esses conceitos aparecem repetidas vezes, mesmo que não seja seu objetivo dar-lhes o desenvolvimento teológico que ele julga ser necessário.

O convite à coragem que o autor desenvolve no plano teológico, espiritual e eclesial/pastoral é marcado pela convicção de que a Igreja goza de uma corresponsabilidade pelo mundo. Para ele, “se a Igreja não aceitasse sua corresponsabilidade pelo mundo e se esforçasse pelo cultivo da sociedade, mas se dedicasse apenas a ‘atividades explicitamente religiosas’, tornaria essas atividades inautênticas e estéreis” (Halík, 2023, p. 290).

O fundamento teológico filosófico disto é que “a *vita activa* e a *vita contemplativa* existem conjuntamente; para tomar emprestada a linguagem do dogma cristológico do Concílio de Calcedônia, elas pertencem uma à outra ‘sem confusão’ e ‘sem separação’ – separar uma da outra é danificar ambas” (Halík, 2023, p. 291). Tal como lhe ocorreu ao visitar um orfanato católico em Madras, Índia, onde reza a lenda que o apóstolo Tomé foi martirizado, os cristãos de hoje devem se dar conta de que “quem no nosso mundo ignora as feridas da miséria, do sofrimento e da dor de qualquer tipo, quem fecha os olhos para elas e se re-

cusa a tocá-las, não tem o direito de exclamar [como o fez Tomé]: ‘Meu Senhor e meu Deus’” (Halík, 2023, p. 199).

Por fim, uma última consideração que julgo relevante: o design gráfico da edição brasileira e o título do livro podem passar a impressão de que se trata de um texto eminentemente “negativo”, sobre a crise enquanto “trevas”. Contudo, Halík encerra sua obra lembrando que se é verdade que cotidianamente o conceito de entardecer sugere a proximidade da noite, da extinção e da morte, mas no conceito bíblico de tempo, um novo dia começa à noite, e por isso é importante ter coragem para que “não percamos o momento em que a primeira estrela aparece no céu da noite” (Halík, 2023, p. 324).

Neste nosso texto, obviamente, não pretendemos esgotar a riqueza do trabalho de Halík. Desejamos apenas que através da exposição das linhas mestras do seu trabalho fosse feito um convite para que novos leitores conheçam a obra que nos desafia a abraçar com coragem evangélica os desafios de nosso próprio tempo capazes de nos fazer amadurecer nosso cristianismo. Nietzsche definiu a coragem como força interior que conduz o indivíduo à superação de si. Nos parece bastante convincente a argumentação de Thomas Halík de que o terceiro milênio requer dos cristãos essa coragem de superar a si mesmo no nível social, eclesial e espiritual.

Recebido em: 10/09/2024

Aprovado em: 22/09/2024

ecos

REVISTA CIENTÍFICA DA
FACULDADE CATÓLICA DO MARANHÃO

ECOS@IESMA.EDU.BR

Rua do Rancho, nº 110, Centro, São Luís - MA