

ISSN 2318-4906

CRISTOLOGIA TRANSCENDENTAL

RELIGIÃO, HISTÓRIA E MEMÓRIA

EDUCAÇÃO E POLÍTICA

GNOSIOLOGIA AGOSTINIANA

MUNUS EPISCOPALIS

TEOLOGIA DA ICONOGRAFIA

colloquium



ANO II - - 2016



REVISTA CIENTÍFICA DO SEMINÁRIO MAIOR DOM JOSÉ ANDRÉ COIMBRA

COLLOQUIUM

Ano II, 2016

Versão Impressa

Patos de Minas – MG

2016

C714 Colloquium / Seminário Marior Dom José André Coimbra. - v.2, n.2
(2016)-. Patos de Minas, MG : Grafipres

Anual

ISSN 2318-4906

1. Conhecimento - Periódicos. 2. Filosofia - Periódicos. 3. Teologia - Periódicos. 4. Religião - Periódicos. I. Seminário Maior Dom José André Coimbra

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Traduções para o inglês: Prof. Dr. Pe. Wellington José Santana

Revisão metodológica: Prof.^a M. Sc. Nayara Franciele Lima

Revisão gramatical: Prof. Esp. Agenor Gonzaga dos Santos

Revisão final: Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes

Capa:

Arte: Pe. Cléber Faria Silva.

Pedidos:

Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16

CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG

Fone: +55-34-3822-7658

© *Todos os direitos reservados*

Editor responsável:

Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes

Conselho Editorial:

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFMCap

Prof. M. Sc. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva

Prof. M. Sc. Pe. Ezequiel Macedo Galvão

Prof. M. Sc. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Conselho Consultivo:

Prof. Dr. Pe. Wellington José Santana

Prof. M. Sc. Mons. José Magno do Nascimento

Prof. M. Sc. Pe. Edmar José da Silva

Prof. M. Sc. Pe. Danival Milagres Coelho

Prof. M. Sc. Pe. Antônio Carlos Paiva

Prof. M. Sc. Pe. Wagner José dos Santos

Prof. M. Sc. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira

Prof. M. Sc. Pe. Geraldo Magela de Almeida

Prof. M. Sc. Pe. Gualter Pereira da Silva

Prof. M. Sc. Francisco Sérgio Gomes

Prof. M. Sc. Alessandro Freitas do Amaral

Prof. M. Sc. Marcos A. Caixeta Rassi

Prof.^a M. Sc. Delza Ferreira Mendes

Prof.^a Esp. Déa Neto Fonseca

Prof. Esp. Quintino de Souza Martins

SUMÁRIO

- 06** Sumário
- 07** Apresentação
- 08** Carta do Editor
- 09** Abordagem de Cristologia transcendental como experiência de Deus na teologia de Karl Rahner (Edisley Batista da Silva)
- 29** Religião, história e memória: a atuação de alguns frades dominicanos na última ditadura no Brasil através da literatura de frei Betto (1960-1980) (Danyeley Nayara Santos Dias Francino Oliveira Silva)
- 54** A Educação no âmbito da visão política de Aristóteles (David Emerson Silva Rodrigues)
- 72** Gnosiologia agostiniana: o conhecimento da verdade (Luís Antônio de Sales)
- 102** O fundamento Cristo e a sucessão apostólica para uma compreensão do *munus episcopalis* (Antônio Alves de Sousa)
- 129** A beleza da encarnação na iconografia (Dorival Souza Barreto Júnior)

CARTA DO EDITOR¹

A “Colloquium” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas – MG), cuja finalidade é contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de filosofia, teologia e cultura religiosa. Nascida com a intenção de haver uma periodicidade anual, por falta de artigos aprovados pelos Conselhos Consultivo e Editorial, não foi possível cumprir essa meta. O primeiro número foi publicado em 2013 e, só agora, em 2016, conseguimos a publicação do número 2. No entanto, continuaremos lutando para que as edições sejam regulares, conforme a proposta inicial.

Em seu segundo número, serão apresentados artigos importantes e variados, como: Cristologia, Teologia da Iconografia, *Munus Episcopalis*, Ditadura, Educação e Gnosiologia.

No primeiro artigo, escrito pelo professor Edisley Batista da Silva, da Diocese de Porto Nacional, TO, é apresentada uma abordagem de Cristologia, segundo a visão transcendental proposta por Karl Rahner, na qual busca-se uma maior compreensão de Deus e de sua relação com os homens, partindo de um novo método de abordagem.

Danyele Nayara Santos Dias e Franscino Oliveira Silva fazem uma releitura da literatura de Frei Beto e descrevem a atuação de alguns frades Dominicanos durante a ditadura do Brasil. O artigo trabalha questões relativas à Memória, História e Religião.

O tema da Educação, no âmbito da visão política de Aristóteles, é desenvolvido por David Emerson Silva Rodrigues, orientado pelo Professor Mestre Francisco Sérgio Gomes. No mesmo artigo é ressaltada a importância do pensamento ético e político de

¹ Esta versão *online* está apresentada *ipsis littëris* à versão impressa da ano de lançamento

Aristóteles, além da relação do homem com a *polis*.

Um estudo sobre a gnosiologia Agostiniana é apresentado por Luís Antônio de Sales. O autor mostra como se processa o conhecimento para Santo Agostinho e expõe as condições e os fundamentos necessários para que o homem possa conhecer e atingir a Verdade.

O ministério Episcopal é analisado à luz das atuais reflexões apresentadas pelo Concílio Vaticano II, pela Conferência de Aparecida e pelo magistério do Papa Francisco. Depois de trabalhar sobre a sucessão Apostólica, querida pelo próprio Cristo, Antônio Alves de Souza desenvolve o tema do *Munus Episcopalis*, falando dos três ofícios pastorais do Bispo: ensinar, santificar e governar.

Dorival Souza Barreto Júnior nos brinda com um artigo sobre a teologia da iconografia. Apresentando uma análise dos ícones da Natividade, mostra a beleza da Encarnação, manifestada na arte.

ABORDAGEM DE CRISTOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO EXPERIÊNCIA DE DEUS NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

CHRISTOLOGY TRANSCENDENTAL APPROACH AS GOD'S EXPERIENCE IN KARL RAHNER THEOLOGY

Edisley Batista da Silva*

RESUMO

A cristologia é um tema recorrente no pensamento do teólogo alemão Karl Rahner. De maneira especial, sua abordagem do tema se dá em perspectiva transcendental, isto é, na tentativa de analisar, desde o início, as condições que possibilitam ao homem uma relação com Jesus Cristo a partir da revelação. Na linha do que ficou conhecido como tomismo transcendental, Rahner introduz, em teologia, uma abordagem transcendental. Não se trata, como o próprio autor evidencia, de uma nova teologia, mas sim de um novo método de abordagem dos conteúdos da teologia, salvaguardando sua perenidade. O objetivo é demonstrar como o método transcendental, em teologia, esforça-se por analisar as condições *a priori* do conhecimento teológico, mas, sobretudo, é uma tentativa de elucidar quais as condições existentes no homem que o possibilitam ter uma experiência radical de Deus. Outrossim, analisar as condições através das quais se manifestam ao sujeito religioso as verdades da fé na sua realidade existencial, ao mesmo

* Edisley Batista da Silva, sacerdote da diocese de Porto Nacional (TO). Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma (2014). Professor de Teologia Sistemática no Centro de Estudos Superiores *Mater Dei* (Seminário Interdiocesano do Tocantins). Professor de Filosofia no Colégio Sagrado Coração de Jesus, cidade de Porto Nacional (TO). E-mail: edisley.batista@hotmail.com.

tempo em que busca responder ao “como” e ao “por quê” este sujeito transcendentalmente orientado deve afrontá-las. Através do “método analítico-crítico”, tentamos demonstrar a veracidade e pertinência do argumento com o intuito de fundamentá-lo, partindo da interpretação do próprio teólogo alemão, que ainda hoje é fonte de profundas pesquisas na tentativa de uma maior compreensão de Deus e sua relação irrevogável com o homem.

Palavras-Chave: Karl Rahner. Cristologia. Teologia. Transcendental.

ABSTRACT

Christology is a recurring theme in the thinking of the German theologian Karl Rahner. In a special way, his approach to the subject occurs in transcendental perspective, that is, in order to analyze, from the beginning, the conditions that allow the man a relationship with Jesus Christ from the revelation. In line with what became known as transcendental Thomism, Rahner introduces, in theology, a transcendental approach. It is not, as the author himself shows, a new theology, but a new approach method of theology contents, safeguarding its continuity. The goal is to demonstrate how the transcendental method in theology, strives to analyze the a priori conditions of theological knowledge, but, above all, is an attempt to elucidate the conditions at the man who allow to have a radical experience of God. Also, examine the conditions through which manifest the religious subject the truths of faith in its existential reality, while seeking to answer the "how" and "why" this transcendently oriented subject must defy them. Through the "analytical-critical method", we try to demonstrate the truth and relevance of the argument in order to base it based on the interpretation of the very German theologian who today is a source of deep research in an attempt to a greater understanding of God and his irrevocable relationship with man.

Keywords: Karl Rahner. Christology. Theology. Transcendental.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo, que vem intitulado *Análise de cristologia transcendental como experiência de Deus na teologia de Karl Rahner*, pretende, antes de qualquer coisa, fazer uma abordagem da relevância das contribuições rahnerianas para a teologia católica e, neste caso, para a cristologia. O objetivo é fazer notar que Rahner constrói seu pensamento numa perspectiva profundamente diferente do pensamento teológico clássico. Ele afronta as questões teológicas e precisamente cristológicas, a partir do método “transcendental”. Como veremos, ancorado na filosofia transcendental de I. Kant, o teólogo alemão desenvolve seu pensamento com forte enfoque antropológico.

Para melhor compreensão do tema proposto, dividimos este artigo em cinco momentos: O primeiro exporá, brevemente, a origem kantiana do termo “transcendental”, o que possibilitou a sua adaptação no discurso teológico, com Karl Rahner. Em seguida, nos debruçaremos sobre o uso que Rahner faz deste termo na teologia, partindo de uma análise profundamente antropológica, verificando no sujeito (ser humano) as condições de possibilidade para o acolhimento da revelação divina. Dados esses pressupostos, veremos qual a definição que o nosso autor dá para a cristologia transcendental, bem como a sua possibilidade enquanto método para o conhecimento da pessoa de Jesus Cristo, levando em consideração o conceito rahneriano de “existencial sobrenatural”. Por fim, veremos que a cristologia transcendental, tal como quisera Rahner, é mais do que uma disciplina ou discurso acerca da pessoa de Jesus, ela se torna o “lugar da experiência de Deus” e, como tal, faz dessa experiência de Deus a “categoria fundamental da teologia contemporânea”.

O nosso método, como já se pode intuir, é o analítico-crítico, pois levaremos em consideração, sobretudo, os textos do próprio Rahner, sem abrir mão, evidentemente, de algumas contribuições

que julgamos necessárias para a interpretação correta dos textos do nosso autor, bem como do seu aprofundamento.

2 A ORIGEM DO TERMO “TRANSCENDENTAL”: A REVIRAVOLTA DO PENSAR EM KANT

O pensamento de K. Rahner é um confronto com o pensamento moderno e é, sobretudo a partir disso, que ele vai propor a sua teologia, considerando a importância da antropologia no pensamento teológico no século XX.

A valorização do sujeito como ponto de partida e referência para qualquer reflexão encontra seu auge na filosofia transcendental de I. Kant (1724-1804). Este propunha um afastamento de um ingênuo realismo cognitivo, que concebia o conhecimento humano segundo o esquema da teoria da imagem – *conversio ad phantasma* - (baseado em Tomás de Aquino), como se houvesse na mente humana uma espécie de representação da realidade. Kant vai além dessa demonstração tomasiana, adequando-a à relação de “transcendente” e “transcendental”.

Antes de adentrarmos na teologia transcendental de Karl Rahner, é oportuno verificar o que o filósofo de Königsberg pretendia ao adotar esses termos para a sua filosofia que, ainda que similares, são semanticamente distintos. Além do mais, Rahner “apropria-se” desses termos para elaborar o seu método de abordagem teológico e, conseqüentemente, da sua cristologia.

Segundo Kant (2010) o termo “transcendente” se refere ao que está além da própria consciência, e o termo “transcendental” se refere à capacidade do conhecimento ser legitimamente conhecido, compreende o conhecimento como faculdade cognitiva, ou seja, alude à investigação acerca das condições de possibilidades da forma do conhecimento e aborda as condições do conhecimento anterior a qualquer experiência. O que se pode conhecer no seu mais íntimo é o seu próprio “Eu”, não o “eu” do espelho, da psicologia e nem mesmo da religião, ou seja, o conhecimento conhece de modo verdadeiro, confiável e

independente da experiência somente o ato de conhecer, o que Karl Rahner chamará posteriormente de “experiência transcendental”.

Neste sentido, Kant (2010, p. 53) se refere à “transcendental” como “a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori”. Desse modo, para o filósofo alemão, transcendental não é algo que está além da experiência, mas algo que antecede à experiência.

Vê-se, portanto, que o termo transcendental assume uma importância nova na impostação das questões filosóficas, pois o conhecimento, a partir de então, implica não somente as características do objeto conhecido, mas também, e com muita relevância, as estruturas do sujeito cognoscente.

Como se nota, o conceito de “transcendental” em Kant tem uma dimensão profundamente horizontal, pois pretende estabelecer as estruturas universais do conhecimento dadas aprioristicamente, e isto, como veremos a seguir, constituirá a principal diferença entre esta abordagem e a teologia transcendental de K. Rahner, que considerará fundamentalmente a dimensão vertical como abertura ilimitada do homem na direção do Mistério Absoluto.

3 MÉTODO TRANSCENDENTAL E “VIRADA” ANTROPOLÓGICA: PROPOSTA TEOLÓGICA DE KARL RAHNER

A definição e o uso do termo “transcendental” em Karl Rahner, bem como a elaboração do seu método, requerem, em primeiro lugar, evidenciar a distância entre o nosso autor (Karl Rahner) e Kant no que se refere ao uso desse termo. Dessa forma temos que:

O ponto central da diferença entre Kant e Rahner consiste no fato que enquanto para Kant o transcendental se refere em sentido estrito às condições aprióricas e subjetivas da possibilidade do conhecimento, em si mesmas necessárias e universais [...], em Rahner, o transcendental implica uma referência ao ser e a Deus. Por meio do que a categoria fundamental de Kant é “conhecimento transcendental”, aquela de Rahner é “revelação transcendental” (SANNA, 1997, p. 43).

Em Rahner, é Deus que constitui o fundamento da verdade lógica e ontológica que, enquanto horizonte transcendental, é a possibilidade última do conhecer e do agir. Assim sendo, estabelece ao lado de uma dimensão horizontal também uma dimensão vertical, destacando a possibilidade de uma relação entre o Deus que se revela e o homem que é aberto a tal revelação, enquanto ouvinte desta.

A adesão ao método transcendental, na qual Rahner sofre uma profunda influência de J. Maréchal¹, constitui uma questão fundamental na tentativa de responder a uma pergunta que é de caráter eminentemente transcendental e que portanto, requer, como sugere NEUFELD (2005, p. 96), uma abordagem e aproximação também de caráter antropológico-transcendental, devendo fazer necessariamente uma referência ao homem e não ao cosmos na tentativa de respondê-la. Para Rahner em todo conhecimento, incluindo o teológico, qualquer pergunta sobre o objeto é, simultaneamente, uma pergunta sobre o sujeito cognoscente. Nesse caso, se trata de descobrir a correlação entre o objeto da religião (Deus) e o sujeito da religião, a partir de uma pergunta fundamental que somente o homem pode fazer, visto que ele é o único capaz de interrogar sobre si mesmo.

A passagem da filosofia transcendental à teologia transcendental não configura, no pensamento rahneriano, simplesmente um salto lógico entre duas disciplinas extrínsecas entre si, mas constitui uma recíproca complementaridade, já que ambas oferecem mecanismos para uma abordagem antropológica, ainda que desenvolvidas independentemente. De fato, é o próprio Rahner quem qualifica sua teologia como «teologia transcendental», afirmando, ao mesmo tempo, sua relevância, quando diz:

¹ J. Maréchal (1878-1944) foi o filósofo e teólogo que mais influenciou o pensamento de K. Rahner. Em sua principal obra «O ponto de partida da metafísica», ele procura estabelecer uma relação entre a metafísica tomista e o método transcendental de Kant, na tentativa de superar o próprio filósofo alemão. Maréchal entende a metafísica como a ciência humana do absoluto, e isto será de grande valia para a elaboração posterior feita por Rahner, pois ambos considerarão que ao homem só é possível ter uma concepção metafísica porque ele é, em sua própria estrutura, metafísico.

Podemos chamar de teologia transcendental aquela espécie de teologia sistemática que se serve de uma filosofia transcendental e que trate, mais explicitamente que no passado [...] das condições a priori existentes no sujeito que crê para o conhecimento das fundamentais verdades da fé, partindo de problemáticas autenticamente teológicas (RAHNER, 1962, p. 73).

E acrescenta: “o fundamento essencial de uma teologia transcendental é autenticamente teológico” (RAHNER, 1962, p. 73).

4 DEFINIÇÃO E POSSIBILIDADE DE UMA CRISTOLOGIA TRANSCENDENTAL

Muitos autores² concordam que a teologia de Rahner é de caráter explicitamente antropológico, pois o seu ponto de partida, bem como sua própria elaboração partem da realidade humana. Dentre eles, o teólogo suíço H. U. Von Balthasar (2006, p. 36) é igualmente do parecer que a teologia rahneriana é preponderantemente antropológica e a considera uma redução indevida da dimensão sobrenatural da fé teológica, o que geraria um prejuízo na relação Deus e homem. W. Kasper vê com suspeita essa perspectiva fundamental da teologia de Rahner, desenvolvida em chave antropológica:

Todavia esta impostação, tipicamente rahneriana, levanta com extrema clareza alguns interrogativos críticos. Dentre outros, se pergunta se, avançando em uma símile antropologia e cristologia desenvolvida em chave antropológica, não se reduz unilateralmente a um dado metafísico o cristianismo histórico e se, não se elimina, no plano da especulação filosófica, o escândalo da sua singularidade (KASPER, 2010, p. 63).

² Autores como A. Fabro, A. Schilson, H. Tlefenbacher, E.H. Friedmann; aqui não entraremos nos detalhes das suas especulações, mas segundo a proposta do autor Ignazio Sanna, no seu comentário sobre Rahner intitulado *Teologia come esperienza di Dio, la prospettiva cristologia di Karl Rahner*, estes autores, dentre outros, são do parecer que a teologia de Karl Rahner é eminentemente antropológica, seja como conteúdo, seja como ponto de partida, já que analisa o homem como aquele que tem em si mesmo as condições de ouvir uma revelação de Deus.

Ignazio Sanna (1997, p. 152), um de seus grandes comentadores, prefere referir-se à cristologia antropológica ao invés de transcendental, pois não há particulares motivos para mudar a impositação, visto que a abordagem rahneriana parte do princípio de que é o homem o grande destinatário da revelação divina, de maneira singular na encarnação do Verbo.

Contudo, o próprio Rahner (1984, p. 325) ao referir-se sobre sua cristologia, a denomina com o termo “transcendental”: “Eu penso de poder ulteriormente dizer que existe e deve existir alguma coisa como uma cristologia transcendental”. No pensamento do nosso autor, a cristologia transcendental não se torna apenas uma possibilidade, independentemente de como venha denominada, mas uma realidade e até mesmo uma necessidade para legitimação de uma experiência de Deus, em Jesus Cristo.

Sanna (1997, p. 196) afirma que “esta cristologia transcendental, em relação às outras cristologias, é aquela mais apta a clarificar a situação do homem que está em relação com Cristo de maneira irrefletida e não conceitualizada”.

Vale dizer, como definição, que a cristologia transcendental é a cristologia que busca um portador absoluto da salvação, capaz de expressar ainda hoje valor ao homem contemporâneo que o busca constantemente. Essa cristologia não pretende fundar a relação do homem com Deus, não pretende ser, em absoluto, uma especulação de uma possível relação existente entre o homem e Deus.

De fato, o próprio Rahner afirma que:

Uma cristologia transcendental, tal como parece se exigir de nós hoje e se interroga pelas possibilidades dadas a priori no homem para que ele compreenda o dogma de Cristo, somente emerge de fato e cronologicamente depois e por causa do encontro com Jesus como o Cristo (RAHNER, 1989, p. 244).

Não se trata, portanto, de estabelecer uma via alternativa para a experiência de Deus, mas, antes, trata-se de verificar no próprio homem as condições que lhe possibilitam estabelecer, mesmo atematicamente, uma relação com o portador absoluto da salvação. A cristologia transcendental surge somente, seja teórica ou cronologicamente, quando o homem já estabeleceu uma relação concreta e histórica com a pessoa de Jesus de Nazaré,

pois ela é *a priori* no seu método investigativo e não no seu conteúdo que é sempre *a posteriori*, pois se trata da relação do homem com Cristo. Essa cristologia de caráter transcendental parte das experiências radicais do ser humano enquanto ser histórico que, no conhecimento e na liberdade, transcende a si mesmo e se orienta para o mistério inabarcável que denominamos Deus.

Neste sentido, a cristologia transcendental não é aparato especulativo ou mera elucubração metafísica, mas mantém sua raiz precisamente no dado histórico da relação entre o homem e o salvador absoluto, Jesus Cristo.

Feita esta análise sobre a definição de «cristologia antropológica» ou «cristologia transcendental», parece-nos claro que se trata de uma questão terminológica, já que em ambos os casos a referência da reflexão é sempre o homem e suas condições de possibilidade para ouvir e acolher a revelação divina, em Jesus Cristo.

4.1 O “existencial e sobrenatural” dentro da perspectiva cristológico-transcendental

A análise da relação entre Deus e homem, através da cristologia, passa necessariamente pela consideração de um dos temas centrais da teologia de Karl Rahner: a sua doutrina do «existencial sobrenatural» e, em particular, como se dá a inserção deste conceito ao interior da cristologia.

Rahner elabora a sua doutrina do existencial sobrenatural na tentativa de resolver a problemática da relação existente entre «natureza e graça», que despontou na teologia já na escolástica, mas que ganhou fortes contornos na década de 1960 com o auge da assim dita *Nouvelle Théologie*, sobretudo com H. de Lubac e Yves Congar, que, dentre outros, teceram críticas à tendência escolástica de considerar a graça como uma «superestrutura» em relação à realidade humana. Rahner afirma:

Na doutrina usual da graça prevalece amplamente uma concepção ‘extrinsecista’, que entende a graça como uma sobre-estrutura imposta de fora a uma natureza por si indiferente a ela. Superar este extrinsecismo

parece ser uma verdadeira e genuína exigência da teologia (RAHNER, 1969, p. 52).

O pressuposto filosófico para a elaboração do existencial sobrenatural é a filosofia de Martin Heidegger, pois este faz uma reflexão sobre a “existencialidade” do homem na tentativa de desvelar a sua identidade e sua relação com o mundo. Para Heidegger (1998) essa “existencialidade” configura-se como o complexo de estruturas constitutivas da existência, sendo, desta forma, um existencial ontológico, ou melhor, o caráter ontológico da existência do *Dasein*, do ser-aí-do homem.

Em Rahner, esse existencial ontológico se torna «existencial sobrenatural», e é aplicado em teologia em base ao método antropológico-transcendental, pois seu ponto de referimento é a graça de Deus oferecida desde sempre ao homem, sendo uma determinação existencial do ser humano.

Nosso autor define o existencial sobrenatural da seguinte forma:

O existencial, como substantivo, é todo aquele que, como condição, possibilidade e limite permanente e interno, precede a livre realização da pessoa, seja porque venha dado por uma estrutura essencial do homem, seja porque precede histórica e contingentemente, como algo que afeta internamente a substância humana, embora não seja dedutível da essência. Posto que o sujeito livre em seus atos humanos dispõe sempre de si mesmo, a decisão livre está sempre referida - ao menos implicitamente - a este existencial. Assim, admitimos no homem um ‘existencial sobrenatural’, que consiste na permanente orientação para a visão beatífica. É verdade que a visão beatífica é para o homem realmente ‘sobrenatural’ e que, por conseguinte, não pode ser objeto de um apetite inato. Contudo, no homem histórico, incorporado à atual economia soteriológica, pode admitir-se uma qualidade que afeta a sua substância (o existencial sobrenatural), pela qual ‘tende’ verdadeiramente para o seu fim sobrenatural (RAHNER, 2000, p. 304).

Esse existencial configura-se como sobrenatural precisamente em virtude da graça ofertada da parte de Deus. Segundo o autor, esse existencial não deixa “de ser sobrenatural se, pelo menos na forma de oferta à liberdade do homem, é dado a todo ente dotado de ilimitada transcendência como realidade que supera essencialmente o ‘natural’” (RAHNER, 1989, p. 158-159).

O que se infere, então, é que a graça é um dom sobrenatural, mas que como dom divino é uma realidade sempre à disposição

de todo ser humano, constituindo o centro da existência humana, e é exatamente isso que caracteriza a essência transcendental da pessoa humana e sua possibilidade de experiência de Deus, desde sempre patenteada.

O existencial sobrenatural é assim uma constituição permanente de toda pessoa humana e não uma realidade da qual ele pode dispor em um dado momento a partir de determinado ato ou imposição exterior. É, ao contrário, uma determinação que forja e caracteriza *a priori* cada homem.

Em perspectiva cristológica, o existencial sobrenatural é a possibilidade de dizer que qualquer situação da existência humana pode se converter em lugar de encontro com Jesus Cristo, seja conhecido explicitamente ou não, numa experiência atemática de Deus, pois, como visto, a própria existência humana é marcada inevitavelmente pela graça de Deus que se manifesta ao ser humano na modalidade de oferta, puramente indevida, a ponto de fazer parte da sua constituição mais profunda, abrindo assim a possibilidade de uma relação profícua com Deus, no mistério da vida.

Esta realidade, da qual toda pessoa faz parte, explícita e justifica a vontade própria de Deus de salvar todas as pessoas em Jesus Cristo, mesmo quem não professa explicitamente a fé. Como afirma Caballero (2008, p. 224) “o existencial sobrenatural traduz o significado ontológico da vontade salvífica universal de Deus”.

Surge aqui o questionamento acerca do significado ontológico da vontade salvífica universal de Deus e o cristocentrismo professado pela nossa fé. Nessa perspectiva cristológica, o existencial sobrenatural, afirma Caballero (2008, p. 225) “adquire conteúdo quando significa a vontade salvífica de Deus, manifestada em Jesus Cristo, como um possível constitutivo ontológico do homem”.

Em Cristo, a partir dessa noção, fica explícita a vontade salvífica universal de Deus que se traduz em termos de uma oferta da Graça, que se encontra presente nas profundezas da existência na mais ordinária vida humana, que experimenta e vive sua radicalidade.

Estabelecer uma relação entre existencial sobrenatural e cristologia significa crer que a abertura ao Absoluto por parte do

homem não é simplesmente uma aproximação simbólica, mas que chega realmente à sua meta na doação que Deus mesmo faz de si ao homem na pessoa do Logos.

Rahner pretende também com a sua doutrina do «existencial sobrenatural» refletir sobre as duas vertentes da cristologia: ascendente e descendente. Segundo o que observou González (2004, p. 443), a primeira vertente pretende articular a intrínseca relação entre a natureza humana de Jesus e o Logos divino, sem cair com isso no adocionismo. O ponto de partida, portanto, é sempre a “automanifestação de Deus” ao mundo, que se torna tangível precisamente no Verbo feito carne. Fazer uma análise do existencial sobrenatural em perspectiva cristológica significa afirmar que é possível encontrar um suporte antropológico para o encontro do homem com Jesus Cristo em toda existência humana.

O existencial sobrenatural sintetiza o cume das experiências existenciais humanas como encontro com Cristo, embora essa abordagem possa dar a impressão de condicionar o caráter gratuito da encarnação. Na sua realidade mais radical ela representa, na verdade, um acesso à revelação de Deus no seu Verbo encarnado.

Vale lembrar ainda, para compreender esta relação entre o sujeito humano e Deus, que Rahner não considera o homem em um estado de natureza pura, embora parta de pressupostos filosóficos que indiquem essa consideração. Na verdade, Rahner parte da situação do homem elevado pela graça como destinatário da autocomunicação e da doação que Deus faz de si mesmo, o que justifica então o fato de que em seus escritos nosso teólogo prefira usar a expressão “sujeito/existência” espiritual à “natureza” espiritual (RAHNER, 1969, p. 58).

5 A CRISTOLOGIA TRANSCENDENTAL COMO LUGAR DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

Para captar a proposta rahneriana de uma cristologia transcendental e, a partir dela, de uma possível experiência de Deus em Jesus Cristo, é imprescindível uma análise da sua concepção teológica da história. Nosso pensador (RAHNER, 1989,

p. 190) teve uma importância fundamental na compreensão unitária da história, rompendo com uma visão até então vigente de uma justaposição entre história profana e história salvífica. Rompimento que conserva, porém, a nítida distinção entre esses dois momentos históricos.

A problemática que envolve esse passo da reflexão é a afirmação cristã de que o cristianismo pretende ser a revelação e a salvação para todos os homens de todos os tempos, trazendo à tona, evidentemente, a necessidade de uma conciliação entre a historicidade do cristianismo, consciente do seu limite temporal e sua pretensão de grandeza histórica, ou seja, sua pretensão de realidade ou de religião absoluta.

Para falar de uma dimensão histórica da revelação ou, em nosso caso, de uma experiência de Deus, partimos de um pressuposto de antropologia metafísica, segundo a qual, afirma Rahner (1989, p. 173), “o homem enquanto sujeito e pessoa de tal sorte é ser histórico que precisamente como sujeito de transcendência é que é histórico”, vale dizer, o homem não realiza sua transcendentalidade de maneira “a-histórica”, em uma subjetividade puramente interior, mas precisamente no seu confronto com a mundanidade, de tal forma que sua experiência só pode ser concebida se inserida na dinâmica da história como lugar onde o homem se descobre e se realiza e sua transcendentalidade, por conseguinte, o orienta para Deus.

Falar da possibilidade de uma experiência de Deus, a partir de Rahner, significa dizer que existe uma implícita conexão entre os enunciados dogmáticos e a experiência pessoal do homem, cujas raízes estão firmadas historicamente.

Para o teólogo alemão é fundamental essa correlação entre transcendentalidade e história, ou, como vem usado pelo autor, “dimensão categorial”, pois como afirma ainda o próprio Rahner (1967, p. 175), “o homem é histórico enquanto age livremente, e mais originalmente, na sua transcendência orientada a Deus [...] na sua relação com o absoluto”. Nessa perspectiva, a interação da pessoa com o mundo é tão profunda que aparenta ser um condicionamento devido à contingência humana e a sua finitude histórica.

Seguindo nosso autor, pode-se dizer que é vinculante a relação entre história da salvação e história universal do homem. A dinâmica da salvação, que ocorre através de uma experiência de Deus, está diretamente vinculada à história do ser humano e sua inserção no tempo, pois, situada historicamente, a pessoa que não se fecha para Deus em um último ato de sua vida e liberdade, mas se abre à mais radical experiência humana de vida, pessoal e coletiva, de cuja responsabilidade não pode esquivar-se, aí mesmo esta pessoa encontra a salvação.

A história é necessariamente o lugar de uma experiência de Deus no sentido de que é um sujeito determinado temporalmente que, graças à sua transcendentalidade, se abre ao mistério absoluto da sua vida; daí, não ser possível dissociar, no pensamento rahneriano, a dimensão espiritual do homem da sua dimensão histórica, e uma ruptura do gênero significaria uma contradição essencial da realidade humana, pois o estar na história por parte do homem coincide, segundo Rahner, com a sua abertura transcendental de existencial sobrenatural à revelação divina. Para dar razão ao fato de que a revelação de Deus tenha lugar na história, Rahner parte precisamente da perspectiva do homem, isto é, da perspectiva histórica na qual o indivíduo se insere como sujeito finito de uma abertura ilimitada. Esse tipo de pensamento está ancorado na “visão evolutiva do mundo” de Theillard de Chardin.

Assim sendo, é parte da história da salvação não somente uma palavra pronunciada sobre Deus e vinda dele, não somente os sinais sacramentais em sentido mais largo; dela fazem parte não só as instituições religiosas social e historicamente desenvolvidas, mas há de se considerar o fato mesmo dessa autocomunicação que supera e transcende esses aspectos que a simbolizam e que dela são expressões legítimas, mas que jamais a esgotarão, pois para Rahner (1989, p. 178), “onde quer que a história humana seja vivida e sofrida na liberdade, lá está sucedendo a história da salvação e não-salvação”, uma vez que a auto-oferta de Deus é destinada a todos os homens indistintamente.

Dados esses pressupostos, podemos dizer que a questão decisiva e última para o cristianismo é o fato de que a existência está referida aos acontecimentos históricos de um determinado

homem. Nele se revela a vontade de Deus, reconhecida em uma pessoa, a qual é confessada como Salvador Absoluto e que, segundo a fé cristã, se apresentou na história humana pelo processo da encarnação. Esta constatação nos permite afirmar que existe na teologia em geral, bem como na rahneriana, o que poderíamos denominar como cristocentrismo histórico, ou cristocentrismo da história.

O questionamento que irrompe a partir dessas reflexões é se é possível afirmar que a salvação ou experiência de Deus são históricas porque cristocêntricas ou, ainda, em que consiste afirmar o cristianismo como religião absoluta na história sem limitar a possibilidade de uma experiência de Deus que, evidentemente, ocorre fora do âmbito cristão.

É verdade que o Concílio Vaticano II, já com as contribuições de Rahner, considera possível, em linha de princípio, uma fé salvífica verdadeira e própria também em outras religiões não-cristãs e nos ateus. Mas ainda sim permanecem abertos alguns questionamentos, não contemplados pelos documentos conciliares: os acontecimentos ocorridos ao interno das religiões não cristãs não poderiam ser considerados também como atos salvíficos? As demais religiões são meramente construções religiosas que os homens edificaram somente sobre uma predisposição religiosa natural? E, ainda, é possível considerar as tradições religiosas não cristãs como uma parte autêntica da revelação?

5.1 “Experiência de Deus” como Categoria Fundamental para a Teologia Contemporânea

A experiência de Deus é o tema que permeia toda a teologia rahneriana e que, até aqui, tentamos resgatar como um valor fundamental para o pensar teológico contemporâneo.

Para Rahner, o grande perigo da teologia do seu tempo, e que perdura certamente em nosso contexto atual, é o aspecto predominantemente obscuro das proposições dogmáticas que não conseguem inserir o ser humano numa relação pessoal e efetiva com o mistério de Deus. Segundo ele, enquanto a teologia

(dogmática) “aparecer ao homem de hoje como uma complicadíssima coleção de proposições ordenadas arbitrariamente, este homem terá dificuldades para crer”, pois a motivação fundamental da fé não é e não pode ser nunca uma proposição dogmática, senão a experiência de fato ocorrida entre o sujeito e Deus. Dessa relação entre o ser humano e Deus surgem precisamente as experiências que o homem faz continuamente e inevitavelmente durante sua vida e que não satisfazem a sua busca de absoluto no confronto com a realidade existencial da sua vida concreta.

A experiência que o homem pode fazer de Deus é já possível em virtude da autocomunicação divina; o Deus do qual o sujeito histórico busca fazer experiência, é Ele mesmo quem doa ao mesmo tempo esta possibilidade, pois o homem por sua natureza está sempre aberto e disponível ao encontro com a Revelação divina. Esta autocomunicação de Deus na Revelação que desponta como horizonte ilimitado da possibilidade de uma experiência com o Salvador, do qual o homem é irrevogavelmente destinatário, não é prerrogativa somente para aqueles que foram batizados, mas se dá indistintamente a todos, graças à realidade existencial sobrenatural. O próprio Rahner afirma que

[...] este existencial não se torna merecido ou devido [...] pelo fato de estar dado a todos os homens como elemento permanente de sua existência concreta e pelo fato de estar previamente dado à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência (RAHNER, 1989, p. 244).

É justamente nesta dimensão de oferta universal que a graça de Deus apresenta todo seu caráter de radicalidade e concretude, porque não vem diminuída quando rompe as restrições, sejam elas doutrinárias ou legais, e se apresenta como modalidade de oferta a todos os homens de todos os tempos, concedendo, com isso, a possibilidade irrefutável de experimentar Deus.

É fundamental ter em mente a importância do conceito de «autocomunicação» ao falar da experiência de Deus como categoria da teologia, já que Rahner parece entendê-la não como meros enunciados de verdades, mas como um evento propriamente e que está profundamente inserida na realidade humana. De acordo com o nosso autor (RAHNER, 1989, p. 145),

“o termo ‘autocomunicação’ visa propriamente a significar que Deus se torna ele mesmo em sua realidade mais própria como um constitutivo interno do homem”.

Por meio desta autocomunicação, Deus se torna historicamente próximo ao ser humano, permanecendo para ele de qualquer forma, ainda um mistério. É neste evento que se estabelece a possibilidade real de um diálogo entre Deus e o homem, donde Deus mesmo comunica toda a generosidade do seu amor e da sua graça que envolvem o homem na sua abertura para o acolhimento daquilo que lhe é divinamente oferecido.

A experiência de Deus se torna, de fato, uma categoria fundamental porque é o «locus» de onde o teólogo deve extrair a sua reflexão, o material formal da teologia é a própria vida e realidades humanas, do contrário cairíamos sempre em uma especulação elevadamente abstrata que nada tem a ver com o homem contemporâneo, e que não responde aos seus anseios mais profundos. O homem de hoje se encontra em grande dificuldade para reconhecer na religião, constituída concretamente com suas inúmeras fórmulas doutrinárias, prescrições e ritos, o rosto amável de Deus, pois não raramente se esquece que existe uma precedência da fé em relação à reflexão teológica.

O perfil da teologia rahneriana que permanece como legado à teologia contemporânea é a sua dimensão mística. Esta não entendia no sentido tradicional, pois os escritos do nosso teólogo são assaz elevados, dado o contexto filosófico e teológico em que viveu, mas místico no sentido de que sempre partem da oração cristã, é por ela acompanhada e a ela conduz.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão conduzida neste artigo nos permitiu delinear os fundamentos da teologia transcendental de Karl Rahner, sobretudo no que tange à sua abordagem cristológica de caráter igualmente transcendental, fazendo brotar aquela coerência teórica que caracteriza o seu pensamento. Ela nos permitiu ainda aplicar esses mesmos fundamentos na tentativa de um desdobramento da cristologia rahneriana, de conciliar a elaboração teórica com a vida

concreta do sujeito religioso e historicamente situado, sempre aberto ao Mistério mais profundo para o qual está orientada a sua vida. Daqui, podemos inferir duas considerações relevantes.

A primeira diz respeito à necessidade sempre atual de refletir e aprofundar o aspecto transcendental da cristologia, pois, em última instância, o ser humano de alguma forma está permanentemente em relação e em busca de um Salvador Absoluto. Essa busca é resultado de sua própria constituição que vem caracterizada por sua abertura ilimitada ao mistério mais profundo e real da sua existência. Não se pode prescindir, neste sentido, do fato que a dimensão sobrenatural do homem, que encontra na história real e concreta a sua realização, o remete ao seu Salvador Absoluto, conhecido historicamente em Jesus de Nazaré.

Há de se levar em consideração também, nesta mesma ótica, que a cristologia transcendental ao refletir sobre as condições de possibilidade de um determinado sujeito estabelecer algum tipo de relação com o seu Salvador Absoluto, atenta-se, antes de tudo, que esse sujeito é dotado profundamente de uma dimensão espiritual e, é precisamente essa sua realidade espiritual que lhe possibilita ir além do ser em geral e se abrir a uma comunhão de vida com o Absoluto, que se torna não somente a condição de possibilidade da sua existência, mas o seu verdadeiro «indelével» fundamento. Para Rahner, de fato, o homem, em virtude da sua dimensão espiritual, não deve ser considerado um ser como outro qualquer, mas sim como o único capaz de estabelecer uma relação com Deus, capaz de ouvir a sua única Palavra pronunciada de maneira definitiva e acolhê-la conscientemente.

A segunda consideração que nos ocorre é a verificação de que a categoria de «experiência de Deus» é fundante para a teologia contemporânea. Embora pareça óbvio, por muito tempo a teologia tem estado estritamente reduzida a uma dimensão especulativa, sem levar em consideração o existencial humano.

Esse fator experiencial deve constituir o estatuto da teologia, por isso urge reconsiderar a sua dimensão mística, no sentido de que ela é elaborada sempre à luz da Palavra de Deus. Para Rahner, a dimensão fundamental que configura o ser humano como um cristão e, poderíamos dizer ainda, como pessoa que procura Deus, é exatamente a sua dimensão mística, ou seja, a capacidade de

estar constantemente, ou ainda, em categorias rahnerianas, existencialmente em relação com o Absoluto, fundamento de toda sua existência.

A relação com Jesus de Nazaré não se dá meramente em um nível intelectual, ela acontece no encontro em duas histórias, duas pessoas, duas personalidades, pois o Deus que se revela em Jesus Cristo encontra lugar justamente no coração de um outro sujeito que se abre para acolher positivamente essa autocomunicação divina, que não está restrita a uma condição ritual, mas já é dada em virtude do amor ilimitado de Deus, que se revela historicamente em Jesus de Nazaré, como condição de possibilidade de toda possível experiência de Deus.

REFERÊNCIAS

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. Cristologia. Milano: San Paolo, 2004.

HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1998.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KASPER, W. Gesù, il Cristo. Brescia: Quiriniana, 2010.

NEULFELD, Karl-Henz. Metodo trascendentale rahneriano: analisi e prospettive. In: SANNA.; (Org): L`eredità teologica di Karl Rahner. Roma: Lateran University Press, 2005.

RAHNER, K. Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. Escritos de teología. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

_____. Rapporto tra natura e grazia. In: Saggi di antropologia soprannaturale. Roma: Paoline, 1966.

_____. Uditori della parola. Torino: Borla, 1967.

_____. Bravi osservazioni sulla cristologia sistematica odierna. In: Nuovi Saggi IX. Roma: Paoline, 1984.

SANNA, I. Teologia come sperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner. Brescia: Quiriniana, 1997.

SARMIENTO CABELLERO, P. M. Cristología existencial. Claves para una lectura postmoderna de la cristología de Karl Rahner. Madrid: Claretianas, 2008.

RELIGIÃO, HISTÓRIA E MEMÓRIA: A ATUAÇÃO DE ALGUNS FRADES DOMINICANOS NA ÚLTIMA DITADURA NO BRASIL ATRAVÉS DA LITERATURA DE FREI BETTO (1960-1980)

RELIGION, HISTORY AND MEMORY: DOMINICAN FRIARS' PERFORMANCE IN THE LAST BRAZILIAN DICTATORSHIP BY FREI BETTO'S LITERATURE (1960-1980)

Danyele Nayara Santos Dias*
Francisco Oliveira Silva **

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar alguns elementos que apontam para a construção de uma memória sobre a atuação de alguns frades dominicanos na ditadura civil-militar do Brasil. Para tanto, utilizamos como fonte principal o livro *Batismo de Sangue*, de Frei Betto. O recorte temporal desta pesquisa vai da década de 1960 com a tomada de poder pelos militares, até a década de 1980, época em que *Batismo de Sangue* foi publicado. A metodologia que utilizamos para a realização do trabalho é pautada no estudo da memória. Através desses estudos foi possível perceber que Frei Betto reforça a denúncia aos militares

*Graduada em História pela Universidade Estadual de Montes Claros. Email: Danyelle.nayara@hotmail.com

**Doutor. Professor de História da Igreja no Seminário Maior da Arquidiocese de Montes Claros-MG. E-mail: francisco@ig.com.br

e torturadores não julgados em virtude da Lei da Anistia, e milita em favor da construção de uma memória que redima os religiosos “batizados em sangue pela ditadura”.

Palavras-Chave: Memória, Dominicanos, Frei Betto, Ditadura Civil- Militar.

ABSTRACT

This article aims to analyze some elements that indicate the construction of a memory about some Dominican friars' performance in civil-military dictatorship in Brazil. Therefore, we used as main source the book *Baptism of Blood* by Frei Betto. The research's time frame goes from 1960 with the takeover by militaries, to 1980, in which time *Baptism of Blood* was published. The methodology used to construct this study was consisted on issues related to memory. By these studies we realized that Frei Betto using his literature, reinforces the denunciation to the non-judged militaries and torturers by the law of Amnesty, and militates in favor of constructing a memory that redeem the religious “baptized in blood by the dictatorship”.

Key-words: Memory, Dominicans, FreiBetto, Civil-Military Dictatorship.

1. INTRODUÇÃO

No ano em que se completa o cinquentenário da ditadura civil-militar do Brasil³, uma ampla discussão sobre o tema tem sido

³O termo “ditadura civil-militar” tem sido defendido por historiadores renomados nestes estudos como Daniel Aarão Reis Filho e Denise Rollemberg que alegam a participação de setores da sociedade civil neste período tanto na implantação do regime, quanto, e mais importante, na criação de um consenso e consentimento. Para eles, a longa permanência da ditadura no Brasil foi garantida pela sociedade civil.

realizada em todo o país. Entrevistas com especialistas na área, documentários, publicações em jornais e revistas, lançamentos de livros, eventos como o “*Ciclo de Palestras 50 anos do Golpe de 1964*”, da Universidade Estadual de Montes Claros; o “*Seminário 1964-2014: um olhar crítico, para não esquecer*”, da UFMG, o curso “*1964: 50 anos depois*”, da UFRJ, dentre outros, fato é que no país inteiro dentro e fora da academia, é destacada a importância de se apresentar e debater mais uma vez sobre os eventos que permearam esse período sombrio da história do Brasil, e esses eventos, dentre outros aspectos, implicam também a atuação de grupos religiosos.

Voltando ao passado, de acordo com Rollemberg (2003), a partir da década de 1970, e, sobretudo ao longo dos anos de 1980, surgiram inúmeras memórias, biografias e autobiografias sobre a luta armada, escritas por ex-militantes ou por jornalistas contemporâneos. É nesse momento que o estudo do tema também desperta o interesse de historiadores e sociólogos, a princípio dos que haviam sido militantes, e, em seguida, de outros pesquisadores de uma geração posterior que não tinham uma relação direta com a experiência de uma ditadura civil-militar. Ela observa que “assim a luta armada tornou-se objeto de pesquisa” (ROLLEMBERG, 2003, p. 45).

A partir desse período e na década de 1990 é que documentos de organizações que pensaram e fizeram a luta armada, e inclusive de setores da Igreja, começaram a fazer com que essas memórias se tornassem acessíveis ao público.

Recentemente, em virtude da proximidade do cinquentenário do golpe de 1964, algumas memórias sobre personagens de que falaremos mais adiante, foram elaboradas e organizadas em livros de narrativa biográfica. Uma delas é contada no livro “*Um homem torturado: nos passos de Frei Tito de Alencar*”, biografia escrita por Leneide Duarte-Plon e Clarisse Meireles, cujo lançamento foi em abril de 2014.

Acerca do que sofrera o dominicano Frei Tito no período 1964, foi elaborado também um blog com direito a página em rede social, o *facebook*, cujo nome é “#FreiTitoVive”. Em entrevista concedida ao blog, a escritora Leneide Duarte-Plon afirmou algo que nos chamou a atenção. Sobre o lançamento do livro, ela ponderou que:

Precisamos lutar contra o “memoricídio”, conceito criado pelo filósofo Jacques Derrida que “consiste na eliminação de todo o patrimônio, seja ele tangível ou intangível, que simboliza resistência a partir do passado.”⁴

Para nós, é importante fazer essa discussão, pois no presente artigo, sob a análise e na perspectiva da resistência de alguns militantes de esquerda⁵, partiremos do lugar social de fala de quem resiste a esse “regime opressor”, percebendo que para eles a memória da sociedade tendeu a adquirir uma estrutura que opusesse binariamente, de um lado “as trevas da ditadura” e de outro, “as luzes da democracia” (CORDEIRO apud REIS, 2009. p. 20).

Desta maneira, nosso objeto de pesquisa é o autor Frei Betto, que utiliza sua literatura para contar sobre a memória da participação dos frades da ordem religiosa dos dominicanos, problematizando em sua escrita os embates entre catolicismo e política, bem como a possibilidade de uma ação política e revolucionária.

Utilizamos como fonte principal o livro *Batismo de Sangue*, de Frei Betto. Assim, no referente estudo, a História, a memória e a Literatura também andam juntas.

Acreditamos que a elaboração de uma memória dos dominicanos, na ditadura vivida e enfrentada por Frei Betto, é de grande valor documental para detectarmos a representação do que significava para este grupo religioso o ato de “militar” e atuar no campo político, bem como perceber sua ideologia socialista e religiosa, num momento de movimentos renovadores da Igreja Católica, através de sua literatura.

O interesse nesses frades está, sobretudo, no fato de serem os únicos ligados à Igreja Católica a terem uma aproximação tão direta com um movimento armado, resistindo ao golpe civil-militar

⁴Disponível em <<http://freititovive.wordpress.com/>>. Acesso em 20 de maio de 2014.

⁵Entende-se aqui a noção “esquerda” pela perspectiva de Norberto Bobbio, que define a questão da igualdade como critério analítico do posicionamento acerca da validade da distinção entre direita e esquerda, e onde a esquerda faz um juízo positivo do ideal da igualdade social, oposto à direita.

e com uma destacada militância e ousadia em romper com velhos paradigmas morais cristãos.

Desta forma, como se percebe, este trabalho utiliza-se da memória como principal aparato metodológico para análise da fonte. A intenção de nossa análise é identificar o que tem sido lembrado, recordado por um grupo que se identificou com certos valores espirituais e políticos e que militaram em sua defesa. Por isso, quisemos detectar, através de uma escrita individual, o que foi vivido por um grupo coletivo. Como aparato teórico para o estudo da memória, utilizamos prioritariamente os autores Michael Pollak e Jacques Le Goff.

Questionamo-nos: Como Frei Betto constrói a memória de sua própria participação e da participação de seus irmãos de ordem na resistência à ditadura? Quais eram suas intenções ao construir essa memória? E ainda: foi possível conciliar fé cristã com ação política revolucionária? Sustentados por essas indagações é que realizamos este estudo.

O recorte temporal desta pesquisa vai da década de 1960, na qual se consolida o regime militar, e os dominicanos começam a atuar com apoio logístico a grupos de esquerda; até a década de 1980, época em que *Batismo de Sangue* foi publicado, além de outras obras de Frei Betto que retratam a ditadura.

Além das questões relacionadas à Memória, História e Literatura, dialogamos também com a Nova História Política pelo fato de que em René Rémond, na obra *Por uma História Política* (2003), fica claro que, dentro das novas possibilidades de investigações do político, a atuação de grupos religiosos ganha destaque, se tornando indispensável para estudos neste mesmo campo.

Nesta lógica, concentramos nossa análise especificamente na atuação e resistência dos jovens religiosos da ordem dominicana (e também jovens universitários): Frei Betto, Frei Tito, Frei Fernando e Frei Ivo, destacados preferencialmente em *Batismo de Sangue*.

2. O ANTAGONISMO CATÓLICO NA DITADURA: ACENDENDO UMA VELA A DEUS E OUTRA AO DIABO.

A complexa relação que se estabelece entre Religião e Política ganha ênfase no livro organizado por Rémond (2003):

Hoje as forças religiosas são levadas à consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos (RÉMOND, et.al. 1996, p. 331).

Dessa forma, mesmo considerando política e religião como de naturezas diferentes, ainda assim seria preciso pesquisar as mediações que se estabeleceriam entre elas, relações de interdependência. De fato, como “corpos sociais”, as igrejas cristãs, além de ensinamentos espirituais, pregam uma moral individual e coletiva, proliferando julgamentos em relação à sociedade (RÉMOND, et al. 1996, p. 334).

Interessante também é a observação de Delgado e Passos. Para esses autores, o tecido histórico da década de 1960 convida-nos a um movimento no olhar que vislumbra a pluralidade do período: “O pensamento religioso não evolui sozinho no espaço simbólico. Ele interage com outras formas de pensamento e outras esferas de organização social, política e cultural” (DELGADO et. al. 2003. p. 102). Posto isso, é necessário, ainda, articular esse período com a conjuntura religiosa internacional. Os mesmos estudiosos observam que

Respirava-se política por todos os poros. O apelo popular do governo Jango, iniciado em meados de 1961 era muito forte; no entanto, as forças opositoras, também, estavam muito mobilizadas. Na verdade estavam em jogo dois projetos substancialmente diferentes para o Brasil. Duas vezes dissonantes (DELGADO et al. 2003. p. 103).

O que ocorre é que a Igreja Católica, setor historicamente dominante, não se apresenta de maneira homogênea frente ao golpe de 1964. Ela mostra um antagonismo no tocante ao seu posicionamento político. Segundo Ridenti, se é verdade que a alta hierarquia da Igreja Católica deu apoio ao golpe de 64, também é sabida a crescente resistência de religiosos e sua consequente ligação com as lutas das esquerdas brasileiras (RIDENTI, 1996).

De acordo com Matos, “o contato imediato e persistente com o sofrimento diário do povo, sobretudo do interior, deu margem a uma nova conscientização de setores da igreja” (MATOS, 2003. p. 134). Ele ainda afirma que a descoberta direta das bases do “Povo de Deus” fez com que se começasse a repensar a atuação da Igreja na sociedade brasileira. Assim, para esse autor, a realidade nacional passa a ser analisada por uma visão crítica que detecta a pobreza e exclusão estrutural, permitindo à igreja ler com novos olhos o Evangelho, para nele detectar valores até então pouco enfatizados.

De fato, a ditadura de 1964 provocou um grande colapso nas instituições políticas, nas aspirações sociais e nas “Reformas de Base” (aspas, por se tratar do conjunto das reformas propostas pelo Governo Jango). A Igreja Católica foi surpreendida por esses acontecimentos. Com efeito, antes do golpe, setores tradicionalistas haviam promovido em São Paulo, Belo Horizonte e no Rio de Janeiro manifestações populares de cunho anticomunista e “em nome da fé”: as “Marchas da Família com Deus pela Liberdade”⁶ contra os ditos “subversivos”. Para eles, os comunistas representavam o diabo e ser comunista, pode-se dizer, era o mesmo que ser ateuista.

Voltando a mencionar Delgado e Passos, destaca-se que setores da Igreja católica se encontravam, de um lado, apoiando grupos como estudantes articulados pela União Nacional dos Estudantes (UNE), movimentos populares, sindicatos, ligas camponesas, militares nacionalistas, frentes reformistas, socialistas e comunistas, constituindo-se, assim, o clero e os leigos dos movimentos católicos progressistas.

De outro lado, estavam os diversos setores da sociedade brasileira acompanhados de uma postura “modernizante” e conservadora. E neste grupo, encontravam-se os militares vinculados à Escola Superior de Guerra, proprietários rurais,

⁶Segundo Aline Presot, enquanto fenômeno social, as Marchas inserem-se em um momento em que diversificados setores da população saíram às ruas em repúdio ao governo nacionalista de João Goulart, que, segundo acreditavam, tinha aspirações comunizantes e caminhava para a destruição dos valores **religiosos** (grifo nosso), patrióticos e morais da sociedade.

setores do empresariado nacional, investidores internacionais, segmentos expressivos da classe média e, é claro, setores conservadores da Igreja Católica. Desta forma,

A igreja católica não é um bloco homogêneo. Nela estão presentes práticas diferentes e mesmo contraditórias. Existem diferentes comportamentos religiosos e políticos, influenciados pela forma como seus membros se ligam às classes sociais [...] O catolicismo oficial procura se afirmar como poder e, em várias situações, alia-se ao poder político para combater o liberalismo, o comunismo, e assegurar a ordem na nação brasileira (DELGADO et al. 2003, p. 98).

Voz importante da considerada ala progressista da igreja foi a de Dom Hélder Câmara, recém-empossado como arcebispo de Olinda-Recife. O constante confronto desse personagem com as posições dos militares e seu rompimento com a ditadura no Brasil foi um passo importante para dar mais liberdade à Igreja perante os conservadores da época.

Ademais, reforçamos que, no advento da ditadura, temos, de um lado, católicos que participam na organização da chamada “*Marcha da Família com Deus pela Liberdade*” e apoiam o golpe sob o temor de uma ameaça comunista e, de outro, cristãos adeptos à Teologia da Libertação⁷, doutrina que vigora desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência Episcopal Latino Americana em Medellín (1968), quando o cenário religioso começa a ser modificado em favor dos menos abastados da sociedade.

Sobre a Teologia da Libertação, o historiador Alessandro de Almeida, ao retratar a participação de setores da Igreja Católica contra os militares, alega:

Trata-se, isto sim, de um fenômeno que, no Brasil, começa a tomar corpo a partir dos anos de 1960, quando se verifica no interior do clero uma clara divisão que separa os conservadores, apoiadores do Estado e os setores dominantes da sociedade, os progressistas, alguns desses inclusive com inspirações teóricas e políticas extraídas do marxismo. Em 1968, com o desdobramento do Concílio Vaticano II, surgiu a Teologia da Libertação,

⁷ A Teologia da Libertação é uma doutrina apropriada para as realidades sociais, de ideologia esquerdista. Propaga uma participação mais ativa do cristão, que luta pela causa do próximo, desejando uma maior partilha e justiça social, e tornando-se um participante politicamente ativo na sociedade.

que proponha desmistificar o Deus punitivo procurando valorizar um Deus de amor, preocupado com as questões sociais⁸.

Por conseguinte, a Igreja propõe inovações teológicas a favor dos oprimidos pelo regime, de maneira que a perseguição política e a negação dos valores humanos sejam erradicadas, e utiliza o discurso religioso para legitimar os ideais pregados. De acordo com Silva, setores expressivos da Igreja Católica mostravam-se sensíveis às possibilidades de transformações sociais e na mesma época começaram a aparecer grupos ligados à esquerda (SILVA, 2001).

Pontuadas essas questões, frisamos que através da conexão entre história e literatura memorialística abordaremos alguns aspectos de como se deu a militância de um grupo católico que enfrentou o Estado nesse período em questão.

É justamente sobre esse grupo católico, os frades dominicanos batizados em sangue pela ditadura, que trataremos nos tópicos subsequentes.

3. A ORDEM DOS DOMINICANOS - ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE A IMPLANTAÇÃO NO BRASIL E ATUAÇÃO NA DITADURA CIVIL-MILITAR

Ser frade significa ser um religioso consagrado, que pertence a uma ordem religiosa mendicante e que vive normalmente em um convento. A palavra frade é proveniente do latim, *frater*, que significa irmão. Entre si e perante os outros, os frades se chamam de “frei”, uma abreviação da palavra frade.

Os frades dominicanos são membros de uma antiga Ordem Religiosa fundada no século XIII, por volta de 1216. Hoje, essa ordem religiosa conta com mais de seis mil membros, presentes em 101 nações do mundo inteiro. O nome mais próprio dos Dominicanos é “*Ordem dos Frades Pregadores*”. Foi o nome que o Papa Honório III, cujo pontificado foi de 1216 a 1227, deu ao

⁸ Ver em: ALMEIDA, Alessandro de. *Um voto pelo amor de Deus: Religiosidade Cristã e Política. Montes Claros (2000-2004)*. Uberlândia: UFU, 2006.

espanhol Domingo de Guszmán Garcés e seus companheiros. Nesse nome o Papa expressou, de forma bem clara, o que desde o começo se propuseram a fazer os discípulos de Domingos: viver e pregar o Evangelho.

O Espanhol Domingo de Guszmán Garcés, mais conhecido como *São Domingos* (1170- 1221), nasceu em Caleruega, na região de Castela e Leão, e foi o fundador dessa ordem. Reza a lenda que sua mãe, Dona Joana, quando grávida, sonhou certa vez que dava à luz um cachorro branco e preto que segurava na boca uma tocha, com a qual ia incendiando o mundo por onde passava. Preocupada, foi visitar o mosteiro de São Domingos de Silos, próximo a Caleruga, e pediu ao monge que fizesse a interpretação daquele sonho, no qual respondeu que seu filho seria um fervoroso pregador do Evangelho. Por isso, os escultores e pintores representam São Domingos de Gusmão acompanhado de um cão com uma tocha na boca, com uma significativa legenda: "*Domini canis*", isto é "*Cães do Senhor*".⁹

A proposta de Domingos era de uma ordem religiosa que vivesse na pobreza, formada por frades, portanto irmãos de ordem, que se dedicasse ao estudo e tivesse como missão evangelizar. Até o surgimento da Ordem dos Pregadores, anunciar a palavra em nome da Igreja era um privilégio dos bispos. Contudo, Gusmán e seus confrades receberam do papa a missão de pregar o Evangelho por toda a parte, sobretudo para os hereges e descrentes. Assim, seus integrantes começaram a fundar missões em países como Itália, Espanha e Portugal, a fim de cumprir o mandato de Jesus: "Ide por todo o mundo e a todos pregai o Evangelho"¹⁰. Dada a morte de Gusmán, treze anos depois foi canonizado como *São Domingos*, e a ordem dos pregadores passou a ser conhecida como Ordem dos Dominicanos.

No Brasil, implantada a partir de 1881, essa ordem religiosa tinha em seus pilares a pregação do evangelho e a preocupação com os pobres. No início de suas atividades, os dominicanos

⁹ Disponível em: < <http://biografiadossantos.wordpress.com/> > Acesso em 23 jun. 2013.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.dominicanos.org.br/index.php/dominicanos>> Acesso em: 23 jun. 2013.

brasileiros eram destinados a realizar trabalhos nas tribos indígenas. Já na segunda metade do século XX eles eram enviados à França para cursar Filosofia e Teologia, assim chegavam com ideias progressistas, de mudança social, vendo exemplos de ação conjunta de marxistas e cristãos e da resistência francesa. Com efeito, quando retornavam ao Brasil, já não se destinavam ao mundo indígena como os primeiros frades em fins do século XIX, mas sim ao mundo operário e movimento estudantil, tentando levar às lideranças os valores evangélicos.

Feijó, em sua dissertação de mestrado intitulada “*Memória e resistência à ditadura: uma análise do filme Batismo de Sangue*”, afirma que, no final dos anos 1950, sacerdotes dominicanos como o francês Padre Leuret, o belga José Comblin e os brasileiros frei Mateus Rocha e frei Carlos Josaphat, tornaram-se referência para os integrantes do movimento estudantil, sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais.

A partir de entrevista realizada com o historiador e ex-frade dominicano Magno José Vilela, ela aponta que a Ordem dos Dominicanos no Brasil costumava atrair a simpatia dos jovens devido à sua visão mais liberal e libertária da compreensão do significado de Jesus e do Evangelho. De fato, as próprias regras de funcionamento dos membros da ordem facilitavam o seu convívio social com a comunidade local.

A exemplo disso, a partir dos anos de 1960, os frades pregadores passaram a utilizar a batina somente dentro do convento e durante comemorações litúrgicas, ou seja, do convento para fora, frades e noviços usavam trajes civis. Devido a esses fatores, eles não ficavam indiferentes à realidade social e política de sua época, comportando-se como os jovens de sua idade. Nos anos 1960, a presença de frades da ordem dominicana na USP levou-os a participarem da política estudantil, e convivendo ali, participavam de discussões de igual para igual com os demais alunos (FEIJÓ, 2010).

Acerca disso, relata Frei Betto:

A moda consistia em dependurar a batina, usada apenas em ofícios religiosos, em trocar o seminário pela universidade e o convento por pequenas comunidades, residindo em apartamentos e viver do próprio trabalho. A maioria dos frades obtinha renda dando aulas. Frei Fernando

de Britto e Frei Maurício Caldas foram levados por Frei Benevenuto de Santa Cruz a trabalhar na Livraria Duas Cidades. Eu me empreguei como repórter na Folha da Tarde [...] (BETTO, 2006. p. 70, 71).

Certamente podemos afirmar que um fato que marcou profundamente a história dessa ordem religiosa no Brasil foi a participação direta de muitos de seus membros na resistência à ditadura civil-militar. Não obstante, essa atuação dos dominicanos no Brasil não se deu apenas em virtude do golpe de 1964. A partir dos anos 1950, os dominicanos começaram a fazer parte da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC). Alguns anos depois, essa última sofreria um “racha” e parte de seus integrantes criariam a Ação Popular (AP), de orientação marxista¹¹. Também outros de seus membros eram oriundos de grupos da Ação Católica¹², criados ao final da década de 1940.

Um exemplo do engajamento desses frades na vida política do país é o Professor do Estudantado de Teologia de Perdizes, frei Carlos Josaphat. Esse frade costumava fazer palestras em que pregava ideias como a união da Igreja e do povo como ferramentas essenciais para se promover a revolução no Brasil. Em 1963, ele lança um semanário cujo nome era *Brasil Urgente*, semanário que defendia temas como as Reformas de Base, a Revolução Cubana, as Ligas Camponesas, a pedagogia de Paulo Freire, a ala progressista da Igreja, as reivindicações do movimento estudantil, dentre outros (FEIJÓ, 2010).

Exemplares desse jornal poderiam ser encontrados em quase todos os estados do país e foi a partir desse momento que os

¹¹ Formada por jovens religiosos em 1962, a AP teve grande importância no período para o movimento estudantil, além de atuar em parceria com o movimento operário na criação e organização de uma oposição sindical.

¹² A Ação Católica no Brasil foi marcada por dois momentos distintos. O primeiro, com a chamada Ação Católica Geral (a partir da década de 1940), e o segundo momento, a Ação Católica Especializada (de 1950 a 1960). Através da Ação Católica Especializada e os seus grupos JAC (Juventude Agrária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica) e JOC (Juventude Operária Católica) percebemos o início de um novo modelo de pastoral com os jovens. Uma prática transformadora a partir da realidade; a descoberta da dimensão política da fé; o protagonismo dos jovens e a presença do Deus Libertador nas lutas do povo.

frades pregadores se tornaram assunto recorrente na mídia. O convento de Perdizes, situado em São Paulo, passou a ser alvo frequente de pichações, entre as quais denominavam os dominicanos como “padres comunistas”.

Logicamente toda essa repercussão não agradaria nem um pouco à ala conservadora da Igreja, e o jornal *Brasil Urgente* acabou por ser fechado. Como aponta Feijó, é com o fechamento do jornal, pouco antes do golpe civil-militar, que alguns dos frades dominicanos decidem participar da resistência ao governo militar, dando apoio ao movimento estudantil e a militantes de esquerda ameaçados de prisão. A partir daí, os conventos de São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte passaram a atrair ainda mais a presença de jovens e intelectuais, entre ameaçados de prisão que os procuravam para pedir abrigo, e outros que queriam adentrar à vida religiosa.

“Ao contrário dos estudantes de hoje, a nossa geração era muito politizada”, afirma Frei Oswaldo Rezende [...] “Não foi a Ordem dos Pregadores que nos tornou militantes. Nós escolhemos nos tornar dominicanos porque essa era uma instituição religiosa politicamente engajada”. Esse engajamento é confirmado por Magno José Vilela [...] Ou seja, mesmo vivendo em um convento religioso continuávamos ligados à realidade brasileira. O contrário teria sido impossível e impensável, por causa das opções e convicções que nos tinham levado à Ordem Dominicana (FEIJÓ, 2010, pág. 23).

Sobre esse aspecto, vale destacar que para Ridenti,

Se é verdade que boa parte das igrejas, sobretudo a maioria da alta hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana, deu apoio ao golpe de 64, também é sabida a crescente resistência, principalmente de amplos setores da Igreja Católica, à ditadura militar depois de 1964. Este fato nos fez destacar estatisticamente a ligação dos “religiosos” com as lutas das esquerdas brasileiras (RIDENTI 1993, p.152).

Por isso, ao retratar a Igreja Católica na ditadura, o autor acima citado enfoca que, na década de 1960, houve adesões de padres e outros religiosos à luta guerrilheira na América Latina (RIDENTI, 1993, p.152). E, com maior organicidade, estava o caso da ligação de religiosos com grupos de esquerda, no qual o envolvimento de

frades dominicanos com a ALN do baiano Carlos Marighella¹³, relatado em *Batismo de Sangue* (1982), se torna importante. “Eram frades da ordem dos dominicanos alguns dos mais engajados socialmente na segunda metade dos anos 60” (RIDENTI 1993, p.152).

Ainda segundo Ridenti, “O oposicionismo dos dominicanos estava inoculado em toda a ordem, mas parece que os mais engajados nas lutas sociais eram os jovens frades universitários, dentre os quais, frei Tito [...]” (RIDENTI, 1993, p. 152-153). Evocando Frei Betto, ele também ressalta que “os dominicanos eram vistos no meio estudantil como uma espécie de guarda chuva ao qual se recorre quando em hora de tempestade” (RIDENTI apud BETTO, 1993, pg. 153).

Esse é o caso do grupo formado pelo carioca Yves do Amaral Lesbaupin (frei Ivo), o cearense Tito de Alencar Lima (frei Tito) e os mineiros Carlos Alberto Libânio Christo (frei Betto), e Fernando de Britto (frei Fernando), que têm espaço privilegiado em nossa análise.

Não obstante, antes de falar detalhadamente sobre esses quatro frades e como a sua memória é construída na literatura de Frei Betto, faremos uma breve biografia sobre esse autor dominicano.

4. FREI BETTO: O AUTOR E A DITADURA

Carlos Alberto Libânio Christo, o Frei Betto, nasceu em Belo Horizonte em 1944. Filho de jornalista e de escritora culinária, desde cedo tomou gosto por escrever. Frei Betto, como é chamado, é escritor dominicano e participou da militância política junto com a ALN. Em 1965, entrou para o convento dos dominicanos, onde se tornou frade.

¹³ Carlos Marighella (Salvador, 5 de dezembro de 1911 – São Paulo, 4 de novembro de 1969) foi um político, guerrilheiro, e poeta brasileiro, um dos principais organizadores da resistência contra o regime militar a partir de 1964. Chegou a ser considerado o inimigo "número um" do regime militar. É fundador do grupo armado Ação Libertadora Nacional (ALN).

Estudou jornalismo, antropologia, filosofia e teologia. Seu pai foi advogado e juiz, um dos fundadores do Centro Acadêmico Afonso Pena, da faculdade de Direito da UFMG; vereador em Belo Horizonte, aos 22 anos; combatente da ditadura Vargas (cujo cárcere sofreu, enquanto seu irmão partia para o exílio); signatário do “Manifesto dos Mineiros” e um dos fundadores da UDN. Aposentado do serviço público em 1964, tornou-se um crítico acirrado do regime militar, através de suas crônicas¹⁴.

Como jornalista, Frei Betto atuou na *Revista Realidade* e no jornal *Folha da Tarde*, desafiando a censura do regime militar. Participou da vida política nos últimos 45 anos como líder estudantil, dirigente da Ação Católica, prisioneiro político de 1969 até 1973; agente pastoral, morou em favelas, percorreu o Brasil para organizar movimentos sociais, trabalhou com educação popular e, além de seus artigos semanais para jornais e revistas, escreveu 53 livros.

Frei Betto participou também ativamente da fundação do PT-*Partido dos Trabalhadores*. Amigo pessoal do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foi o principal responsável pela Mobilização Social do Programa *Fome Zero*. Entretanto, rompeu com o partido, pois, segundo ele, o PT o iludiu, uma vez que se aproximou da direita e não realizou as mudanças estruturais que estavam em suas bases.

Foi a partir de um livro publicado no período de abertura democrática, que ganhou renome nacional e internacional. Com o *Batismo de Sangue*, ganhou o Jabuti, principal prêmio literário do Brasil.

Segundo Le Goff, a memória foi progredindo através dos tempos. Inicia-se pelos atos de fala, nos quais se narravam acontecimentos. Como não era possível armazená-los, o homem descobre outras formas de retratar esses acontecimentos, como em desenhos em pedras, cantos, até chegar à escrita, às fotografias, aos vídeos, entre outros. Ainda neste contexto ele coloca algo que nos é fundamental:

¹⁴ Disponível em: <http://www2.uol.com.br/debate/1120/colunas/colunas_03.htm> Acesso em 23 jun. 2013.

Nas sociedades desenvolvidas, os novos arquivos (arquivos orais e audiovisuais) não escaparam à vigilância dos governantes, mesmo se podem controlar esta memória tão estreitamente como nos novos utensílios de produção dessa memória, nomeadamente a do rádio e a da televisão [...] Cabe, com efeito, aos profissionais científicos da memória, antropólogos, historiadores, jornalistas, sociólogos, fazer da luta pela democratização da memória social um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica (LE GOFF, 1990, p. 477).

À luz desses ensinamentos, acreditamos que Frei Betto cumpre seu papel de jornalista e, através das páginas de *Batismo de Sangue*, tenta construir uma memória que é individual e ao mesmo tempo coletiva sobre um grupo específico de cristãos revolucionários. Neste sentido, *Batismo de Sangue* apresenta relatos de uma época que ajudam a manter viva a memória da resistência à ditadura civil-militar.

Posto isso, sobre a memória atual em relação ao período militar e sobre os presos políticos e “atrocidades” cometidas, Frei Betto discute em uma entrevista ao site “Vox-cursinho da Poli” na edição número 03 de outubro de 2007. Ao ser questionado acerca da importância de se lembrar sobre o período militar e, sobretudo, de quem sofreu neste período e das famílias que merecem justiça, respondeu:

Quando se faz memória de tempos de atrocidades, evita-se que se repitam. O Brasil, sobretudo as novas gerações, têm o direito de conhecer a verdadeira história do período da ditadura militar (1964-1985) para que jamais ela retorne. É preciso que o governo abra os arquivos das Forças Armadas, como ocorreu no Chile, na Argentina e no Uruguai. É o que a arte brasileira tem feito, sobretudo através do cinema. É importante que, na universidade, se pesquise sobre aquele período, considerando que ainda estão vivos muitos sobreviventes da resistência ao regime militar. Procurei dar a minha contribuição com os livros *Cartas da prisão* (1971), *Das Catacumbas* (1969-1971), *O Dia de Ângelo* (1987) e *Batismo de Sangue* (14ª edição – 2006)¹⁵.

Nesta perspectiva, enfocaremos a seguir, de maneira mais detalhada, alguns aspectos do livro *Batismo de Sangue*. Os trechos que apresentamos tentam evidenciar uma possível discussão sobre a memória e como ela é trabalhada e construída

¹⁵Disponível em < <http://www.cursinhodapoli.org.br/htmls/vox/2007/outubro/3.htm>> Acesso: 11 jul. 2013.

historicamente nessa obra literária, de acordo com as intenções de Frei Betto, nosso objeto de estudo.

5. A MEMÓRIA DA ATUAÇÃO DE FRADES DOMINICANOS NA DITADURA: ANALISANDO ALGUNS ELEMENTOS DA OBRA LITERÁRIA *BATISMO DE SANGUE* (2006) DE FREI BETTO

A utilização das fontes literárias vem se configurando como um dos novos desafios propostos pela historiografia recente. Testemunhos históricos de caráter riquíssimo, as fontes literárias sugerem abordagens diversas sobre o passado, nos oferecendo pistas detalhadas acerca de determinado período histórico, independente do tipo literário. E, é claro, cabe ao intelectual analisar e identificar as pretensões de determinado autor sobre um período, para assim detectar também as intenções de determinados grupos sociais.

Nesse sentido, à luz de Pesavento, é necessário destacar que:

A Literatura permite o acesso à sintonia fina ou ao clima de uma época, ao modo pelo qual as pessoas pensavam o mundo, a si próprias, quais os valores que guiavam seus passos, quais os preconceitos, medos e sonhos [...] é a literatura que fornece os indícios para pensar como e por que as pessoas agiam desta e daquela forma (PESAVENTO, 2003, p. 82-83).

Elencadas essas questões que são de extrema importância, uma vez que analisamos uma fonte literária, pode-se voltar à obra de Frei Betto, aqui analisada. Destarte, consideramos necessário fazer uma breve apresentação dos frades destacados prioritariamente em *Batismo de Sangue*, todos envolvidos com a organização guerrilheira de Carlos Marighella.

Em específico sobre Frei Ivo, Frei Betto descreve:

Ivo eu conheci na JEC do Rio entre os anos de 1962-64 [...] Cabelos lisos caídos à testa, óculos maiores do que parecia convir à sua estatura média, nariz afilado, guardava de seus ascendentes franceses, por linha paterna a fina ironia [...] BETTO, 2006. p. 78- 79).

Sobre Frei Tito, ressaltaremos algumas características gerais, retratando a apresentação que Frei Betto faz do mesmo:

Em minhas viagens pelo nordeste, a serviço da JEC, conheci Tito, quando ele se transferiu de Fortaleza para Recife, a fim de assumir a direção nacional do movimento [...]. Baixo, forte, ombros largos, cabelos pretos anelados, tinha o rosto redondo e olhos miúdos [...]. Trazia da adolescência a espiritualidade cristã, acentuadamente mística, e a racionalidade política embasada na ciência [...] Gostava de música popular brasileira e aprendera a dedilhar o violão, seu companheiro nas horas de lazer [...] (BETTO, 2006. p. 79).

Sobre Frei Fernando ele salienta:

Aos frades dominicanos que seriam atingidos posteriormente pela repressão policial, devido ao envolvimento com Marighella, somavam-se ainda Fernando de Brito [...]. Fernando era padre e fora um dos primeiros militantes da JEC em Belo Horizonte a ingressar na Ordem de São Domingos. Pele tostada, cabelos precocemente prateados, optara pela prática pastoral quando ainda persistia, entre os dominicanos, a predominância da atividade intelectual. Possuía timbre de voz agradável de se ouvir, fumava três maços de cigarro por dia e devorava, na biblioteca do convento, tratados de teologia clássica (BETTO, 2006. p. 79-80).

Sobre a atuação desses frades, na tentativa de conciliar fé cristã e ação política revolucionária, diante de um período marcado pela repressão, é que Frei Betto trata em *Batismo de Sangue* (2006). Este livro é classificado na categoria de memórias, gênero literário que compreende, além de dados pessoais e biográficos, valiosos documentos históricos em que se registram fatos políticos e sociais, paisagens, costumes, tendências artísticas, dentre outros aspectos. Em específico no âmbito literário, dá-se o nome de memórias ao gênero pelo qual o autor, quase sempre em prosa, relata o que recorda, tanto de sua vida quanto dos acontecimentos marcantes do contexto em que ela transcorreu. As memórias têm como centro de interesse o próprio memorialista, e são, por isso, trabalho fronteiro com a autobiografia, o diário e as confissões.

O livro *Batismo de Sangue* foi analisado na esperança de identificar o que tem sido lembrado, recordado por um grupo que se identificou com certos valores espirituais e políticos e que militaram em sua defesa. Por isso, procurou-se detectar, através de uma escrita individual, o que foi vivido por um grupo coletivo, considerando que a memória humana apoia-se, fundamentalmente, no compartilhamento de interesses e lembranças em comum com outras pessoas.

Pollak é contundente ao afirmar que as memórias subterrâneas prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível; afloram em momentos de crise, com sobressaltos bruscos e exacerbados, querendo ganhar espaços de desvelamento no presente.

Neste sentido, consideramos que a elaboração e o lançamento de *Batismo de Sangue* surgem nesse momento de crise que Pollak salienta, na tentativa de ganhar espaço na sociedade em forma de denúncia ao regime ditatorial.

Assim, em *Batismo de Sangue*, de Frei Betto, no capítulo “*Sul, a travessia*”, o autor retrata um professor que, em 1967, teve permissão para adentrar no Convento de Perdizes a fim de “conhecer melhor a renovação da Igreja Católica”. Como afirma o autor, esse professor dizia-se marxista e fazia-se chamar pelo nome de “Menezes”. Os frades Betto e Oswaldo se encontraram com ele para conversar. Segundo Frei Betto, essa conversa girou em torno da história da Igreja, da importância do Concílio Vaticano II e da visão social e política dos cristãos. Ao despedir-se, nas palavras do autor, o professor Menezes:

Entregou-nos um embrulho em papel cor-de-rosa:

— São uns livrinhos que andei escrevendo — disse ele.

Vimos, depois, tratar-se de obras de Carlos Marighella — nome que, aos nossos ouvidos, não tinha, à época, qualquer ressonância especial [...] (BETTO, 2006, p. 65-66).

Segundo Frei Betto, após este primeiro contato dele e de seu colega de ordem com Carlos Marighella, um colega de faculdade havia oferecido a eles alguns textos políticos que ele havia elaborado. Assim, puderam saber sobre uma organização revolucionária denominada “Ala Marighella”, posteriormente chamada ALN (Betto, 2006, p. 66).

Como sabemos, a Ordem Dominicana no Brasil foi especialmente marcada por uma vivência de um cristianismo renovador, um catolicismo que ganha uma nova configuração a partir da primeira metade do século XX. Com o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado pelo papa João XXIII, entra no interior da Igreja Católica um movimento renovador que encontrou no Brasil

“a terra fértil arada pela atuação pioneira de dom Hélder Câmara”, fundador da CNBB e incentivador da Ação Católica. Segundo Frei Betto, esse era o caldo de cultura encontrado pelos dominicanos que, na segunda metade do século XX, se envolveram com a luta armada.

Como os jovens frades tinham inserção na universidade, é a presença deles na USP, principalmente, que os levou a participar da política estudantil. Dada essa aproximação, o apoio dos dominicanos à ALN de Marighella foi imprescindível, tanto para marcarem encontros com militantes, quanto para estabelecerem alguma comunicação com seus companheiros, o que frei Fernando sempre fazia por telefone, como também para abrigar presos políticos. Além disso, foram muito importantes para uma função na qual Frei Betto fora extremamente experiente: “o esquema da fronteira”. Recebendo essa responsabilidade do próprio Marighella, Frei Betto acompanharia, em Porto Alegre, a passagem de refugiados políticos que se destinariam ao Uruguai ou à Argentina, de onde muitos depois iriam à Europa.

Fato interessante é que a justificativa que Frei Betto dá a esse apoio incondicional da ordem dominicana ao maior expoente da esquerda política no Brasil, Marighella, representa uma Igreja que tradicionalmente se preocupa com as questões políticas. Frei Betto afirma: “Aceitei o encargo, ciente de que se adequava à tradição da igreja de auxílio a refugiados políticos” (BETTO, 2006, p. 92). Não é à toa que até hoje, em vários momentos em que é questionado sobre os religiosos que se envolvem na militância política, Frei Betto sempre afirma que todo cristão é originalmente seguidor de um preso político, Jesus Cristo.

Assim, podemos inferir que Frei Betto faz questão de reafirmar uma memória na qual os dominicanos só foram seduzidos à ação política revolucionária porque a Igreja os inclinava a isso, pois, de fato, eles eram, antes de tudo, religiosos. Dessa maneira, é interessante para Frei Betto, perpetuar uma memória dos dominicanos como um grupo que, originalmente religioso, ultrapassava a esfera da Igreja, para render auxílio a quem era o oprimido, neste caso, pelo regime militar.

Os acontecimentos que sucedem a essa aproximação dos frades com Marighella resultam na prisão dos dominicanos e na morte do guerrilheiro baiano.

De fato, a Ordem dominicana no Brasil passa a ser vigiada mais de perto. O trecho abaixo remete diretamente aos rumores que se passavam no Brasil, sobre a constante vigilância a esses frades.

Naquela ocasião, meu pai, Antônio Carlos Viera Christo, encontrou-se com o escritor Augusto de Lima Júnior, na Livraria Itatiaia, em Belo Horizonte. O velho historiador mineiro era ardoroso defensor do golpe militar de 1964, e muito amigo do general Lyra Tavares, então ministro do Exército. Lima Júnior chamou meu pai a um canto e sussurrou-lhe.

- Onde está o seu filho? Continua nos dominicanos?

Diante da confirmação, advertiu:

- Diga a ele para mudar de Ordem, passar para os salesianos, pois os dominicanos vão sofrer muito no Brasil (BETTO, 2006, p. 89).

Segundo Ridenti, mesmo não se envolvendo com ações armadas, o fato é que alguns dominicanos faziam parte do esquema de Marighella. Com efeito, Frei Betto não desconsidera essa afirmação, mas defende, de maneira geral, que os dominicanos foram surpreendidos pelo aparelho repressor que sabia do vínculo dos frades com a ANL e que, ao descobrirem, fizeram com que Marighella se encontrasse com os dominicanos, o que foi uma armadilha. Como destaca Frei Betto, o aparelho repressivo:

Sabia que auxiliávamos refugiados políticos. Sabia que alguns frades tinham contato com Carlos Marighella. Sabia que o convento das Perdizes não fechava as portas aos perseguidos e às suas famílias. Por isso, na madrugada de 3 para 4 de novembro, a equipe do delegado Fleury invadiu nosso convento [...] (BETTO, 2006, p. 250).

O que ocorre é que os dominicanos desde o golpe militar ficaram na mira dos militares, no entanto a polícia ainda não tinha motivos suficientes para levá-los à prisão. A partir de 1968, com o endurecimento do regime, os religiosos passaram a ser cada vez mais monitorados pelos órgãos de repressão, através de escutas telefônicas e de agentes que frequentavam as missas no mosteiro dos dominicanos para verificar o teor dos seus sermões. A ligação dos dominicanos foi descoberta por um agente do DOPS que se

infiltrou na ALN. O delegado Sérgio Paranhos Fleury que estava à frente das ações da OBAN prendeu os freis dominicanos Fernando e Ivo. Os dois frades foram levados ao Cenimar (Centro de Informações da Marinha), onde foram submetidos a interrogatórios, entre seções de choques elétricos e pau-de-arara.

Neste sentido, Frei Betto defende uma memória na qual Marighella foi morto exclusivamente pela ditadura, e os dominicanos foram presos e torturados por serem descobertos.

Em *Batismo de Sangue* é visível que a denúncia é algo essencial para Frei Betto. Em nome das experiências de um grupo coletivo, ele escancara a sua denúncia. Entendemos que isso não é algo fácil, pois a denúncia aos militares é parte constituinte da memória que Frei Betto deseja construir e implica sentimentos, dores, traumas e torturas. De fato, o sofrimento de Frei Tito é considerado o mais traumático, doloroso, pois o mesmo resulta no processo que levou ao seu suicídio.

Na cela eu não conseguia dormir. A dor crescia a cada momento. Sentia a cabeça dez vezes maior do que o corpo. Angustiava-me a possibilidade de os outros padres sofrerem o mesmo. Era preciso pôr um fim àquilo. Sentia que não iria aguentar mais o sofrimento prolongado. Só havia uma solução: matar-me (BETTO, 2006, p. 376).

Exilado na França (pois fora um dos prisioneiros libertados e mandados para fora do país em troca da libertação do embaixador Charles Burke Elbrick, sequestrado por membros de organizações de esquerda em 1969), Frei Tito passou a sofrer psicologicamente com as sequelas internas que a tortura lhe deixara. De fato, como afirma Frei Betto, “Sérgio Paranhos Fleury encontrava-se hospedado na alma de frei Tito de Alencar Lima” (BETTO, 2006, p. 401). Pode-se dizer que as duras palavras, que ele tinha ouvido na prisão, haviam se concretizado.

[...] No fim, fizeram-me passar pelo "corredor polonês". Avisaram que aquilo era a estreia do que iria ocorrer com os outros dominicanos. Quiseram me deixar dependurado toda a noite no "pau-de-arara". Mas o capitão Albernaz objetou: "não é preciso, vamos ficar com ele aqui mais dias. Se não falar, será quebrado por dentro, pois sabemos fazer as coisas sem deixar marcas visíveis". "Se sobreviver, jamais esquecerá o preço de sua valentia" (BETTO, 2006, p. 376).

À guisa de conclusão sobre este tópico, é importante fazer algumas reflexões. Se levarmos em consideração que o contexto atual em que vivemos ainda é marcado pela invisibilidade e esquecimento forçado em favor de alguns grupos, o depoimento de Frei Tito se constitui como algo primordial. Diante disso, o uso da memória é um ato político maior, de denúncia, de mostrar que atos como a tortura existiram, para que nunca mais aconteçam. Assim, acreditamos que Frei Betto age contra o silêncio, trazendo à tona dores explicitadas em descrições minuciosas, feitas por Tito, de sua própria tortura. Desta forma, sua história é uma das representações mais significativas do engajamento das esquerdas na luta contra a ditadura, engajamento que perpassou a atuação de setores da Igreja Católica em sua aliança com movimentos estudantis, operários e comunistas no século XX.

6. CONCLUSÃO

Pela análise da fonte nos foi possível compreender que, para Frei Betto, escrever sua memória e a memória de seu grupo, e, portanto, se debruçar sobre o passado e suas lembranças, possui um sentido primordial. Desta forma, *Batismo de Sangue* não se configura apenas como mais um livro de memórias que retrata o período da ditadura civil-militar do Brasil. O livro tem como significado um ato político maior. Significa impedir o “esquecimento” da história de sua vida, a de Frei Betto, e da vida do grupo religioso pelo qual ele viveu intensamente sua militância política, provando que era possível a fé cristã, a ação política e o compromisso social andarem juntos.

Entre religião, memória, história e literatura, este artigo buscou expor a tentativa de se recuperar a trajetória de um grupo que é específico, mas que expressa muito bem o sentido de construção da memória das esquerdas em torno da ditadura, bem como das batalhas da memória que são ainda disputadas em torno de sua participação na ditadura do Brasil, sobretudo na ocasião da morte de Marighella.

Para nós, a memória dos frades dominicanos, assim como a das esquerdas no geral, devem continuar a ser contadas, no sentido

de que, uma vez sempre lembradas, seja vontade unânime da sociedade que todo o sofrimento ocorrido nos porões da ditadura não se repita. Relembrar para nós se faz totalmente necessário, para que jamais se esqueça, e, conseqüentemente, para que nunca mais aconteça.

Assim, “para que jamais se esqueça e para que nunca mais aconteça”, Frei Betto reforça, através das páginas de *Batismo de Sangue*, a denúncia dos militares e torturadores não julgados em virtude da lei da Anistia, e milita em favor da construção de uma memória que redima os religiosos “batizados pelo sangue da ditadura”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alessandro de. **Um voto pelo amor de Deus:** religiosidade cristã e política. Montes Claros (2000-2004). Uberlândia: UFU, 2006.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue:** guerrilha e morte de Carlos Marighella. 14ª ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BOBBIO, Norberto. **Direita e Esquerda:** razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora, UNESP, 2001.

CORDEIRO, J. M. **Direitas em Movimento:** a Campanha da Mulher pela Democracia e a Ditadura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

FEIJÓ, S. C. Duarte. **Memória da resistência à ditadura** – uma análise do filme Batismo de Sangue. Dissertação de Mestrado em História Social, defendida na FFLCH/USP. São Paulo: digitado, 2010.

FERREIRA, Jorge, et. al. **O Brasil Republicano:** o tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 133-166, p.160-164.

LE GOFF, J. **História e Memória.** Campinas: Unicamp, 1996.

MATOS, H. C. José. **Nossa História:** 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003.

PESAVENTO, S. Jatahy. **História e História Cultural.** 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REMÓND, René, et.al. **Por uma História Política.** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2003.

RIDENTI, Marcelo. **O Fantasma da revolução brasileira.** Campinas: Ed. Unicampi, 1996.

SILVA, M. P. **Em busca do sonho. Juventude e Repressão em Franca: 1960-1970.** Montes Claros: Ed. UNIMONTES, 2001.

A EDUCAÇÃO NO ÂMBITO DA VISÃO POLÍTICA DE ARISTÓTELES

THE EDUCATION WITHIN THE ARISTOTELIAN POLITICAL VISION

David Emerson Silva Rodrigues*

RESUMO

Ao tratar da educação no âmbito da visão política aristotélica é essencial ressaltar a importância do pensamento ético e político de Aristóteles em seus tratados: “Ética a Nicômacos” e “A Política”. Trata-se de uma exposição, no presente trabalho, de uma forma abrangente, porém não aprofundada, dos pontos essenciais do pensamento aristotélico no que se refere à relação do homem com a *polis*. Essa relação é fundamental para a compreensão da estrutura política de Aristóteles, já que este filósofo captou como ninguém o sentido de cidadania da época clássica grega e, por sua vez, influenciou os modelos políticos e sociais ao longo da história ocidental até nossos dias.

Palavras-chave: Educação. Política. Aristóteles.

*Aluno do 3º ano do Curso de Filosofia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”. Este artigo é parte do trabalho monográfico realizado no curso de Filosofia sob orientação do professor Ms. Francisco Sérgio Gomes. Tel: (38) 92193766. desrodrigues.filo@gmail.com.

ABSTRACT

When treating about the role of education within the Aristotelian political vision, it is essential to emphasize the importance of ethical and political thought of Aristotle in his treatises: "Nicomachean Ethics" and "The Politics". This is an exposition of his work, in a comprehensive manner but not exhausted, of the essential points of Aristotelian thought in the man's relationship with the *polis*. This relationship is fundamental to understand the political structure of Aristotle, since this philosopher captured, as nobody did before, the sense of Greek citizenship of the classical period and, in turn, influenced the political and social models throughout Western history to this day.

Keywords: Education. Politics. Aristotle.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem a intenção, sem que haja a pretensão de esgotar a discussão sobre o assunto, de ressaltar a importância ética e política do pensamento de Aristóteles no seguinte tema: "O papel da educação no âmbito da visão política de Aristóteles". A problemática proposta para o desenvolvimento do trabalho consiste em considerar que o homem é, por sua natureza, um ser político e para ele ser feliz, ele precisa se preocupar, antes de tudo, em ser ético. É na *polis* que o homem alcança o ser ético, em atividade do logos, e na prática das virtudes. Dessa maneira, pergunta-se pela educação como um fator determinante na vida do grego antigo para a formação do cidadão, considerando a visão política de Aristóteles.

2 A COMPREENSÃO POLÍTICA E A EDUCAÇÃO EM ARISTÓTELES

O filósofo Aristóteles¹⁶ (384/383 – 322 a.C.), em seus tratados¹⁷, teve um grande cuidado de apresentar a importância ética e política do homem grego em sua relação com a cidade (*polis*). Esta ocupa um lugar significativo na vida daquele; ela vem a ser o centro de toda reflexão política grega, delimitando a educação do homem grego numa concepção de vida compartilhada na comunidade.

A *polis* é o grande advento para se entender toda concepção ética, moral e política antiga da vida dos gregos, pois ela se torna o centro de toda a cultura da Grécia, dando expressão e vida à formação do homem numa concepção própria de *Paidéia*, em outra palavra, educação. “Não é possível descrever em poucas palavras a posição revolucionadora e solidária da Grécia na história da educação humana” (JAEGER, 1994, p. 07).

Tudo para o cidadão grego antigo gira em torno da cidade. Seu ideal de cidadania era diferente do de outros povos antigos, e foi esse ideal que facilitou o desenvolvimento do *logos*. O mundo ocidental tem sua fonte nas raízes gregas devido à atividade do *logos*. É graças a esse advento em relação com a cultura grega que se faz o marco histórico de toda cultura ocidental.

A aristocracia é a forma de governo inicial dos gregos. Este é um grande ímpeto na compreensão de sua formação social, dando origem à cidade como uma força divina cuja influência na vida interior desse povo leva à compreensão de uma ordem social, que é uma busca de perfeição. O homem deveria alcançá-la em um espírito de unidade, dando expressão à vida em comunidade, na estrutura da *polis* grega. Essa concepção foi infundida pelos poemas clássicos de Homero e de Hesíodo, que tinham a intenção

¹⁶ Filósofo grego, filho do Médico chamado Nicômaco, nasceu na região da Macedônia, quando jovem ficara órfão, e foi morar em Atenas, onde desenvolveu seu método filosófico pela Academia de Platão e permaneceu ali por 20 anos (Cf. REALE, 1990, p. 173).

¹⁷ Ética a Nicômacos e A Política

de enaltecer a figura do herói, que é aquele que vive pela e para a *polis*.

O fenômeno histórico aqui mencionado, pelo qual a filosofia do séc. IV a.C. aceita a ética e o ideal humano da *polis* antiga, tem uma analogia perfeita na época do nascimento da cultura da *polis*. Esta aceitou igualmente os estágios anteriores da moral. Não se apropriou só da *arete* heroica de Homero, mas também das virtudes guerreiras e de toda a herança das idades aristocráticas, tal como no seu tempo fez, segundo sabemos, a educação estatal espartana (JAEGER, 1994, p. 140).

Essa ordem de cidadania para os gregos é modelo para toda estrutura social humana. Nos dias atuais, tal reflexão vai de encontro aos conflitos da humanidade que apresentam uma posição contrária em relação à ordem. A ordem é fundamental em todas as estruturas sociais e políticas, pelo fato de a desordem apresentar a violência e o desconforto à humanidade. A ordem é uma estrutura em que a realização das coisas ocorre pelo seu funcionamento natural.

Na Grécia Antiga, porém, esse aspecto cultural, em um empenho de formação cada vez mais espiritualizada do homem na aristocracia, leva em conta a virtude (*areté*). A virtude compreende toda a vida interior do homem, e é nessa compreensão que os poemas homéricos ganham um sentido inovador na sua contribuição para o desenvolvimento estrutural da *polis*. A *areté* vem a ser a alma da estrutura formativa dos cidadãos, é nela que se encontram a vida espiritual e a vida política em consonância com a *polis*. A *areté* grega primitiva se fundamentava na figura do herói, propagada nos poemas homéricos, como artífice da excelência de um cidadão grego. A influência de tal virtude leva em conta o bem desenvolver da cidade.

Sob o conceito de *arete* é necessário compreender outras excelências além da força intrépida, como nos é apresentada, sem contar as exceções citadas, pela poesia dos tempos mais antigos. A significação da palavra na linguagem comum penetra, evidentemente, no estilo poético; mas a *arete*, como expressão da força e da coragem heroicas, estava tão fortemente enraizada na linguagem tradicional da poesia heroica, que esse significado havia de permanecer ali por muito tempo (JAEGER, 1994, p. 27).

O herói grego era uma forma de compreender a perfeição da *areté*, como valor de divinização dos deuses. A piedade grega está

em honrar os deuses, compreendendo-os como uma massa de imortais nobres que alcançaram a perfeição da *areté* heroica. Os deuses seriam modelos, para que os homens, por sua vez, alcançassem a perfeição com seus esforços. A *areté* é compreendida também como uma força divina, já que os heróis, em suas vidas, buscavam esse aperfeiçoamento com seus atos, assim eles a adquiriam com a morte, onde suas almas descansavam no berço dos deuses, que gozavam de uma *areté* perfeita.

De certo modo pode-se dizer que a *arete* só se aperfeiçoa com a morte física do herói. Ela reside no homem mortal, ou melhor, ela é o próprio homem mortal; mas perpetua-se, mesmo depois da morte, na sua fama, isto é, na imagem da sua *arete*, tal como o acompanhou e dirigiu na vida. Até os deuses reclamam a sua honra e se comparam no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade (JAEGER, 1994, p. 32).

Essa estrutura aristocrática estava alcançando sua estagnação, pois não correspondia à maioria, e prova disso eram os grandes conflitos com a massa do povo (*demos*)¹⁸. A maioria exigia justiça (*dike*), exigia a igualdade, passo que era desconhecido para a *areté* homérica; pois agora a *areté* estava ganhando força em seu caráter próprio como conceito de justiça, favorecendo a massa do *demos*.

[...] a ideia de *areté* se transpõe pouco a pouco do herói para o sábio (*sophós*), no momento em que começa a declinar a aristocracia guerreira e a cidade se organiza segundo formas democráticas e participativas. O conceito de *areté* passa a se vincular intimamente ao conceito de justiça (*diké*) e o herói fundador passa a ser celebrado como herói legislador (*nomotéthes*), como no caso exemplar de Sólon (VAZ, 1991, p. 29).

Tal posição da Grécia primitiva mediante os conflitos fez inaugurar nas estruturas sociais a lei escrita (*nomos*). Até então o que leva à ordem do ciclo social grego é o reconhecimento propagado pelas epopeias helênicas, numa compreensão de força

¹⁸ “Estamos aqui no início de uma evolução que levaria, através da sucessiva mecanização e extensão da ideia de igualdade, à instauração da democracia.” (JAEGER, 1994, p. 136).

ativa interior, uma lei natural. “Com efeito, à lei natural cabe, sobretudo, a razão de lei. Ora, a lei natural não necessita de promulgação. Portanto, não é da razão de lei ser ela promulgada.” (DE AQUINO, 1995, p. 41). Essa ascensão à lei escrita sofreu grande influência dos escritos de Sólon¹⁹, que propunham uma desmitificação da consequência de conflitos, que em Hesíodo²⁰ aparecia como uma atribuição à culpa dos deuses. Na falta do dever, Sólon leva à compreensão a má realização do direito natural. Essa igualdade tem por sua vez a sede da justiça (*dike*).

[...] o aumento da oposição entre os nobres e os cidadãos livres, a qual deve ter surgido em consequência do enriquecimento dos cidadãos alheios à nobreza, gerou facilmente o abuso político da magistratura e levou o povo a exigir leis escritas. As censuras de Hesíodo contra os senhores venais, que na sua função judicial atropelavam o direito, eram o antecedente necessário desta reclamação universal. É por ele que a palavra *dike* se converte no lema da luta de classes (JAEGER, 1994, p. 134).

A justiça, com efeito, deu acesso a um grande acontecimento na história da cultura grega, visto que a maioria era a classe social pobre (o povo). Esses pobres reivindicaram seus direitos de igualdade perante a classe social rica (oligarcas). Dessa forma, a busca de uma compreensão acessiva a todos na política enfraqueceu as estruturas da aristocracia imergindo em uma nova forma de governo, a democracia.

¹⁹ “[...] Sólon foi uma coluna fundamental do edifício da formação ética. A sua viva influência persistiu até o tempo em que, com a decadência do poder e do esplendor do império ático, despertou a saudade da grandeza passada e os gramáticos e historiadores de uma nova era se consagraram à conservação dos seus restos. Ainda então o testemunho poético de Sólon foi guardado como documento histórico do mais alto valor. Ainda não há muito tempo o encarávamos predominantemente sob esse ponto de vista.” (JAEGER, 1994, p. 173-174).

²⁰ “Hesíodo foi o primeiro a apelar para a divina proteção da Dike, na sua luta contra a cobiça do irmão. Celebra-a como protetora da comunidade contra a maldição da *hybris* e designa-lhe um lugar ao lado do trono do altíssimo Zeus. Assim, o realismo cru da sua fantasia religiosa pinta os efeitos da maldição da injustiça lançada sobre a comunidade inteira por culpa de um só indivíduo: más colheitas, fome, pestes, abortos, guerra e morte. Ao contrário, a imagem do Estado justo resplandece com as cores brilhantes da bênção divina: os campos geram o grão, e as mulheres, filhos que são a imagem dos pais [...]” (JAEGER, 1994, p. 178).

Foi em relação comparativa com a estrutura grega de democracia que as obras de Aristóteles apelaram para uma estrutura de aristocracia. O que neste contexto possibilitou o desenvolvimento das questões do direito e da política foi a descoberta do *Logos*. Este, por sua vez, identifica-se com a capacidade cognitiva do homem de compreender e de se expressar. A maior novidade grega foi o uso do *logos* na vida social, dando caráter de uma vida espiritualizada. Sem essa capacidade, os gregos não chegariam a grandes conhecimentos de ordem social ativa e viva, e não se tornariam destaque entre os povos orientais por tão grande ascensão na vida social.

Deve-se levar em conta aqui que, com tal, λόγος significa apenas uma experiência e compreensão bem-determinada da essência da linguagem. Os gregos conheciam ainda outra mais antiga: a linguagem e a palavra como μῦθος. Todavia, como μῦθος, a palavra não tem força de recolhimento para, por assim dizer, contrapor-se ao sendo e resistir-lhe; como μῦθος, a palavra, que vem sobre o homem, é aquilo em que se indicam e se interpretam dados e fatos de toda sua presença; [...] como μῦθος, a palavra dá indicação e interpreta; como λόγος, a palavra intervém, esclarece a si mesma e ao homem (HEIDEGGER, 2012, p.128).

Em relação ao pensamento grego primitivo, Aristóteles vê a cidade como um bem político que permanece na concepção grega antiga de cidadania, sendo esta vinculada a uma estrutura de educação. E decorrência disso, Aristóteles faz uma reflexão profunda da natureza do Estado, uma reflexão política a partir da natureza, das coisas reais. O filósofo, na sua proposta política, concebe um conhecimento, por assim dizer, daquilo que dita as ações de bem para um contexto social, ao analisar a ação do homem na forma de uma ciência política. “[...] *Politiké pragmateia*, consideração da vida em comum dos homens segundo as estruturas essenciais dessa vida” (WEIL, 1990, p.15).

A ciência que Aristóteles propõe em seus tratados²¹ de política e de ética é a excelência de todas as ciências práticas em prol do bem do homem. Aristóteles entende que esse bem provém do todo composto, da *polis*. Assim, tende tal ciência a ser vinculada aos interesses da cidade, uma ciência que se torna objeto de estruturação e funcionamento do bem social. “[...] no caso da ciência política, nós devemos levar em

²¹ *Ética a Nicômacos e A Política*

consideração resultados mais convincentes da epistemologia da ciência e reconhecer que a própria ciência apenas propõe interpretações e redescrições do real.” (BERTEN, 2004, p. 6). Aristóteles trata dessa ciência como um conhecimento prático, como ciência no sentido grego, *episteme*. É um conhecimento que trata dos atos do homem como um ser social.

A preocupação primordial de Aristóteles é com o Estado, o local ideal de se realizar a ética, os valores e as virtudes. O homem é, para Aristóteles, um ser lógico, mas que dispõe de uma vontade política. O ser político do homem faz com que Aristóteles denomine este ente como sendo “Animal Político”²², uma vez que o homem usa de sua razão em função da política. O Estado é o órgão principal e centro de toda a reflexão política de Aristóteles, que visa a uma ciência a partir das coisas reais e das coisas em comum em relação ao homem. A cidade e o cidadão são vias inseparáveis em todo discurso filosófico apresentado por Aristóteles.

“[...] a unidade de lugar formando a unidade de cidade, e a cidade pertencendo em comum a todos os cidadãos. Mas em primeiro lugar, quanto às coisas que se podem ter em comum, será melhor, para que bem se organize o Estado [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 38).

A proposta política aristotélica tem sua originalidade, pois visa uma ação do sujeito dentro da realidade de sua comunidade política. Aristóteles, dessa maneira, não se distancia da natureza das coisas, tendo em vista que todos os homens se associam com a natureza.

A ciência política não tem somente o objetivo de conhecer o que é o bem supremo, mas propõe-se também a realizá-lo; ou melhor, diz Aristóteles, o conhecimento dele tem grande importância justamente porque, mirando-o como a um alvo, como fazem os arqueiros, “conseguiremos realizar melhor o que deve ser”: portanto o bem não é apenas um ser que deve conhecer, mas também um “dever ser” que se deve realizar (BERTI, 2002, p. 119).

Aristóteles opta pela reflexão com base na *práxis*, levando em conta sempre o contexto do real na ação que visa o bem da cidade.

²² O homem é um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos (ARISTÓTELES, 2012, p. 18).

A *práxis* encontra seu campo nas estruturas sociais que a *polis* oferece, em um estilo de vida inovador para o homem.

“Se quisermos fixar numa imagem geométrica a estrutura da *práxis* segundo Aristóteles e o espaço da sua operação ou da sua obra (*ergon*) podemos considerar o que alhures denominamos o círculo do *ethos* que floresce na polis [...]” (VAZ, 2000, p. 105).

É pela *práxis* que Aristóteles encontra argumentos reflexivos no campo da ética numa visão política, e assim, pode-se dizer que a *práxis* faz da ética e da política duas irmãs. É através da ética que Aristóteles faz uma transição para a política. Uma filosofia da prática que visa o cidadão como ser ético, pois ele já é político.

O cidadão não é cidadão pelo fato de se ter estabelecido em algum lugar – pois os estrangeiros e os escravos também são estabelecidos. Nem é cidadão por se poder, juridicamente, levar ou ser levado ante os mesmos tribunais. [...] cidadão é aquele cuja especial característica é poder participar da administração da justiça e de cargos públicos (ARISTÓTELES, 2012, p. 74).

A cidade tem seu lugar fundamental no escopo filosófico da ciência política apresentada por Aristóteles e ela se destaca como a principal instância política de sua reflexão filosófica. Como já dito anteriormente, a *polis* é a via de toda compreensão política da Grécia Antiga, e por isso Aristóteles guia a ciência política como uma ciência da *polis*, “[...] pois afirmamos que a finalidade da ciência política é a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos” (ARISTÓTELES, 1992, 28). Se é de natureza o homem viver subordinado ao destino da *polis*, então é evidente que o homem faça desse lugar a arte de bem viver. O empenho do homem é transformar a política em uma arte do bem viver.

O homem enquanto tal só pode viver na cidade ou *polis*; é por natureza, um animal político, ou seja, social. Somente os deuses ou os animais não têm necessidade da comunidade política para viver; o homem, entretanto, deve necessariamente viver em sociedade. Por conseguinte, não pode levar uma vida moral como indivíduo isolado, mas como membro da comunidade (Vásquez, 1998, p. 234).

O cidadão depende da cidade²³ para a sua própria existência, e está vinculado a ela de uma forma direta. É a vida comum que interessa nessa comunidade formada de pequenas comunidades, que Aristóteles denominou de família. As famílias são, pois, células essenciais que reunidas fazem da cidade²⁴ um corpo. A família tem sua significação no sistema político de Aristóteles, no qual é reflexo de uma organização política elevada. A figura do pai é a figura de autoridade para a família; este, numa concepção ética, é aquele que põe ordem, que faz a “casa funcionar”; o pai não é um ditador, mas um monarca²⁵, e os seus filhos serão como ele é para eles: “[...] assim como o homem nasce do homem e não do animal, também o homem virtuoso só pode nascer de pais virtuosos” (ARISTÓTELES, 2012, p. 23).

Aristóteles fala da família como uma expressão natural da sociedade, que deve prevalecer pelo vínculo de amizade. A amizade é uma virtude que auxilia nas relações sociais da *polis*. São três as categorias dessa virtude: a amizade do filho, do pai e da mulher; a amizade do cidadão e do governante; e a amizade do Senhor e do escravo. Esta última não é de muita importância atear-se nela. Mas em relação às duas primeiras, dever-se-á ter uma cautela, pois elas fazem progredir o funcionamento social e estatal.

A amizade paterna também é deste gênero, embora ela exceda a outra no vulto dos benefícios feitos; o pai é responsável pela existência de seus filhos, o que se considera o maior de todos os bens, e por sua subsistência e educação. Estas incumbências também são atribuídas aos ancestrais. Além disto, um pai tende naturalmente a exercer a autoridade sobre os filhos, os ancestrais sobre seus descendentes, e um rei sobre seus súditos. Estas espécies de amizade pressupõem superioridade de uma das partes

²³ “A cidade é, por seu gênero, comunidade (*koinonia*) natural; nela se exprime, como em toda comunidade natural, o “impulso” (*horme*) que empurra os homens uns em direção aos outros e que caracteriza sua sociabilidade natural” (VERGNIÈRES, 1998, p.149).

²⁴ “A cidade é uma reunião de Família e pequenos burgos associados para gozarem em conjunto uma vida perfeitamente feliz e virtuosa” (ARISTÓTELES, 2012, p. 88).

²⁵ “A autoridade doméstica é uma monarquia, pois que toda a família é governada por um só: a autoridade civil ou política que governa homens livres e iguais” (ARISTÓTELES, 2012, p. 24).

sobre a outra, e é por isto que os ancestrais são distinguidos (ARISTÓTELES, 1992, p.166).

Ao tratar da amizade, fica coerente falar da justiça, pois ambas as virtudes se destacam na *areté* aristotélica como virtudes de base para os atos políticos. A justiça é a prioridade das virtudes no que se propõe a filosofia política de Aristóteles. O homem pode ser amigo, mas isso não garante que ele seja justo. A justiça, não como na questão do direito igual a todos, é o que leva o homem a fazer o que deve ser feito, o que é justo: “[...] o cidadão é aquele cuja especial característica é poder participar da administração da justiça e de cargos públicos [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 74).

É na alma que se guardam as virtudes do homem, e nela reside a virtude da justiça, como uma sede de fazer o que é o certo na roupagem de bem. O homem que escolhe o bem é um homem espirituoso, pois sua alma reflete assim a justiça. Os atos justos são expressões do desejo do bem. Sendo assim, essa é a excelência para a vida do homem: fazer o que é certo, isto é, fazer o bem.

O homem político, que encara todas essas coisas, deve estabelecer um sistema de leis conforme com as duas partes da alma, e os seus atos; conforme, sobretudo, com o que é melhor ainda, isto é, com o seu fim. O mesmo fará quanto aos diferentes gêneros de vida e às diferentes ocupações [...] (ARISTÓTELES, 2012, p. 133).

Ao referir-se à política de Aristóteles vê-se a beatitude do homem, que é realizar-se como um ser de bem numa vida em comunidade, pois ele é um ser cívico destinado a viver em prol da *polis* (cidade). O homem usa do seu *logos* (razão) em atividade na cidade, pois ele foi formado para essa ação racional; assim fica evidente que o homem de bem em Aristóteles é um bom cidadão. “[...] o meio de ser a virtude do bom cidadão a mesma que a do homem de bem, e por conseguinte uma única consiste em que todos na cidade perfeita tenham a virtude do bom cidadão [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 79). O homem de bem é um indivíduo cujas ações levam ao bem social, pois ele é elucidado pelo *logos*.

Isto implica que esse homem seja formado para o bem proceder social através da arte, da técnica e da teoria. Aristóteles admite uma reflexão que usa de uma formação que leve o homem à virtude. O ponto clímax de toda vida ativa grega na *polis* se dá

nessa formação conhecida conceitualmente por educação, ou *paideia*.

De uma forma autêntica, Aristóteles mostra a sua política como uma capacidade de formar os indivíduos na ética por meio do conhecimento das virtudes em vista do bem da comunidade política. Para isso, o cidadão deve ser ético. É, de certa forma, uma acentuação da ética na política, como uma arte de praticar o bem, compreendendo-se em uma ciência que ascende ao bem social. A compreensão ética e política em Aristóteles visa a felicidade, onde o homem a encontra numa relação com a *polis*, pois ela lhe garante a existência.

A cidade é esta comunidade soberana que permite realizar primeiro a autarquia econômica (que não exclui o comércio), depois a autoridade ética dos cidadãos, ou ainda a felicidade. O conceito de autarquia é fundamentalmente conceito ético. Seu modelo de inteligibilidade não é o vivo (também se o termo é utilizado uma vez no início da *Política* a propósito do animal selvagem solidário), mas a auto-suficiência (sic) de Deus ou do sábio. Não podemos, pois, nos apoiar nesse conceito para ratificar uma concepção biológica de cidade (*polis*) em Aristóteles (VERGNIÈRES, 1998, p. 155).

A ciência política de Aristóteles só é possível por meio da educação. Ele trata de uma educação qualitativa, que tem uma essência formadora. Ela começa no “berço” das famílias gregas, em que as crianças são levadas à consciência de uma vida unitária e comum, que visa a ordem da *polis*. “Assim as crianças não serão cidadãos do mesmo modo que os homens feitos; estes o são em um sentido absoluto, aqueles em esperança. Sem dúvida são cidadãos, mas imperfeitamente” (ARISTÓTELES, 2012, p. 81). Aristóteles aplica na definição das crianças o ser cidadão em potência²⁶, e os homens livres em ato.

O cidadão por excelência é aquele que vive as virtudes, que está em contato direto com os outros e a cidade, esse é o cidadão

²⁶ “Dizemos, por exemplo, que é evidente, tanto quem tem a potência de ver [...] como quem vê em ato; [...] Analogamente, dizemos também que é em ato uma estátua de Hermes já esculpida, e que é em potência o bloco de mármore que o artista está esculpindo; e nesse mesmo sentido dizemos que é trigo a plantinha de trigo, no sentido de que o é em potência, enquanto dizemos que a espiga madura é trigo em ato” (ARISTÓTELES, 2001, p. 69).

em ato. Aristóteles trata aqui do cidadão em virtude do ser, e a educação seria uma forma categórica de mudança dos homens para alcançar o bem supremo. “[...] Aristóteles vai, entretanto, buscar no quadro estático das Categorias a última instância de inteligibilidade do real” (VAZ, 2001, p.68). Um fator predominante na formação grega é o uso do *logos*. A compreensão deste facilita elucidar um estilo de vida que leva os homens a ascenderem e vivenciarem as virtudes.

“[...] o *logos* demonstrativo emergiu como expressão simbólica que tende a ser dominante na sociedade. Aí, com efeito, os conceitos e relações que esse saber descobre na estrutura do agir ético encontram sua expressão concreta nas relações que se estabelecem entre o saber socialmente conhecido como ciência, e a ação nas formas típicas que assume no universo da *pólis* [...]” (VAZ, 2000, p. 97-98).

A educação na idade clássica, conforme está manifesta nos escritos éticos e políticos de Aristóteles, tem por objetivo a formação do caráter do indivíduo contido no seio de uma célula social, a família; esta o prepara para uma experiência maior e mais profunda, a vida social, a vida em atividade na *polis*.

Uma característica predominante na estrutura educativa de Aristóteles é a influência direta da vida política. O Estado deve ter essa intenção de formar bons cidadãos, dando qualidade e dignidade de uma boa formação. Assim se faz uso de uma boa política: a forma de governo que usa da educação para pôr em prática a virtude, o bem para a *polis*.

Ora, o que constitui a comunidade é a forma de governo. É preciso, pois, que a virtude do cidadão esteja em relação com a forma política. Se existem diversas formas de governo, não é possível que a virtude do bom cidadão seja uma e perfeita. Por outro lado, afirma-se que é a virtude perfeita que caracteriza o homem de bem. É, pois, evidente que o bom cidadão pode não possuir a virtude que faz o homem de bem (ARISTÓTELES, 2012, p. 78).

Na perspectiva de Aristóteles, a virtude é o meio para se desenvolver a vida política a partir de uma ciência que visa o bem da cidade e de todos os cidadãos. Porém, para chegar à contemplação da virtude, o homem deve passar por um processo que os gregos denominam *Paideia* (educação), isto é, os meios de aprendizado pelos quais o homem chega às virtudes. Também, é

por meio do *ethos* (morada do espírito) que algumas virtudes são adquiridas. De certa forma, o homem orientado possui o *ethos*, e disso distinguem-se duas teorias das virtudes: as virtudes intelectuais e as virtudes morais. “Aristóteles diz explicitamente que as virtudes intelectuais se adquirem e se desenvolvem por obra do ensinamento (*ek didaskalías*). Quanto às virtudes morais, assim se denominam porque procedem do *ethos* como costume” (VAZ, 2000, p.17).

Referimo-nos ao *logos*, anteriormente, como orientação direta para que o homem faça a “boa ação”. Assim é evidente tratar-se dessa boa ação como uma ação pelo reto agir, isto é, uma ação que favorece o uso da razão. Dessa maneira, a reta ação visa o maior bem da política, a felicidade (*eudaimonia*). “Os capítulos do primeiro livro da EN²⁷ em que Aristóteles trata do bem, do fim e da *eudaimonia* [...] o bem considerado como o bem supremo [...] este bem é a *eudaimonia* [...]” (VAZ, 2002, p. 119). O homem é um ser dotado do *logos*, assim sua ação deve promover um bem. Em busca desse bem, o homem é orientado pelas virtudes intelectuais, que os gregos conhecem como *dianoética*, porque são adquiridas ou desenvolvidas.

As virtudes morais provêm do *ethos* do homem, ou seja, da morada do espírito. De certa maneira, é o lugar onde o homem encontra as razões que o conduzem ao bem; o *ethos* é visto como uma lei interior, até mesmo como uma voz subjetiva que dita o que é certo e errado. A vida interior (*ethos*) do homem visa não a um interesse pessoal, mas à realização da ética, ou mais específico, das virtudes éticas e dianoéticas, que Aristóteles propõe na *Ética a Nicômacos*. Ao ser tratado o *ethos* como um refúgio interior do homem na construção do bem, ele (*ethos*) ganha mais expressão com o *logos*, dessa maneira o *ethos* humano é orientado pelo *logos*, essa orientação tem como fim último a *eudaimonia* (felicidade).

É, pois, no espaço do *ethos* que o *logos* torna-se compreensão e expressão do ser do homem como exigência radical de dever-se ou do bem. Assim, na aurora da filosofia grega [...] *ethos anthrôpo daimon*. O *ethos* é, [...] regido pelo *logos*, e é nessa obediência ao *logos* que se dão

²⁷ *Ética a Nicômacos*

os primeiros passos em direção à Ética como saber racional do *ethos*, assim como irá entendê-la a tradição filosófica do Ocidente (VAZ, 2000, p. 13).

A filosofia política de Aristóteles tem como meta uma ciência que visa a prática do homem em busca do bem maior em sua realização. Aristóteles desempenha sua política como uma filosofia que visa a prática (*práxis*). “[...] a *praxis* é dotada estruturalmente de uma *teoria*, entendida esta no sentido de um conhecimento intelectual específico.” (VAZ, 2000, p. 103). A *práxis* vem a ser o fundamento para se chegar ao bem do homem, que sistematiza assim uma teoria prática da boa ação, que Aristóteles compreende por meio da *phrónesis*²⁸.

Portanto, se a *pragmateia* ética, tal como concebe Aristóteles, é um retorno à empiricidade do *ethos*, de forma alguma pode ser caracterizada como um empirismo do senso comum, como acima se observou a propósito do seu núcleo conceptual (sic) que é, justamente, a *phrónesis* [...] (VAZ, 2000, p. 103-104).

A *phrónesis* está caracterizada como uma sabedoria da prática, um conhecimento prático que visa o campo da *práxis*. Nesse campo está presente o *ethos* do homem em função do *logos*, como uma teoria ética da ação do homem. Assim o homem se torna responsável por suas ações, pois ele tem o conhecimento daquilo que o faz ser direcionado pelo bem. A *phrónesis* é este conhecimento, é uma sabedoria da prática em vista da ciência da boa ação. A teoria da prática é um devir da ética, como uma forma educativa de o homem realizar a sua ação. O feito do homem, por assim dizer, é uma ação realizada pela sua capacidade cognitiva ou por sua capacidade ética.

A ciência política se confina nos limites da *polis*, com a intenção de que o homem alcance o bem supremo, a felicidade (*eudaimonia*), visto anteriormente. De certa forma, o que Aristóteles pretende em sua filosofia prática é traçar uma linha por onde passa a filosofia do *ethos* e do *logos* demonstrativo, quer dizer, o homem ético e político. Isso implica que para ser um bom cidadão é preciso ser um homem de bem, isto é, para ser um bom homem político é preciso ser primeiro um homem ético. “A

²⁸ Virtude como sabedoria prática

continuação imediata do que acabamos de dizer é o exame desta outra questão, a saber se a virtude do homem de bem é a mesma do bom cidadão.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 78).

Por fim, entende-se que a educação, que está contida nos escritos de Aristóteles e à qual faz menção em *A Política*, é uma simples manifestação do *logos* do homem por um caminho em direção à plenitude da vida humana, a vida social e que está sempre em potência.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação tem um papel essencial nas obras éticas e políticas de Aristóteles para a realização do bem na cidade. Para esse pensador, o que importa ao homem é ser feliz, e para ser feliz ele deve ser ético; pois é por meio da educação que o homem se realiza como cidadão em Ato, e o ser em Ato em *A Política* de Aristóteles é o ser de bem. Portanto, entendemos que, em Aristóteles, para ser político é preciso ser ético antes de tudo, e que a educação é o meio de alcançar essa excelência na vida do homem como cidadão.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2012 (Coleção Clássicos da Filosofia).

_____. *Ética a Nicômacos*. Traduzido por Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Universalidade de Brasília (UNB), 1992.

_____. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

BERTEN, A. **Filosofia Política**. Tradução de Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Filosofia).

BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas).

DE AQUINO, S. T. **Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995. (Clássicos do pensamento político).

JAEGER, W. W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

HEIDEGGER, M. **Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano).

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990. (Coleção Filosofia).

VÁSQUEZ, A. S. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. 18 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica I**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1991. v. 15. (Coleção Filosofia).

_____. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2000. v. 8, (Coleção Filosofia).

_____. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica** 1. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Filosofia).

_____. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção Filosofia).

VERGNIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Ensaio Filosóficos).

WEIL, E. **Filosofia Política**. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990. s. Traduções, v. 12, (Coleção Filosofia).

GNOSIOLOGIA AGOSTINIANA: O CONHECIMENTO DA VERDADE

AUGUSTINE'S THEORY OF KNOWLEDGE: KNOWLEDGE OF THE TRUTH

Luís Antônio de Sales*

RESUMO

O presente trabalho, produzido através de pesquisa bibliográfica, teve como objetivo apresentar como se processa o conhecimento para Agostinho, bem como expor as condições e os fundamentos necessários para que o homem possa conhecer e atingir a Verdade. Teve-se, ainda, a oportunidade de observar que a antropologia agostiniana foi elaborada a partir do neoplatonismo juntamente com os elementos paulinos. Para o hiponense, fé e razão são duas forças que levam o homem a conhecer. Também ficou claro como o conhecimento se processa para Agostinho. Primeiramente, o corpo recebe passivamente as impressões dos objetos materiais que afetam os próprios sentidos, segundo a própria natureza da própria sensação. Em seguida, a alma recebe de forma ativa as impressões corpóreas. Produzida a imagem correspondente à sensação, a alma prossegue em seu trabalho cognoscitivo. As sensações são unificadas por um sentido central interior, que as personaliza e as apropria como uma conquista humana. Em seguida, essas sensações passam pela imaginação, onde decorre uma nova depuração. E, finalmente, elas são

* Formado em Filosofia pelo Seminário Maior "Dom José André Coimbra". Graduado em Teologia pelo Seminário Maria Mater Ecclesiae do Brasil. E-mail: smluisantonio@hotmail.com

conservadas na memória. Essa é a forma como se processa o conhecimento sensível. Quanto ao conhecimento intelectual, é Deus quem ilumina a mente humana para que ela possa ter acesso à Verdade. Fica evidente que o homem é capaz de atingir a Verdade e a Verdade coincide com o próprio Deus, porém o homem necessita do auxílio divino para atingi-la. Quanto à felicidade, esta consiste na posse de Deus; e se a Verdade coincide com o próprio Deus, é feliz quem desfruta e apossa da Verdade.

Palavras-chaves: Santo Agostinho. Deus. Conhecimento. Verdade. Alma.

ABSTRACT

This paper, as a result of bibliographical research, has the objective of presenting how Augustine understands the process of knowledge, as well as the conditions and the necessary principles for man to know and reach the Truth. This study also considers how Augustine's anthropology is based on Neo-platonic and Pauline principles. For the Bishop of Hippo, faith and reason are two forces that lead man to know. The process of knowledge is very clear for Augustine. First, the body passively receives the impressions of material objects that affect the senses, according to the particular nature of a particular sensation. Then, the soul receives in an active way the corporeal impressions. Once the image corresponding to the sensation is produced, the soul continues its cognitive effort. The sensations are unified by a central interior sense, which personalizes them and appropriates them as a human conquest. Then, those sensations go through the imagination, where a new depuration occurs. Finally, they are saved in the memory. That is how sense knowledge is processed. Regarding intellectual knowledge, God illuminates the human mind so that it can access the Truth. It is evident that man is capable of reaching the Truth and

the Truth coincides with God himself. However, man needs divine help in order to reach it. Regarding happiness, it consists in the possession of God. If the Truth coincides with God himself, the he who enjoys and possesses the Truth is truly happy.

Key Words: Saint Augustine. God. Knowledge. Truth. Soul.

1 INTRODUÇÃO

É interessante perceber que o conhecimento sempre foi um problema para o homem. Como é possível o homem conhecer? Como se processa o conhecimento? Como se estrutura o que se chama de intelecto? Onde se origina o processo cognoscitivo? Será que existe uma verdade imutável, absoluta, eterna? Caso exista uma verdade imutável, será que se tem acesso a ela? Como é possível o homem atingi-la? A estrutura cognoscitiva possui limites? A razão por si só é capaz de atingir a verdade absoluta? Ou ela necessita de algum auxílio, como a fé, para atingir a verdade por excelência? Todos esses questionamentos foram e são capazes de intrigar vários especialistas como psiquiatras, psicólogos, cientistas, neurologistas, etc. E também, principalmente, aguça a curiosidade dos filósofos. Desde a antiguidade, várias foram as opiniões a respeito do conhecimento, mas o auge do problema do conhecimento ocorre na Idade Moderna, com os racionalistas, empiristas e criticistas. Dentre os vários filósofos que trataram sobre o processamento do conhecimento está Santo Agostinho, e é a partir da gnosiologia agostiniana que se elaborou o presente trabalho.

O presente escrito inicia com uma sucinta apresentação da antropologia agostiniana. Logo após, aborda-se sobre o Filosofar na Fé, tema muito caro para este santo Doutor. É com Santo Agostinho que a defesa racional da fé e o período histórico conhecido por “Patrística” atingem seu auge. Em seguida,

descrevem-se as atitudes cognoscitivas, mostrando como se processa o conhecimento em nosso intelecto. Para Agostinho, a razão está dividida em duas: a *ratio inferior*, que é a fonte da ciência, e a *ratio superior*, que é a fonte da sabedoria. Dando continuidade, trata-se sobre a Sabedoria, a mais nobre forma de conhecimento. Neste tópico, relata-se a distinção que Agostinho realiza entre sabedoria e ciência.

Por fim, de forma mais abrangente, a gnosiologia agostiniana. Primeiramente, aborda-se a Doutrina da Iluminação ou da Irradiação, em que se dá o ápice da teoria do conhecimento do hiponense. Em seguida, aborda-se o tema da Verdade. O homem, através da Iluminação divina, se torna capaz de atingi-la. Finalmente, fala-se da beatitude, que é a vida feliz, tema tão caro na Antiguidade; quando a beatitude coincide com a vida feliz.

2 A ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA

Para compreender como se processa o conhecimento em Santo Agostinho, faz-se de fundamental importância compreender sua antropologia, pois o que realmente lhe interessava era, sobretudo, o conhecimento de Deus e do homem.

Para o Bispo de Hipona, o princípio da sabedoria estava no conhecimento de si próprio. “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo” (AGOSTINHO, 2002, p. 98). Para que isso ocorra, é necessário afastar-se das coisas exteriores e recolher-se à sua própria interioridade. Porém, para Santo Agostinho, o conhecimento de si mesmo não é um fim, mas um princípio, porque todo esse itinerário de busca é uma busca por Deus. “O conhecimento do homem e das demais coisas somente interessa enquanto que estes ajudam para elevar-se a Ele.” (FRAILE, 1986, p. 209, tradução nossa).

A antropologia agostiniana foi influenciada por algumas fontes de pensamentos. Dos neoplatônicos, o Bispo de Hipona herdou a

concepção que envolve o homem como um todo, sendo igualmente o homem todo objeto do designio e da ação salvífica de Deus.

Da antropologia de São Paulo, Agostinho se apossou de

[...] uma visão de homem eminentemente soteriológica, a partir da qual ele formulará a doutrina do pecado original e da graça e aprofundará, no contexto da controvérsia antipelagiana, o problema da liberdade e do livre arbítrio, introduzindo no pensamento antropológico ocidental uma temática que se tornará, a partir de então uma matriz fundamental para a elaboração da idéia de homem característica de nossa civilização (VAZ, 2001, p. 64).

A antropologia da narração bíblica da criação constituiu um dos temas preferidos das meditações de Agostinho. É nesse contexto que encontra o seu lugar próprio o tema fundamental da antropologia patrística sobre homem, imagem de Deus, que ele tratou com predileção e do qual a sua antropologia recebeu o paradigma ideal para julgar a verdadeira natureza e a destinação do homem.

Ao criar do nada as coisas modeladas por suas idéias, Deus conferiu-lhes o ser; não, certamente, toda a plenitude do ser, que só nele existe, mas apenas uma certa participação. Dessa medida diversa de participação no ser decorre naturalmente certa gradação no ser criado. [...]. No domínio da criação visível, o lugar mais elevado cabe ao ser humano (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 179-180).

2.1 O homem: corpo e alma

Embora conhecendo a concepção aristotélica de homem (homem é animal racional, mortal), Agostinho aderiu à concepção platônica (homem é uma alma racional que se serve de um corpo terreno mortal). Diferentemente de Platão, que afirmava um pluralismo de alma, Agostinho opõe-se afirmando que “[...] somente temos uma, que penetra e vivifica todo o corpo, e está toda inteira em todas e em cada uma de suas partes” (FRAILE, 1986, p. 217, tradução nossa). O motivo que levou Santo Agostinho a aderir ao conceito platônico de alma estava no fato de que este permitiu ressaltar a distinção entre corpo e alma e a superioridade da alma em relação ao corpo.

Agostinho tinha consciência da realidade dualística do homem e considerava a alma superior ao corpo; no entanto, essa superioridade não deve ser compreendida na radical dualidade que se encontra no pensamento neoplatônico. Para o Bispo de Hipona, a essência do homem é uma alma que se utiliza de um corpo. O homem se compõe de alma e corpo, graças à união dos dois componentes; o ser assim composto merece o nome de homem. Ele sempre se manteve fiel a essa concepção. Também o corpo faz parte da natureza humana, mas isso não o impediu de ver na alma a parte mais excelente do ser humano. E é por este motivo que ele, por sua vez, denomina o homem simplesmente de alma.

Santo Agostinho considerou um mistério a união do corpo com a alma, mas não admitiu que essa união fosse devida a um castigo, pelo qual a alma tenha sido condenada a encarcerar-se em um corpo.

O fundamento metafísico da união entre alma e corpo está na função mediadora da alma entre as idéias divinas e o corpo. A alma é o elo de união (sic) entre as idéias divinas e o corpo vivificado por ela. Graças à sua natureza espiritual ela se abre para aquelas idéias espirituais. O corpo, ao contrário, devido à sua extensão espacial, é incapaz de uma participação direta nas idéias. O ser do corpo resume na configuração, na disposição de suas partes, e nas leis dos números a que está sujeito [...]. Compreende-se assim que a alma tenha grandes responsabilidades para com o corpo. Enquanto mediadora, incumbe-lhe a obrigação de dominá-lo, submetendo consigo mesma, a Deus (BOEHNER; GILSON, 1995, p.183).

Na concepção antropológica agostiniana, o homem se apresenta como sendo um ser uno: apesar da influência neoplatônica e de termos que poderiam fazer presumir uma compreensão instrumentalista na relação da alma e do corpo, a unidade do homem é asseverada pela alusão à perspectiva teológica em cujo âmbito ela é refletida.

A alma apresenta-se como o componente humano mais alto e digno. Devido a sua superioridade, a alma humana está encarregada de animar, vivificar, mover e governar o corpo.

Em relação à origem da alma, Agostinho deparou com um impasse, porém inclinou-se para o criacionismo. Para ele não há dúvidas de que a alma humana seja imortal. Para provar a imortalidade da alma, o hiponense parte da Verdade. Sabendo que

a verdade é imutável e eterna, a Verdade é Deus, e sabendo que o espírito humano está unido intimamente à verdade, a alma tem que ser eterna. Se a alma é portadora da Verdade imperecível, logo a alma deve ser igualmente imperecível. A imortalidade da alma está vinculada à Verdade, não tanto ao fato de possuir verdades, pois ela também possui erros, mas no fato do dinamismo do espírito do homem e da intencionalidade da sua consciência que tem a capacidade de buscar, entender e viver a verdade.

A alma está imediatamente unida à verdade divina. Nela se reflete, como num espelho, a verdade eterna, e nisso está a garantia de sua imortalidade. Em oposição ao corpo, em que há uma participação meramente passiva da verdade, e ao mundo material em geral, que só a imita até certo ponto, a alma participa ativamente da verdade eterna e imaterial (BOEHNER; GILSON, 1995, p.182).

O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. O ser imagem de Deus é um privilégio exclusivo da alma. Somente a alma se abre para Deus, e, assim, o homem se torna capaz de Deus. Na alma encontramos vários vestígios da Trindade como o trinômio: mente, conhecimento e amor. A imagem da Trindade transparece, também, na tríade: memória, entendimento e vontade. Como o homem traz impresso em si os vestígios da Santíssima Trindade, o retorno da alma humana ao seio divino nos é garantido por este simples fato. “Criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 1980, p. 9).

A concepção agostiniana de interpretar o homem como sendo alma influenciou fortemente a antropologia da Idade Média e a espiritualidade cristã. Essa visão espiritual do homem criou e desenvolveu durante séculos uma rica teoria de valores espirituais, baseados fundamentalmente na virtude e na renúncia.

3 O FILOSOFAR NA FÉ: FÉ E RAZÃO

Quando a Religião Cristã encontrou-se com a Cultura Helênica, originou o que ficou conhecido como o “Filosofar na fé”. Os Santos Padres, como ficaram conhecidos os primeiros padres que defenderam a fé cristã de forma racional, começaram a servir-se

da filosofia para fazerem apologia ante os não-cristãos. A partir de então, a fé passou a ser defendida de forma racional. Fé e razão, apesar de serem diversas, não são adversas. A razão auxilia a fé para que ela não se torne um fideísmo e a fé auxilia a razão para que ela não provoque consequências desastrosas. Juntas, como afirmava Santo Agostinho, são duas forças que levam o homem a conhecer.

Agostinho foi beneficiado pelo fato de ter elaborado seu pensamento ao final do século IV e início do século V; ou seja, elaborou seu pensamento após o auge da Patrística Grega. Sem dúvidas, ele foi o exímio pensador da Patrística, tanto latina quanto grega. Foi ele quem abordou, de forma explícita e abrangente, a problemática especificamente filosófica.

Estimulado e comprovado pela fé, o seu pensamento adquiriu uma nova estatura e uma nova essência. Nascia o filosofar-na-fé: nascia a 'filosofia cristã', amplamente preparada pelos padres gregos, mas que só chegaria ao perfeito amadurecimento com Agostinho (REALE; ANTISERI, 1990, p. 435).

Quando Agostinho entrou em contato com o pensamento neoplatônico, de uma forma especial com o pensamento de Plotino, o Bispo de Hipona rompeu com os esquemas de seu materialismo e de sua concepção maniqueísta da realidade substancial do mal. A partir de então, o homem e o mundo adquiriram uma nova luz e uma nova significação. "Mas o que mais o transformou foi a sua imersão no cristianismo, que lhe ofereceu não só novas verdades, mas também um novo espírito para ver e interpretar aquelas verdades já possuídas" (MERINO, 2001, p.53, tradução nossa). A conversão de Agostinho à fé cristã e a sua adesão à Igreja foram acontecimentos decisivos em sua vida; isso lhe ofereceu uma nova perspectiva sobre a sua constituição antropológica.

Em Agostinho, fé e razão vivem na perfeita harmonia, sem confundir, mas também de uma maneira inseparável. É importante saber que para Santo Agostinho "a fé se alcança ao final, e não no princípio, de uma busca apaixonada; é dizer, a fé é resultado e não pressuposto da marcha em direção à verdade" (MERINO, 2001, p. 54, tradução nossa).

O hiponense considerou sua fé como o término alcançado depois de uma extensa e árdua investigação através de suas aventuras racionais pelos vários campos da Filosofia. Mas não como um término que convida ao descanso, senão como um ponto de partida para empreender novas especulações, que já não serão somente da razão, e sim orientadas e dirigidas pela fé e ajudadas pela graça divina.

Desta maneira, fé e razão, intrinsecamente combinadas e compenetradas, sem anular-se nem excluir-se, colaboram estreitamente nas etapas de um processo intelectual, que desembocam finalmente, no amor. *Intellige ut credas; Credas ut intelligas*. É dizer: primeiro a inteligência prepara para a fé. Depois a fé dirige e ilumina a inteligência. E, finalmente, a inteligência, iluminada pela fé, desembocam juntas no amor. Assim, pois, o processo completo será: do entender ao crer, do crer ao entender, e do crer e entender ao amor (FRAILE, 1986, p. 198, tradução nossa).

A fé purifica e esclarece os olhos da alma e a liberta do atrativo falaz dos sentidos. Mediante sua purificação, a alma se eleva acima das coisas sensíveis e chega ao conhecimento das inteligíveis. A razão é um poderoso auxílio para chegar ao conteúdo inteligível da fé, porém, a razão possui um limite, pois não serve para explicar todos os mistérios, enquanto que a fé ajuda a entender e deve ser a regra na investigação racional sobre os mistérios.

Santo Agostinho entendia a Filosofia não como disciplina teórica que colocava problemas a estruturas do universo físico ou à natureza dos deuses, mas como uma indagação sobre a condição humana à procura da beatitude. Ele retomou a questão principal da Patrística: o problema concernente entre a razão e a fé, entre o que se sabe pela convicção interior e o que se demonstra racionalmente entre a verdade lógica, a religiosidade cristã e a filosofia pagã. No entanto, o Bispo de Hipona não foi um filósofo puro. “Não é Santo Agostinho um neoplatônico cristão, e sim um cristão que utiliza alguns elementos neoplatônicos, enquanto que coincidem com o cristianismo e lhe servem para expressar suas crenças” (FRAILE, 1986, p. 196, tradução nossa).

A Filosofia é, para Agostinho, apenas um instrumento auxiliar destinado a um fim que transcende seus próprios limites. Por isso muitos vêem nele um teólogo e um místico e não propriamente um filósofo. Todavia, seu

pensamento manifesta freqüentemente grande penetração filosófica na análise de alguns problemas particulares e a verdade é que Agostinho conseguiu sistematizar uma grandiosa concepção do mundo, do homem e de Deus, que se tornou, por muito tempo, a doutrina fundamental da Igreja Católica (SANTOS; PINA *apud* AGOSTINHO, 1980, p. XV).

3.1 As atitudes cognitivas

O conceito dual de homem, integrado pela união de duas substâncias, uma material e outra espiritual, refletiu no conceito agostiniano de conhecimento. O Bispo de Hipona apresentou duas formas de conhecimento: o conhecimento sensitivo e o conhecimento intelectual.

3.1.1 O conhecimento sensitivo

Os objetos exteriores materiais atuam sobre o nosso corpo, impressionando os sentidos externos, nos quais encontra-se presente a alma. Porém, a alma não pode sofrer a ação das coisas materiais, pois as coisas inferiores não podem atuar sobre as superiores, ou seja, o material não pode atuar sobre o espiritual.

As sensações²⁹ são pressupostas pelas condições corporais, no entanto, elas só podem ser produzidas pela alma. A união existente entre corpo e alma não é uma relação de reciprocidade. Sendo a alma superior ao corpo, a alma observa o corpo, e, ao mesmo tempo, produz algo independente da influência do corpo, de maneira que, sempre que um processo material desencadear

²⁹A concepção platônico-agostiniana de sensação consiste, em grosso modo, em considerar a sensação – conforme já o fizera Platão – como um dos modos pelos quais a alma usa o corpo. Isto não quer dizer que as sensações tenham exclusivamente a sua origem na alma, as sensações são apreensões de coisas sensíveis. Mas tais apreensões não seriam possíveis se fossem independentes da alma. Assim, as sensações surgem porque as coisas externas (sensíveis) atuam sobre os órgãos dos sentidos. Mas as sensações não são simplesmente “sensíveis”; em todo caso, são “sensíveis” enquanto apreendidas e, portanto, “conhecidas”. Por estes motivos, na tradição platônico-agostiniana (em muitos aspectos muito mais “agostiniana” que “platônica”), a sensação, embora de origem corporal, ou tornada possível por intermédio de órgãos corporais é também “anímica”: a sensação é, em última análise, sensação da alma (FERRATER MORA, 2001, p.2639).

uma alteração no corpo, a alma perceba-a de maneira ativa e, percebendo-a, produza uma sensação. Dessa forma, a alma atua sobre o corpo e não o corpo sobre a alma.

Como Plotino já havia ensinado, a sensação não é uma alteração sofrida pela alma. Os objetos sensoriais agem sobre os sentidos. Essa alteração do corpo não escapa à alma, que, conseqüentemente, “atua”, extraíndo, não do exterior, mas do interior de si mesma, aquela representação do objeto que é a sensação. Assim, na sensação o corpo é passivo, ao passo que a alma é ativa (REALE; ANTISERI, 1990, p. 440).

O processo do conhecimento sensitivo segue três fases: na primeira fase, o corpo recebe passivamente as impressões dos objetos materiais que afetam os próprios sentidos, segundo a própria natureza da própria sensação. Sendo que, “[...] a maior parte delas de uma maneira inconsciente” (FRAILE, 1986, p. 220, tradução nossa).

Na segunda fase,

[...] a alma não é afetada pelas impressões corpóreas e nem as recebe passivamente, senão ativamente, porque o inferior não pode atuar sobre o superior, nem o material sobre o espiritual. Para que as percepções sensíveis possam ser tais, a alma tem que intervir, assegurar, a alma recebe as impressões dos sentidos, não de um modo totalmente passivo, e sim de um modo ativo e orientando em direção a suas próprias atividades. As sensações não são paixões que sofrem a alma, e sim ações que ela exerce. Na própria alma estão impressas as regras e idéias da sensibilidade, dando a esta sentido e medida, como se pode ver, por exemplo, na idéia de unidade, que vem motivada pela experiência sensível, mas que não é abstraída por ela, já que as coisas materiais não podem oferecer uma verdadeira unidade, porque o corpo é divisível e até mesmo infinito. Necessitamos ter uma idéia do uno para que possamos perceber e compreender o múltiplo. Com isso não se pretende dizer que a experiência seja inútil ou supérflua no processo do conhecimento, ainda que o fundamento da verdade não esteja nela (MERINO, 2001, p. 56, tradução nossa).

Produzida a imagem correspondente à sensação, a alma prossegue em seu trabalho cognoscitivo. As sensações são unificadas por um sentido central interior, que as personaliza e as apropria como uma conquista humana. Em seguida, essas sensações passam pela imaginação, onde decorre uma nova depuração. E, finalmente, elas são conservadas na memória. “Todavia, não são os próprios objetos que entram, mas suas

imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre presentes a oferecer-se ao pensamento que as recorda” (AGOSTINHO, 1980, p. 177). Essa é a terceira e última fase do processo do conhecimento sensível.

Em sua obra “*A Trindade*”, Agostinho nos apresenta um simples, porém formidável, resumo de como ocorre o conhecimento sensível: “Da figura corporal observada nasce a imagem produzida no sentido do observador. Desta se origina outra: a que é produzida na memória. E desta nasce a que se forma no olhar mental daquele que pensa” (AGOSTINHO, 1995, p. 359).

Tudo isso pertence ao conhecimento sensível, sabendo que, na sensação a alma trabalha por si mesma, sem estar sujeita por completo às impressões corporais. No entanto, a sensação é uma fonte de ciência e um canal de ligação entre o conhecimento sensitivo e o racional.

3.1.2 O conhecimento intelectual

Se a fonte da verdade não se encontra no mundo sensível, terá que buscá-la em outra parte, e essa parte é a alma humana. O conhecimento sensível nos assemelha aos animais, mas a alma humana tem uma faculdade a mais, superior, que a eleva por completo sobre o nível dos animais. A alma humana dispõe-se de duas vertentes ou perspectivas diversas: a *ratio inferior* (razão inferior) e a *ratio superior* (razão superior). “A razão superior e a razão inferior são, pois, dois ‘ofícios’ diferentes de uma mesma alma” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 169).

A razão inferior é a fonte da ciência, ou seja, do conhecimento das coisas sensíveis e temporais, tal como elas se oferecem ao mundo dos sentidos. “Seu fim é auxiliar nas necessidades práticas da vida” (FRAILE, 1986, p. 221, tradução nossa). A razão inferior constitui-se de tudo aquilo que temos de comum com os animais. Ela abrange o conjunto de atos pelos quais a alma conhece e julga os objetos materiais, do modo que eles se apresentam aos sentidos.

A razão superior é a fonte da sabedoria, é o que temos de propriamente humano. “Seu fim é a contemplação, que chega até o conhecimento de Deus” (FRAILE, 1986, p. 222, tradução nossa).

A razão superior é a fonte da sabedoria, das verdades e razões eternas, das ideias imutáveis e das realidades absolutas e necessárias do mundo inteligível. Tudo isso o homem não encontrará no mundo exterior, mas sim em sua própria interioridade.

Estes dois ofícios da alma exigem uma escolha. A alma que optar pela razão superior transcende-se a si mesma e tende para aquilo a que está sujeita e a cujo julgamento deve submeter-se; numa palavra, ela tende para aquilo que independente de sua própria individualidade: o universal. Renunciando-se atinge sua própria perfeição. A que se volta para as coisas sensíveis, ao contrário, escolhe o que lhe é inferior, o que lhe traz proveito e vantagem, o que pode adquirir e possuir, o que se serve aos seus interesses pessoais. Como se vê, toda opção pelas ideias orienta a alma para o divino e o universal. Toda opção pelas coisas orienta-a para o criado e o individual (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 169).

3.2 A sabedoria

Buscar a sabedoria implica buscar o saber. No entanto, a sabedoria não equivale simplesmente ao saber, visto que nem todo saber conduz à felicidade. “A sabedoria é a busca daquele saber que, por sua própria natureza, torna feliz a quem o cultua. Não assim a ‘ciência’: esta visa algum outro fim, e não a felicidade” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 168).

Para compreender melhor o pensamento agostiniano sobre a sabedoria, faz-se necessária a distinção entre sabedoria e ciência. “Não se trata tão somente de conhecimento, mas corresponde a dois objetos ontológicos e psicologicamente distintos” (FRAILE, 1986, p. 206, tradução nossa). Como já mencionado, a razão inferior corresponde à ciência e a razão superior à sabedoria. “As coisas e verdades temporais se ordenam às eternas, à ciência, à sabedoria, e esta à contemplação e ao amor de Deus” (FRAILE, 1986, p. 206, tradução nossa).

A ciência tem por objeto o conhecimento racional das coisas temporais e mutáveis do mundo sensível. Sabe-se que existem diversas ciências, e todas elas são úteis para se chegar à

sabedoria. Portanto, não se deve excluir nenhuma forma de ciência, mas todas elas devem ser cultivadas por quem aspira à sabedoria. A sabedoria se ocupa do conhecimento intelectual das realidades e verdades eternas e imutáveis do mundo suprassensível ou inteligível.

Portanto, se tal é a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência: que se refira o conhecimento intelectual das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil julgar qual delas merece a precedência. Se acaso a diferença for outra, pela qual se distingam as duas realidades – diferença essa que o Apóstolo ensina ser bem marcante, ao dizer: *a um, o Espírito dá uma palavra de sabedoria, a outro, dá uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito* (1Cor 12,8) –, todavia essa diferença que estabelecemos entre as duas é bem evidente: a sabedoria é o conhecimento intelectual das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional das coisas temporais. E a primeira, sem nenhuma dúvida, tem a preferência (AGOSTINHO, 1995, p. 391-392).

Sem a sabedoria, a ciência é como uma impureza para a alma. Mas também não é possível haver sabedoria sem a ciência. Pois sem algum conhecimento das coisas inferiores não poderíamos confortar a nossa vida com as virtudes. A ciência nos auxilia a fazer um bom uso das coisas temporais. A poucos homens é dado alcançar a sabedoria pura com o olhar da inteligência, e mesmo quando estes a alcançam, não conseguem demorar em sua contemplação, pois a intensidade da sabedoria os cega. É com o auxílio da ciência que este ato místico se torna possível. “É ela que recolhe as experiências tidas por ocasião dele, confiando-as à memória, onde o espírito se põe a refletir sobre elas, para tornar a elevar-se à contemplação das idéias (sic)” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 171).

O estudo da ciência e da sabedoria é um estudo bom e legítimo e, entre ambas, há uma relação harmoniosa. O que acontece de mau nessa relação é o fato de muitos inverterem a ordem, fazendo prevalecer a ciência sobre a sabedoria ou de se acomodarem com a ciência, sem se esforçarem para atingir a sabedoria. “Todo saber deve aspirar a libertação interior do homem e a obtenção do bem supremo, no qual se encontra a felicidade” (FRAILE, 1986, p. 206, tradução nossa).

4 O ITINERÁRIO EM DIREÇÃO À VERDADE

Falar-se-á, agora, da “Doutrina da Iluminação” ou da “Irradiação”. Essa doutrina mostra que o homem, através da Iluminação Divina, consegue chegar até a Verdade e que a Verdade coincide com o próprio Deus. Possuindo a Verdade, Deus, o homem alcança a beatitude!

4.1 A Doutrina da Iluminação

Para explicar como é possível ao homem receber de Deus o conhecimento das verdades eternas, Agostinho elaborou a Doutrina da Iluminação ou da Irradiação. Com essa elaboração, a teoria do conhecimento de Santo Agostinho alcançou o seu ápice.

Para o filósofo de Hipona, a iluminação é algo natural, e não se trata de uma iluminação sobrenatural ou de uma revelação especial. “O conceito de iluminação pôde ser tomado por Agostinho da Bíblia, que designa Deus como a luz que ilumina a todo homem que vive neste mundo” (MERINO, 2001, p. 59, tradução nossa). Além da inspiração bíblica, Agostinho pôde se inspirar, ainda, para elaborar essa doutrina, na teoria da Ideia de Bem de Platão, em que ele mostra que o sol faz visíveis todas as demais verdades.

Muitos comentadores de Santo Agostinho afirmam que a “Doutrina da Iluminação” “constitui um dos temas mais característicos do pensamento agostiniano e uma das teses mais difíceis de compreender e interpretar” (MERINO, 2001, p. 59, tradução nossa). Na verdade, a doutrina agostiniana é a doutrina da reminiscência platônica transformada a partir da doutrina criacionista.

Em sua obra *Solilóquios*, o hiponense ilustrou a sua tese com a imagem procedente da tradição metafísica da luz, comparando a verdade iluminante com a função que cumpre a luz do sol para a visão. Para Agostinho, Deus é o sol que ilumina a razão humana, tornando, assim, o conhecimento possível.

Estás numa boa direção; pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente: como as coisas que são certas no âmbito das ciências são tais como as coisas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possam usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé em primeiro lugar, lhe pode proporcionar. Pois o que ainda não lhe pode ser mostrado enquanto esteja manchada e envolta em vícios – uma vez que ela não pode ver se não estiver sã – se não crê que verá, ela não se dá ao trabalho de procurar a sua saúde. Mas, mesmo crendo que assim ocorra e que ela verá, se puder, porém, perde a esperança de ficar sã, não irá ela resistir e menosprezar a observância das prescrições médicas (AGOSTINHO, 1998b, p. 30).

Para compreender melhor essa doutrina da Iluminação, analisar-se-á em duas perspectivas: uma por parte de Deus, ativamente, e a outra por parte do homem, passivamente.

Por parte de Deus, não existem grandes dificuldades de compreensão. Deus não é somente a fonte primária e originária do ser, mas é também a própria verdade. Como afirmava Agostinho: Deus é o sol do mundo inteligível. “Esta iluminação guarda um paralelismo com a função criadora e conservadora que Deus exerce sobre as criaturas. Não se trata de um ato comunicado de uma vez para sempre, e sim de uma ação continuada durante a vida” (FRAILE, 1986, p. 223, tradução nossa).

As Ideias agora são o próprio pensamento de Deus.

As idéias (sic), formas originárias, razões estáveis e imutáveis das coisas, estão contidas na mente divina e não nascem nem morrem, mas tudo o que nasce e morre é por elas formado. As idéias (sic) não são criaturas; antes *participam* da Sabedoria eterna, mediante a qual Deus criou o mundo e que é idêntica a ele. Assim, conhecer verdadeiramente seria voltar-se para as idéias, onde se funda a natureza das coisas e os juízos verdadeiros que delas formamos (INÁCIO; LUCA, 1994, p. 27).

Por parte da inteligência humana, a dificuldade se encontra no modo de como conceber a doutrina no próprio espírito e no modo de como comportar-se frente à iluminação. Primeiramente, Santo

Agostinho rejeitou a doutrina da reminiscência³⁰ de Platão. Agostinho rejeitou essa doutrina porque ela se baseia na preexistência da alma, ideia totalmente incompatível com a criação da alma, tão fundamental no cristianismo.

Em um segundo momento

[...] é dizer que a inteligência, iluminada por essa luz divina, veria as razões eternas e as idéias na essência de Deus. Apesar de algumas ambigüidades de expressão, próprias de uma linguagem mais oratória do que técnica, Santo Agostinho distingue a visão intuitiva de Deus, própria dos bem-aventurados no Céu, dessa iluminação sobre a razão superior do homem [...]. Nem sequer pode comparar-se com a visão transeunte que Deus concede a alguns santos (Moisés, São Paulo). Basta compreendê-la como uma espécie de luz criada, incorpórea, na qual a inteligência humana vê algo assim como imagem ou participação das idéias divinas, mas sim contemplá-las em si mesmas (FRAILE, 1986, p. 224, tradução nossa).

E, por fim, deve-se entender o sentido em que Deus exerce, a respeito do entendimento humano, as funções do entendimento agente. Para o pensamento agostiniano, o conhecimento humano não é uma pura passividade, mas uma ação operativa que realiza a intelecção com a ajuda da iluminação divina. A iluminação divina, contudo, não dispensa o homem de ter um intelecto próprio; ao contrário, supõe a sua existência. Deus não substitui o intelecto quando o homem pensa o verdadeiro; a iluminação teria apenas a função de tornar o intelecto capaz de pensar corretamente em virtude de uma ordem natural estabelecida por Deus.

³⁰ “Para Platão, conhecimento verdadeiro só é possível em relação ao mundo transcendente das idéias (sic). O acesso para compreender as idéias (sic) não é a experiência sensível, pois esta pode enganar. O conhecimento das idéias (sic) baseia-se no pressuposto de que a alma, num estágio anterior, já as tenha captado. Por isso conhecer é recordar. Para tanto, o pensamento deve ser disciplinado e libertado do erro. Verdadeiro conhecimento independe da percepção sensível, porque se realiza na forma de visão da lógica abstrata das idéias (sic). Segundo Platão, as idéias (sic) são as formas, arquétipos atemporais, perfeitas, imutáveis, imateriais, das quais as coisas materiais são reflexos ou cópias imperfeitas. São as formas perfeitas, conforme as quais o demiurgo organiza a matéria. As idéias (sic) são as essências ou formas perfeitas que, graças à reminiscência, a alma reconhece nos objetos materiais como reflexos, cópias ou sombras; são os universais que se duplicam a mais de um objeto, opostos a estes mesmos objetos” (ZILLES, 2005, p. 53).

Para esse santo doutor, somente a *mens*, a parte mais elevada da alma, chega ao conhecimento das Ideias, ou seja, da Verdade. No entanto, nem toda alma é capaz de atingir esse conhecimento, mas somente aquelas almas santas e puras. “A pureza da alma torna-se condição necessária para a visão da Verdade, bem como para a sua fruição” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 443).

Servindo-se das palavras de Boehner e Gilson, pode-se concluir:

Tal é a doutrina da Iluminação que Agostinho legou à Filosofia cristã, de cuja tradição ela entrou a fazer parte inseparável. Agostinho elaborou-a sob o influxo de Platão, Plotino e Porfírio, não porém sem imprimir-lhe um cunho cristão. Para o nosso mestre, as verdades eternas e imutáveis do mundo espiritual platônico têm sua sede em Deus, que é a Verdade. Não as conhecemos por meio de uma recordação ou “reminiscência” de tipo platônico, mas por uma recordação tipicamente agostiniana, isto é: mediante a um ato consciente de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus. É em virtude desta presença divina que a Verdade, ou Deus, se dá a conhecer à razão, mediante a “recordação” que lhe dá acesso à infinidade de Deus (BOEHNER; GILSON, 1995, p.165).

A teoria agostiniana estabeleceu, assim, que todo conhecimento verdadeiro é o resultado de um processo de iluminação divina, que possibilita ao homem contemplar as ideias, arquétipos eternos de toda a realidade. Neste tipo de conhecimento, a própria luz divina não é vista, mas serve apenas para iluminar as ideias.

4.2 A Verdade

Todo o caminho especulativo e espiritual realizado por Santo Agostinho foi inspirado pela busca da verdade. A verdade para Agostinho não era apenas uma curiosidade acadêmica, mas uma exigência pessoal, convertida em paixão existencial. Assim, a verdade se “transforma na morada de seu pensar, de seu ser e de seu existir” (MERINO, 2001, p. 55, tradução nossa).

A tradição filosófica, seguindo Aristóteles, interpretou a verdade como sendo a adequação do intelecto e da coisa; essa verdade

ficou sendo conhecida como verdade lógica. Certamente, Santo Agostinho conheceu e utilizou-se dessa verdade lógica.

Mas sempre fica relegada a um posto inferior no que diz respeito à verdade ontológica, quer dizer, a verdade que provém das idéias e razões eternas que se encontram em Deus. E, dado que estas idéias estão em Deus e são Deus, pode-se afirmar que Deus é a Verdade. A verdade é uma realidade ontológica superior a verdade lógica. A Verdade é o que é e “manifesta aquilo que é” (*quae ostendit id quod est*). Deste modo, a verdade não é um juízo lógico de conformidade entre o pensamento e o objeto, e sim as idéias (sic) e os modelos da mente divina (MERINO, 2001, p. 58, tradução nossa).

Foi no neoplatonismo que Agostinho encontrou o que há tempos ele procurava: a existência de uma realidade suprassensível, isto é, a existência de um mundo espiritual, e, acima deste, de um Deus, Verdade segura e Luz Imutável.

O ponto de partida em direção à busca pela verdade foi a descoberta da existência do sujeito existente, vivente e pensante. Mesmo enganando-se, como era a objeção dos acadêmicos, o sujeito pensante não deixa de existir. Pois, quem não existe não pode se enganar, mas se eu me engano, obrigatoriamente eu tenho que existir. “Portanto, não há erro capaz de destruir a verdade implícita na própria possibilidade do erro, a saber: a existência do sujeito que erra. A verdade está sempre um passo a frente do erro” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 150).

O hiponense afirmou que não se pode negar a existência de uma verdade imutável que abrange em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras, “[...] pois tudo que agrada nas verdades particulares tira evidentemente o seu encanto da própria Verdade” (AGOSTINHO, 2004, p. 121). E que, essa verdade não pertence somente a um indivíduo, mas se oferece universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras.

Logo, nós possuímos a verdade, um bem do qual todos podemos gozar igualmente e em comum. Nesse gozo não existe estreiteza alguma, nem defeito nenhum. A Verdade acolhe todos aqueles que a amam, sem suscitar qualquer inveja. Ela dá-se a todos do mesmo modo e permanece pura em relação a cada um. Nunca alguém virá a dizer a um outro que está junto da verdade: “Retira-te para que eu possa também me aproximar dela. Afasta teus braços, para que eu também a abrace!” Não! Todos lhe

estão estreitamente unidos, todos a retêm ao mesmo tempo. Oferece-se em alimento a todos sem ter de se repartir em diversas partes. Tu nada bebes dela sem que eu não possa também beber. Pois nada que dela recebes torna-se tua propriedade exclusiva. Pelo contrário, o que dela recebes permanece também para mim em toda a sua integridade. O que dela inspiras não espero que o tenhas exalado para que venha inspirar por minha vez. Pois nada na verdade torna-se propriedade de um só ou apenas de alguns, mas simultaneamente ela é toda inteira e comum a todos (AGOSTINHO, 2004, p. 122).

Santo Agostinho sentiu-se instigado em descobrir se essa verdade é superior, igual, ou até mesmo inferior à mente. Para ele, a verdade não pode ser inferior à mente, pois “se fosse inferior, nossos julgamentos, longe de se regulamentarem sobre ela, julgariam a ela mesma, tal como nós julgamos os corpos” (AGOSTINHO, 2004, p. 117-118). Resta saber, agora, se ela é igual ou superior à mente. Caso a verdade fosse igual às mentes, ela se tornaria mutável como as mentes, já que o entendimento possui suas limitações. “Ao passo que a verdade, permanecendo em si mesma, não ganha nada quando a vemos mais claramente, nem nada perde quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e inalterabilidade” (AGOSTINHO, 2004, p. 118). Se a verdade não é inferior e nem igual à mente, conseqüentemente, a verdade, é superior à mente humana.

Com toda essa argumentação, Agostinho provou ser a Verdade uma realidade existente muito mais sublime que a mente humana. Porém, mesmo sendo superior à mente humana, a verdade habita na mente do homem. Se a verdade habita na mente do homem, necessariamente ela coincide com a Sabedoria. “[...] é na verdade que conhecemos e possuímos o Bem supremo, e já que essa Verdade é a Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele. Pois é feliz aquele que desfruta do sumo bem” (AGOSTINHO, 2004, p. 120).

Em “*A verdadeira Religião*”, Agostinho afirmou que a verdade também habita no coração do homem.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. [...]. Aonde pode chegar, com efeito, todo

bom pensador senão até à Verdade? Se a Verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam (AGOSTINHO, 2002, p. 98-99).

Com essa sentença, Agostinho elaborou o que ficou conhecido como “Interiorismo agostiniano” ou “Metafísica da Interioridade”. “Se a fonte da verdade não se encontra no mundo sensível, terá que buscá-la em outra parte, e essa parte é o espírito humano” (MERINO, 2001, p. 57, tradução nossa). Basta o homem voltar-se para o seu íntimo, pois aí ele encontrará Deus. Santo Agostinho afirmava que Deus é mais íntimo do que o nosso próprio íntimo. Na Metafísica da Interioridade se encontra o caminho para a verdade, a segurança da certeza e a superação do ceticismo acadêmico.

“Eis em que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. Ela é nosso Deus mesmo, [...]” (AGOSTINHO, 2004, p. 121). Com essa afirmação, percebe-se que, ao alcançar a Verdade, o homem necessariamente alcança Deus.

Agostinho entende a “Verdade” em muitos significados. Quando a entende em seu significado mais forte, ou seja, como Verdade suprema, ela coincide com Deus e com a segunda pessoa da Trindade. Escreve ele: “Aliás, pelo próprio fato de que a Verdade suprema não é inferior ao Pai, sendo co-natural a Ele, não apenas os homens, mas se quer o Pai julga sobre a Verdade: tudo aquilo que Ele julga, o julga pela Verdade [...] Compreende, portanto [...], ó alma, [...] se poderes, que Deus é Verdade” (REALE e ANTISERI, 1990, p. 444).

Santo Agostinho também assinalou sobre o caráter universal da Verdade: ela pertence a todos e a cada um. A verdade é para o homem um bem comum. Todos podem dela desfrutar, sem que ela se extinga. Veja o que Santo Agostino escreveu sobre esse caráter universal transcendente da verdade em “*O livre-arbítrio*”:

Pelo contrário, aquela beleza da Verdade e da Sabedoria, enquanto persistir a vontade de gozar dela de modo perseverante, nem a multidão de ouvintes amontoados em sua volta exclui os recém-chegados. Tampouco o tempo lhe põe um fim, nem ela muda de lugar para lugar. A noite não a interrompe. Nem as trevas a podem esconder. E ela não está subordinada aos sentidos corporais. Está perto de todos aqueles que a amam e voltam-se para ela, em qualquer parte do mundo. Para todos, ela está sempre próxima e para todos dura eternamente. Não está em lugar nenhum e apesar disso nunca está ausente de parte alguma. Adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente. Torna melhores todos os que a

contemplam e ninguém a pode tornar pior ou a deteriorar. Pessoa alguma é seu juiz, mas sem ela ninguém pode ser julgado com retidão (AGOSTINHO, 2004, p. 123-124).

Agora depara-se com um verdadeiro problema: como a verdade pode ser ao mesmo tempo imanente e transcendente? Para solucionar esse impasse, é necessário remeter ao princípio da interioridade agostiniana, onde o homem, afastando-se do mundo, volta-se para dentro de si; voltando para si ele é capaz de transcender a si mesmo, atingindo assim a Verdade suprema, que como já foi referido, é Deus. Aqui se encontra o princípio da interioridade agostiniana,

[...] a vitória sobre o materialismo maniqueu e a conquista da transcendência. A dialética da interioridade agostiniana contém três movimentos: o afastamento do mundo (não saias de ti), introversão (volta para dentro de ti mesmo) e o salto para a transcendência de Deus (vai além de ti mesmo)³¹. A verdade encontrada por ele não é uma projeção de consciência, mas uma realidade objetiva, alcançada no Ser supremo que habita o homem. A descoberta da luz interior foi o principal acontecimento na peregrinação espiritual de Agostinho (OLIVEIRA *apud* AGOSTINHO, 2002, p. 98).

Ao voltar-se para si mesmo e perscrutar a sua própria interioridade, o homem se abrirá à verdade e a Deus. A verdade é, ao mesmo tempo, interior ao homem e transcendente. O homem não a encontrará senão voltando para dentro, encerrando-se em si mesmo e reconhecendo-se com absoluta sinceridade. Precisamente ali, na interioridade de sua consciência, a verdade se manifesta como transcendente. Mesmo se encontrando no interior do homem, essa Verdade não é subjetiva, nem intimista, mas ela é universal, ela é o próprio Ser, pois ela coincide como o próprio Deus. Ela não pode ser subjetiva, pois Deus se manifesta universalmente; ou seja, Deus se manifesta a todos aqueles que são capazes de contemplá-lo. A verdade não é a alma e nem o espírito humano, e sim a luz que provém do alto, de Deus. A

³¹ A frase que remete o interiorismo agostiniano é a seguinte: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo” (AGOSTINHO, 2002A, p. 98).

verdade não é a razão humana, e sim a lei ou o guia, do qual a razão se serve para ver com clareza as coisas e poder julgá-las.

Como afirmou Merino (2001): a originalidade de Agostinho se encontra em reconhecer esta visão do espírito humano. “O homem não produz em si a verdade, mas transcendendo-se a si mesmo pode tocar com o ápice de seu pensamento a verdade absoluta, como causa de unidade e de origem das verdades parciais” (MERINO, 2001, p. 59, tradução nossa).

4.3 A beatitude: a vida feliz

No empenho pela busca da verdade, que o homem leva em seu interior, vem unida também uma forte aspiração pela felicidade. Instintivamente, todo homem deseja ser feliz e a aspiração pela vida feliz é um dos fundamentos da existência humana.

No campo da Ética, como em outros aspectos doutrinários, o bispo de Hipona esteve muito influenciado pelo princípio grego da moralidade, enquanto ordem da razão, mas ao mesmo tempo tratou de superá-lo com sua visão cristã da criação amorosa de Deus.

“Os grandes pensadores da Antiguidade dedicavam-se à filosofia como caminho que conduz à felicidade” (FRANGIOTTI *apud* AGOSTINHO, 1998a, p. 112). Santo Agostinho, igualmente, também acreditava ser a filosofia o caminho que conduz a uma vida feliz, como ele mesmo nos afirma em “*A Cidade de Deus*”: “Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é a meta do bem” (AGOSTINHO, 1999, p. 383).

Para os filósofos gregos antigos, a felicidade não consistiria no possuir bens materiais, para assim trazer gozo para a alma, isto apenas traria um gozo momentâneo. A felicidade consistiria na posse do bem supremo, no aperfeiçoamento do indivíduo como ser humano.

Provavelmente foi através de Cícero, que se tornou o grande divulgador, em língua latina, das filosofias gregas, que Agostinho conheceu essa concepção de felicidade: que a felicidade

consistiria não na posse dos bens materiais, mas na razão. Em um primeiro momento, Santo Agostinho aderiu a essa concepção, mas no final de sua vida, o bispo de Hipona se retratou, afirmando que não existe uma vida que mereça ser chamada feliz senão a vida futura.

Mesmo conhecendo o eudaimonismo³² proposto pelos filósofos gregos, Agostinho se orientou pela vertente de uma ética embasada no amor e na vontade.

Não se trata aqui de uma felicidade contemplativa do puro pensamento, como em Aristóteles, e sim de uma profunda vivência do amor em sintonia com o seu fim. Dado que a união amorosa com Deus é a definitiva e suprema meta existencial, pode dizer-se que a ética do amor agostiniana possui uma conotação voluntarística, ainda não há que esquecer que o amor está empastado de vontade e de pensamento (MERINO, 2001, p. 75, tradução nossa).

Para o bispo de Hipona, todos anseiam pela felicidade e essa felicidade consistiria em possuir o que se deseja, caso contrário, isso geraria a infelicidade. Mas existem pessoas que mesmo tendo o que almejam são infelizes, por qual motivo? Para Agostinho a resposta seria: “se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado” (AGOSTINHO, 1998a, p. 128). E para concluir, afirma o hiponense: “Portanto, está entendido, entre nós, que ninguém pode ser feliz, sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter ambicionado para serem felizes” (AGOSTINHO, 1998a, p. 129).

De que necessita então o homem para se tornar feliz? Para que o homem se torne feliz é necessário possuir um bem permanente, livre da mutabilidade. Isso se deve ao fato de que todos os bens mutáveis podem vir a ser perdidos, além de que quem os possui sempre ambiciona em querer mais, e quem não está saciado, consequentemente, está infeliz. “Por conseguinte, estamos

³² Eudemonismo: literalmente, “eudemonismo” significa “posse de um bom demônio”, ou seja, gozo ou fruição de um modo de ser mediante o qual se alcança a prosperidade e a felicidade. Filosoficamente entende-se por “eudemonismo” toda tendência ética segundo a qual a felicidade é o sumo bem. [...] Para o eudemonismo, a felicidade é o prêmio da virtude e, em geral, da ação moral (FERRATER MORA, 2005, p. 943-944).

convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte (AGOSTINHO, 1998a, p. 130). E esse bem imutável que não pode ser retirado é Deus. “Logo, quem possui a Deus é feliz” (AGOSTINHO, 1998a, p. 131). Mais adiante em sua obra “*A vida feliz*”, Agostinho pediu que acrescentasse o termo benévolo a essa afirmação. “Acrésceta então o termo “benévolo” (Isto é: será feliz quem possui a Deus como amigo) (AGOSTINHO, 1998a, p. 140).

Pois a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosamente e perfeitamente: por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); de qual Verdade gozamos (o Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo) (AGOSTINHO, 1998a, p. 156-157).

E pode ser considerado feliz quem não possui a Deus? Para Santo Agostinho, uma coisa é possuir a Deus e outra coisa é estar sem ele. Quem encontrou a Deus é feliz e benévolo, e quem ainda está à procura de Deus possui apenas benevolência divina. É necessário encontrar-se com Deus para que se possa ser feliz.

Por conseguinte, chegas a estas distinções: todo o que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. Todo o que ainda busca a Deus tem-no benévolo, mas ainda não é feliz. E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus (AGOSTINHO, 1998a, p. 142).

Para Santo Agostinho, a infelicidade consistiria na carência ou indigência. “Portanto, a infelicidade consiste tão somente na carência ou indigência (AGOSTINHO, 1998a, p. 143).

Como se pode perceber, a vida feliz na Terra é possível somente na esperança. O hiponense afirmou que só a vida futura merece ser chamada de vida feliz, porque é somente nela que o corpo será incorruptível e imortal, e estará submetido ao espírito, sem nenhuma fraqueza ou resistência.

Então, pode-se concluir que

[...] a felicidade está centrada no conhecimento da Verdade na interioridade da alma. Conhecimento que, ao mesmo tempo, é posse e gozo de Deus: “feliz quem possui a Deus”. A sabedoria que nos dá a felicidade consiste em fruir, deleitar-se em Deus, a Verdade infinita, nosso Bem Supremo e Imutável. Nossa perfeição moral e nossa felicidade

consiste em conhecer e amar este Sumo Bem (FRANGIOTTI *apud* AGOSTINHO, 1998a, p.115).

5 CONCLUSÃO

Sem dúvidas, Santo Agostinho foi um exímio pensador. O hiponense foi um grande literato, teólogo, filósofo, apologista, etc. Mas o que é interessante de se perceber é que esse Santo Doutor elaborou seu pensamento através da sua própria experiência de vida, seja ela no maniqueísmo, no ceticismo ou em qualquer outro sistema filosófico que ele conheceu. Agostinho soube apurar o que cada um possuía de melhor e uniu todo esse conhecimento adquirido com o cristianismo para, assim, elaborar seu pensamento. Percebeu-se isso quando foi tratada sua visão antropológica, uma visão repleta de elementos platônicos e paulinos. Com a teoria do conhecimento não foi diferente: Agostinho elaborou sua teoria sobre forte influência de outros sistemas.

Santo Agostinho, para descrever sua teoria do conhecimento, utilizou-se de uma estrutura metodológica que, se bem analisada, leva a razão diretamente ao conhecimento da Verdade, e, conseqüentemente, ao conhecimento de Deus. Neste trabalho, mostrou-se o itinerário utilizado pelo hiponense para se chegar, necessariamente, à Verdade, apresentando-o, desde a primeira atitude cognoscitiva, que é o conhecimento sensível, até a posse da Verdade, ou seja, a posse de Deus, que é o que torna a vida do homem feliz.

O pensamento de Agostinho foi e ainda é muito criticado, principalmente pela forma com que apresentou a sua gnosiologia. Nesta, o homem, através de suas próprias forças, não é capaz de chegar ao conhecimento da Verdade, mas necessita do auxílio divino que se dá através da iluminação. É Deus, a própria Verdade, quem transmite às mentes a capacidade de conhecê-la, produzindo uma metafísica marcada pela própria Verdade.

Agostinho valeu-se da dúvida para superar o ceticismo: a verdade existe e existe no homem. Para ele, ela habita no coração do homem, como é relatado em a *Verdadeira Religião*. Não se faz necessário que o homem busque a verdade fora de si. É necessário que o homem volte para dentro de si, e ao voltar-se para si deverá perscrutar a sua própria interioridade, e, assim, ele se abrirá à verdade e a Deus. A verdade está no homem, no entanto não se identifica com ele. Ela não é a razão humana, mas sim a lei da razão.

Muito do pensamento do hiponense pode ser observado diante das dificuldades na sociedade atual, principalmente diante do fundamentalismo religioso. Como não dizer que fé e razão se complementam? A racionalidade humana necessita, sim, do auxílio divino para não causar danos irreversíveis à nossa civilização, da mesma forma que a fé necessita do auxílio da razão para não se tornar um fideísmo, e, conseqüentemente, um fundamentalismo. Experimente imaginar o mundo onde só vigorasse a razão. Ou então, onde só vigorasse a fé. Com certeza, o mundo seria um verdadeiro caos! Para o hiponense, fé e razão, apesar de serem diversas, não são adversas. A fé e a razão são duas forças que levam o homem ao conhecimento, e por isso não há necessidade de opô-las.

Vê-se, pois, que o pensamento de Santo Agostinho, marcado por suas peculiaridades, dá margem a muitas discussões e intrigas, principalmente devido ao seu caráter polêmico. São essas e outras características que tornam esse filósofo tão prazeroso de ser estudado.

Através do presente estudo, teve-se a oportunidade de perceber o que fundamentou e possibilitou Santo Agostinho elaborar sua gnosiologia, bem como o modo como se processa o conhecimento para o hiponense. Através das próprias obras do autor, juntamente com seus inúmeros comentadores, foi possível compreender melhor o que foi a gnosiologia agostiniana.

O presente trabalho não teve a pretensão de descrever toda a teoria do conhecimento do hiponense, mas apenas acrescentar mais um estudo aos vários já existentes, também inspirados pelo rico pensamento de Santo Agostinho. Com certeza, ainda há muito que se discutir sobre esse assunto, pois, sendo um tema filosófico,

seu discurso fica sempre em aberto. Resta agora, a quem se sentir instigado, buscar, através de seu próprio esforço, uma maior compreensão do presente tema e, assim, semelhante a este trabalho, contribuir para uma melhor compreensão do que é o conhecimento em Santo Agostinho.

REFERÊNCIAS

AGUSTÍN, S. **Las Retracciones**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **A verdadeira religião**. Tradução de Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. v. 19. (Coleção Patrística).

_____. **Solilóquios**. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998b. v. 11. (Coleção Patrística).

_____. **A vida feliz**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998a. v. 11. (Coleção Patrística).

_____. **A Trindade**. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995. v. 7. (Coleção Patrística).

_____. **O livre-arbítrio**. 4. ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004. v. 8. (Coleção Patrística).

_____. **A Cidade de Deus**. Tradução de Oscar Paes Leme. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOEHNER, P; GILSON, E. Santo Agostinho, o mestre do ocidente. **História da Filosofia Cristã**. Tradução de Raimundo Vier. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. cap. 2, p. 139-208.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

FRAILE, G. **Historia de la Filosofía**: el cristianismo y la filosofía Patristica. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. v. 2, cap. 1, p.191-229.

INÁCIO, C. I.; LUCA, T. R. O elo entre dois mundos: Santo Agostinho. In:_. **O Pensamento Medieval**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1994. cap. 3, p. 20-32.

MERINO, J. A. **Historia de la filosofía medieval**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1990. v. 1, cap. 15, p. 424-459.

VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

ZILLES, U. **Teoria do Conhecimento e Teoria da Ciência**. São Paulo: Paulus, 2005.

O FUNDAMENTO CRISTO E A SUCESSÃO APOSTÓLICA PARA UMA COMPREENSÃO DO *MUNUS EPISCOPALIS*

CHRIST THE FOUNDATION AND THE APOSTOLIC SUCCESSION FOR AN UNDERSTANDING OF *MUNUS EPISCOPALIS*

Antônio Alves de Sousa*

RESUMO

O presente estudo, realizado na forma de pesquisa bibliográfica, teve como objetivo analisar o ministério episcopal à luz das atuais reflexões apresentadas pelo Concílio Vaticano II (1962 – 1965), além da proposta da Igreja Latino-Americana, apresentada pela Conferência de Aparecida (2007) e de Sua Santidade, o Papa Francisco. O ministério episcopal consiste em um dos mais caros serviços da Igreja e um autêntico discipulado-missionário. Em um primeiro momento, ater-se-á a uma fundamentação bíblico-teológica, encontrando em Cristo a origem de toda autoridade e dinamismo pastoral do Bispo. Em seguida, ater-se-á à temática da sucessão apostólica e à importância do Bispo e de todo o colégio episcopal na vida da Igreja bem como de seus *Tria Munera Pastoralia*. Ser Bispo é um serviço de entrega e pura doação a exemplo do Arquétipo Cristo Jesus, um autêntico missionário que

*Sacerdote e ex-aluno do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”. Este artigo é parte do trabalho monográfico realizado no curso de Teologia sob orientação do professor Ms. Pe. Ezequiel Macedo Galvão. E-mail: antonio.alves.sousa@hotmail.com

tinha como única preocupação dar testemunho Daquele que o enviou.

Palavras-chave: Igreja. *Munus Episcopalis*. Bispo. Cristo. Discípulo-missionário.

ABSTRACT

The present essay conducted in a research bibliographic way, aimed to analyze the episcopal ministry in the light of reflection presented by Vatican Council II (1962-1965), as well as the Latin American Church proposal presented by the Episcopal Conference of Aparecida (2007) and His holiness Pope Francis. Episcopal ministry is one the most cherished Church service and is an authentic missionary discipleship. In a first approach it will be focused in biblical-theological ground when we find in Christ the origin, dynamism and authority of the bishop pastoral. After it will put in evidence the apostolic succession and the importance of the bishop as well as the entire episcopal college in Church's live and is *Tria Munera Pastoralia*. Being a bishop is a service of spending his own life in a pure donation as Christ, the true model, the authentic missionary that his only concern was the witness the One who sent him, did.

Key Word: Church. *Munus episcopalis*. Bishop. Christ. Disciple-Missionary.

1 INTRODUÇÃO

Para falar do *Munus Episcopalis*³³ bem como de seus *Tria Munera Pastoralia*³⁴ dentro do contexto de uma *Εκκλησία*³⁵ essencialmente missionária, é fundamental iniciar por suas bases. É de conhecimento de todos que nada na *Εκκλησία* foi inventado por acaso. Tudo possui uma fundamentação sólida que visa justificar e explicar as concepções eclesiais e dogmáticas que a Comunidade Cristã conserva desde o período da comunidade primitiva.

Assim sendo, a justificação e explanação bíblico-teológica se faz fundamental, para entender o porquê de a *Εκκλησία* reclamar para si uma missão própria que, conforme será visto, fora divinamente instituída e confiada por Aquele que veio do Pai (LG 3)³⁶, ungido do Senhor³⁷, cujo poder é Eterno e sem fim³⁸, existente antes de todos os tempos (Jo 1, 1-3)³⁹, que convida a comunidade eclesial “para o louvor de sua glória (Ef 1, 14) e a ser missionária, propagando com a autoridade que vem do alto a Beleza de pertencer ao Corpo Místico de Cristo (Mt 28,19-20)⁴⁰.

³³ Ofício Episcopal.

³⁴ Três Ofícios Pastorais.

³⁵ Igreja. Etimologicamente significa “os convocados” (YOUCAT, 2011, p. 87).

³⁶ Veio, pois o Filho, enviado pelo Pai, que n'Ele nos elegeu antes de criar o mundo, e nos destinou para sermos seus filhos de adoção, porque lhe aprovou reunir n'Ele todas as coisas (cf. Ef. 1, 4-5. 10).

³⁷ Jesus Cristo é aquele que o Pai ungiu com o Espírito Santo e que constituiu “Sacerdote, Profeta e Rei”. [...] (CIC, n. 759).

³⁸ “Cristo morreu e reviveu para ser o Senhor dos mortos e dos vivos” (Rm 14,9). A Ascensão de Cristo ao Céu significa sua participação, em sua humanidade, no poder e na autoridade do próprio Deus. Jesus Cristo é Senhor: possui todo poder nos céus e na terra. Está “acima de toda autoridade, poder, potentado e soberania”, pois o Pai “tudo submeteu a seus pés (Ef 1,20-22). Cristo é o Senhor do cosmo e da história. Nele, a história do homem e mesmo toda a criação encontram sua “recapitulação” sua consumação transcendente (CIC, n. 668).

³⁹ No princípio era a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus. Ela existia, no princípio, junto de Deus. Tudo foi feito por meio dela, e sem ela nada foi feito de tudo o que existe.

⁴⁰ Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, e batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-lhes a observar tudo o que vos tenho ordenado. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim dos tempos.

2 CRISTO: ORIGEM E FUNDAMENTO DA POTESTADE SACERDOTAL

Os *Tria Munera Pastoralia* do ofício sacerdotal tem toda sua fundamentação Nele, que é fonte e origem de tudo⁴¹ (Cl 1,16)⁴², o Alfa e o Ômega (Ap 1,8)⁴³, que com o Pai “é o Senhor, o Altíssimo, grande rei sobre a terra inteira” (Sl 47, 3), que em seu infinito poder, manifestado no Amor e no serviço ao próximo⁴⁴, se fez “*Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis*”⁴⁵.

2.1 O Ministério de Cristo: Servo⁴⁶ do Amor

Na singular figura do Filho de Deus, encontra-se um Homem que reconhecidamente se impunha e exercia um Ministério voltado para o amor, porque sua Lei é oriunda no amor⁴⁷, e convida a

⁴¹ "No princípio era o Verbo [...] e o Verbo era Deus [...] Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito"(Jo 1,1-3). O Novo Testamento revela que Deus criou tudo por meio do Verbo Eterno, seu Filho bem-amado. Nele "foram criadas todas coisas, nos céus e na terra... tudo foi criado por Ele e para Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste" [...]. (CIC, n. 291).

⁴² Pois é nele que foram criadas todas as coisas, no céu e na terra, os seres visíveis e os invisíveis, troncos, dominações, principados, potestades; tudo foi criado por ele e para ele.

⁴³ A/Ω, primeira e última letra respectivamente no alfabeto grego. O autor do Apocalipse se vale da figura destas duas letras para falar de Jesus como o princípio e o fim de todas as coisas: “Eu sou o Alfa e o Ômega”, diz o Senhor Deus, “aquele que é, que era e que vem, o Todo-poderoso”.

⁴⁴ [...] Cristo, Rei e Senhor do universo, se fez servidor de todos, não veio “para ser servido, mas para servir e para dar sua vida em resgate por muito” (Mt 20,28) [...] (CIC, n. 786).

⁴⁵ O bom pastor dá sua vida por suas ovelhas (Jo 10, 11).

⁴⁶ Cristo enquanto Servo pode ser estudado e analisado em diversas perspectivas. Cf.: CIC, n. 565, 608 e 623.

⁴⁷ A Nova Lei é também denominada lei de amor, porque ela leva a agir pelo amor infundido pelo Espírito Santo e não pelo temor; uma lei de graça, por conferir a força da graça para agir por meio da fé e dos sacramentos; uma lei de liberdade, pois nos liberta das observâncias rituais e jurídicas da Antiga Lei, nos inclina a agir

permanecer nesse seu amor (Jo 15,9). Nele, a autoridade não se dava por imposição, mas por reconhecimento e aclamação por parte daqueles que o cercam. De fato, Ele é o ungido de Deus (Mt 16,16).

2.2 Cristo Cabeça

Uma das mais belas imagens que se tem da *Εκκλησία* é Ela como um corpo, com diversos membros, todos úteis e necessários (1Cor 12,12-14)⁴⁸ para o “bom funcionamento do organismo”. Mas, como é notório, todo corpo, para que “funcione” de forma correta e orgânica, necessita de uma cabeça que o coordene e dê as diretrizes básicas.

Partindo dessa chave de leitura, constata-se que, desde os primórdios, os cristãos possuíam a ideia clara de que a Cabeça da *Εκκλησία*⁴⁹ só poderia ser uma: Cristo Jesus⁵⁰ (Ef 1,22-23⁵¹; Cl 1,18⁵²). A própria *Lumen Gentium* confirma isso categoricamente: “A cabeça deste corpo é Cristo. Ele é a imagem do Deus invisível e n 'Ele foram criadas todas as coisas. Ele existe antes de todas

espontaneamente sob o impulso da caridade, enfim, nos faz passar do estado de servo, não sabe o que seu senhor faz, para o de amigo de Cristo, “porque tudo o que eu ouvi de meu Pai eu vos dei a conhecer (Jo 15,15), ou ainda para o de filho-herdeiro (CIC, n. 1972).

⁴⁸ Como o corpo é um, embora tenha muitos membros, e como todos os membros do corpo, embora sejam muitos, formam um só corpo, assim também acontece com Cristo. De fato, todos nós, judeus ou gregos, escravos ou livres, fomos batizados num só Espírito, para formarmos um só corpo, e todos nós bebemos de um único Espírito. Com efeito, o corpo não é feito de um membro apenas, mas de muitos membros.

⁴⁹ [...] Este povo tem por Chefe (Cabeça) Jesus Cristo (Ungido, Messias). [...] (CIC, n. 782).

⁵⁰ Como Senhor, Cristo é também a cabeça da Igreja, que é seu Corpo. [...] (CIC, n. 669).

⁵¹ Deus pôs tudo debaixo de seus pés e o constituiu acima de tudo, como cabeça da Igreja, que é o seu Corpo, a plenitude daquele que se plenifica em todas as coisas.

⁵² Ele é a Cabeça do corpo, que é a Igreja; é o princípio, Primogênito dentre os mortos, de sorte que em tudo tem a primazia.

as coisas e todas n'Ele subsistem. Ele é a cabeça do corpo que é a Igreja” (LG 7).

Tendo clara a relação cabeça-corpo, fica fácil vislumbrar por que provém de Cristo toda potestade para os seus membros hierarquicamente⁵³ constituídos:

Ele mesmo distribui continuamente, no Seu corpo que é a Igreja, os dons dos diversos ministérios, com os quais, graças ao Seu poder, nos prestamos mutuamente serviços em ordem à salvação, de maneira que, professando a verdade na caridade, crescamos em tudo para Aquele que é a nossa cabeça (cf. Ef. 4, 11-16) (LG 7).

Em Cristo, está assegurada toda a potestade que seus ministros necessitam para o discipulado-missionário junto à messe. Ele que é “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), deve ser o ponto de partida⁵⁴ e sustentáculo para aqueles que por mandato divino são dispensadores de seu Mistério e possuem a divina missão de apresentá-lo a todos os povos (Mt 28,19-20).

2.3 Cristo Sacerdote

Premissa fundamental: Cristo é Sumo e Eterno Sacerdote, porque assim foi desejo do Pai (Hb 5,5-10)⁵⁵. Cristo é Altar, Sacerdote e Vítima que veio se oferecer ao mundo de uma vez por todas para resgatar aqueles que estavam dispersos. Nele,

⁵³ Do lat. *hierarchia*, 'hierarquia eclesiástica' (< gr. *hierós*, 'sagrado', + gr. *arché*, 'comando', 'autoridade')

⁵⁴ Aqui, linda inspiração na célebre frase de Clara de Assis: “Não perca de vista seu ponto de partida”.

⁵⁵ Deste modo, também Cristo não se atribuiu a si mesmo a honra de ser sumo sacerdote. Atribuiu-lhe esta honra àquele que lhe disse: “Tu és o meu Filho, eu hoje te gerei”. Como diz em outra passagem: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec”. Ele, nos dias de sua vida terrestre, dirigiu preces e súplicas, com forte clamor e lágrimas, àquele que tinha poder de salvá-lo da morte. E foi atendido, por causa de sua piedosa submissão. Mesmo sendo Filho, aprendeu o que significa a obediência, por aquilo que ele sofreu. Mas, quando levou a termo sua vida, tornou-se causa de salvação eterna para todos os que lhe obedecem. De fato, ele foi por Deus proclamado sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedec.

inaugura-se um novo e eterno sacerdócio, no qual Ele sempre é o protagonista e o Mediador por excelência:

Os sacerdotes da Antiga Aliança encararam a sua missão como uma mediação entre o celeste e o terreno, entre Deus e o Seu Povo. Sendo Cristo o único “mediador entre Deus e a humanidade” (1 Tm 2,5), Ele aperfeiçoou e concluiu este sacerdócio. Depois de Cristo, o sacerdócio só pode existir em Cristo, na imolação de Cristo na cruz e através do chamamento e do envio apostólico de Cristo (YOUCAT, n. 250).

Apenas no sacerdócio de Cristo encontra-se sentido o sacerdócio ministerial, confiado aos homens⁵⁶. O ministro ordenado nada mais é do que um servo que age *in persona Christi*⁵⁷, nada possui de si próprio, mas todo o seu ser, configurado a Jesus ontologicamente, é única e exclusivamente o Cristo Sacerdote, operando em meio a seu povo.

3 A SUCESSÃO APOSTÓLICA E OS *ΕΠΙΣΚΟΠΟΙ*⁵⁸

Partindo dessa perspectiva, temos o primitivo grupo apostólico, que, sem a menor sombra de dúvida, fora constituído para o desenvolvimento da *Εκκλησία* e conseqüentemente para testemunhar o próprio Cristo Sacerdote, Pastor Supremo e modelo de todo dirigente:

[...] A Igreja foi constituída sobre o fundamento dos apóstolos como comunidade de fé, de esperança e de caridade. Através dos apóstolos, remontamos ao próprio Cristo. A Igreja começou a constituir-se quando alguns pescadores da Galileia encontraram Jesus, se deixaram conquistar por seu olhar, por sua voz, por seu convite caloroso e forte: “Vinde comigo, e farei de vós pescadores de homens” (Mc 1,17; Mt 4,19). [...] (BENTO XVI, audiência geral de março de 2006. Praça de São Pedro).

⁵⁶ No serviço eclesial do ministro ordenado, é o próprio Cristo que está presente em sua Igreja enquanto Cabeça de seu Corpo, Pastor de seu rebanho, Sumo Sacerdote do sacrifício redentor, Mestre da Verdade. A Igreja o expressa dizendo que o sacerdote, em virtude do sacramento da Ordem, age “in persona Christi Capitis” (na pessoa de Cristo Cabeça). [...] (CIC, n. 1548).

⁵⁷ Na pessoa de Cristo.

⁵⁸ Bispos. Etimologicamente o vocábulo Bispo significa “o que vê de cima” (YOUCAT, 2011, p. 77).

Neste tópic, será analisada a escolha dos Doze, o progresso da *Εκκλησία* primitiva, bem como o papel dos *Επίσκοποι* na *Εκκλησία*, sobretudo com a releitura do Concílio Vaticano II.

3.1 A escolha dos Doze

O decreto conciliar *Christus Dominus*, já em seu próêmio ilumina toda a temática da sucessão apostólica, dando razão àqueles que foram constituídos os servidores diretos “Daquele que é Caminho Verdade e Vida” (Jo 14,6).

Cristo Senhor, Filho de Deus vivo, que veio salvar o seu povo dos pecados e santificar todos os homens, assim como Ele foi enviado pelo pai, assim também enviou os seus Apóstolos, a quem santificou, dando-lhes o Espírito Santo, para que também eles glorificassem o Pai na terra e salvassem os homens, «para a edificação do corpo de Cristo» (Ef. 4, 12), que é a Igreja (ChD 1).

O Senhor Jesus faz um convite àqueles os quais lhe irão prestar serviço na comunidade nascente, Reino de Deus no meio dos homens (Mt 10,1-4⁵⁹; Mc 3,13-19⁶⁰; Lc 6,12-16⁶¹). Bento XVI recorda que “a sua missão não está isolada, mas se insere num mistério de comunhão, que envolve todo o povo de Deus e se

⁵⁹ Chamando os doze discípulos, Jesus deu-lhes poder para expulsar os espíritos impuros e curar todo tipo de doença e de enfermidade. Estes são os nomes dos doze apóstolos: primeiro, Simão, chamado Pedro, e depois André, seu irmão; Tiago, filho de Zebedeu, e seu irmão João; Filipe e Bartolomeu; Tomé e Mateus, o publicano; Tiago, filho de Alfeu, e Tadeu; Simão, o cananeu, e Judas Iscariotes, que foi o traidor de Jesus.

⁶⁰ Jesus subiu a montanha e chamou os que ele quis; e foram a ele. Ele constituiu então doze, para que ficassem com ele e para que os enviasse a anunciar a Boa Nova, com o poder de expulsar os demônios. Eram: Simão (a quem deu o nome de Pedro); Tiago, o filho de Zebedeu, e João, seu irmão (aos quais deu o nome de Boanerges, que quer dizer “filhos do trovão”); e ainda André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago filho de Alfeu, Tadeu, Simão, o cananeu, e Judas Iscariotes, aquele que o traiu.

⁶¹ Naqueles dias, Jesus foi à montanha para orar. Passou a noite toda em oração a Deus. Ao amanhecer, chamou os discípulos e escolheu doze entre eles, aos quais deu o nome de apóstolos: Simão, a quem chamou Pedro, e seu irmão André; Tiago e João; Filipe e Bartolomeu; Mateus e Tomé; Tiago, filho de Alfeu, e Simão, chamado zelote; Judas, filho de Tiago, e Judas Iscariotes, que se tornou o traidor.

realiza por etapas, da antiga à nova Aliança.” (BENTO XVI, audiência geral de março de 2006. Praça de São Pedro).

3.2 O envio dos Doze

Segundo Galvão (2013, p. 16), “os apóstolos foram destinados a ser testemunhas do mistério de Cristo salvador e dotados do poder divino”. Assim sendo, constituídos os Doze, se inicia uma nova etapa na vida da *Εκκλησία*: o apostolado e o testemunho daqueles que por primeiro conviveram com Jesus e abstraíram para si aquilo que era fundamental para o anúncio do Cristo:

O Senhor Jesus, logo desde o princípio «chamou a Si alguns a quem Ele quis, e escolheu doze para andarem com Ele e para mandá-los a pregar» (Mc 3,13). Os Apóstolos foram assim a semente do novo Israel e ao mesmo tempo a origem da sagrada Hierarquia (AG 5).

A convivência com o Senhor foi fundamental para que sua mensagem fosse autenticamente anunciada: “O Senhor Jesus Cristo instituiu os doze apóstolos (cf. Mt 10,1-42) e, depois de instruí-los, enviou-os em missão para pregar o Evangelho a todas as nações [...]” (GALVÃO, 2013, p. 16):

A Igreja, enviada por Deus a todas as gentes para ser «sacramento universal de salvação», por íntima exigência da própria catolicidade, obedecendo a um mandato do seu fundador, procura incansavelmente anunciar o Evangelho a todos os homens. Já os próprios Apóstolos em que a Igreja se alicerça, seguindo o exemplo de Cristo, «pregaram a palavra da verdade e geraram as igrejas». Aos seus sucessores compete perpetuar esta obra, para que «a palavra de Deus se propague rapidamente e seja glorificada (2 Tess. 3,1), e o reino de Deus seja pregado e estabelecido em toda a terra (AG 1).

Jesus chamou para si aqueles que Ele quis, para conviver com Ele e, em consequência disso, anunciá-Lo a todos os povos, uma vez que Jesus, sendo o missionário por excelência, é o arquétipo de todo aquele que em íntima amizade com Ele deseja anunciá-Lo e pregá-Lo:

Jesus os escolheu para “que estivessem com Ele e para enviá-los a pregar” (Mc 3,14), para que o seguissem com fidelidade de “ser dEle” e fazer parte “dos seus” e participar de sua missão. O discípulo experimenta que a vinculação íntima com Jesus no grupo dos seus é participação da

Vida saída das entranhas do Pai, é formar-se para assumir seu estilo de vida e suas motivações (cf. Lc 6,40b), correr sua mesma sorte e assumir sua missão de fazer novas todas as coisas (DAP 131).

O envio missionário dos Doze foi, de fato, o grande impulso do Senhor, para que sua mensagem fosse anunciada (Mt 28,16-20⁶²). De especial significado ainda é o impulso do Espírito Santo dado em Pentecostes (Jo 20,22-23⁶³; At 2,1-4⁶⁴):

[...] Pelo Pentecostes começaram os «atos dos Apóstolos», como pela descida do Espírito Santo sobre Maria fora concebido Cristo, e como pela descida do mesmo Espírito Santo sobre Cristo, quando orava, fora o Senhor impelido à obra do seu ministério. O próprio Senhor Jesus, antes de dar livremente a sua vida pelo mundo, de tal maneira dispôs o ministério apostólico e de tal forma prometeu enviar o Espírito Santo, que a ambos associava na tarefa de levar a cabo sempre e em toda a parte a obra da salvação. O Espírito Santo é quem «unifica na comunhão e no ministério, e enriquece com diversos dons hierárquicos e carismáticos» toda a Igreja através dos tempos, dando vida às instituições eclesiais, sendo como que a alma delas, e instilando nos corações dos fiéis aquele mesmo espírito de missão que animava o próprio Cristo. Por vezes precede visivelmente a ação apostólica, como também incessantemente a acompanha e dirige de vários modos (AG 4).

Desta forma, “cada um a seu modo exerce o seu papel pela pregação, pelos sacramentos e pela autoridade de juízo, nas distintas porções do povo do Novo Testamento” (GALVÃO, 2013, p. 16).

Formados pelo Senhor, e fortificados pelo Espírito Santo, os Apóstolos são os responsáveis diretos do Senhor Jesus Cristo,

⁶² Os onze discípulos voltaram à Galiléia, à montanha que Jesus lhes tinha indicado. Quando o viram, prostraram-se; mas alguns tiveram dúvida. Jesus se aproximou deles e disse: “Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra. Ide, pois, fazer discípulos entre todas as nações, e batizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

⁶³ Então, soprou sobre eles e falou: “Recebi o Espírito Santo. A quem perdoardes os pecados, serão perdoados; a quem os retiverdes, lhes serão retidos”.

⁶⁴ Quando chegou o dia de Pentecostes, os discípulos estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como de um vento forte, que encheu toda a casa em que se encontravam. Então apareceram línguas como de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia expressar-se.

para perpetuar sua missão, reunindo aqueles que outrora estavam dispersos e afastados da verdade Daquele que é o Missionário por excelência⁶⁵ e convida a todos a permanecerem em seu amor (Jo 15,9b)⁶⁶:

Ao chamar os seus para que o sigam, Jesus lhes dá uma missão muito precisa: anunciar o evangelho do Reino a todas as nações (cf. Mt 28,19; Lc 24, 46-48). Por isso, todo discípulo é missionário, pois Jesus o faz partícipe de sua missão, ao mesmo tempo em que o vincula a Ele como amigo e irmão. Dessa maneira, como Ele é testemunha do mistério do Pai, assim os discípulos são testemunhas da morte e ressurreição do Senhor até que Ele retorne. Cumprir essa missão não é tarefa opcional, mas parte integrante da identidade cristã, porque é a extensão testemunhal da vocação mesma (DAp 144).

O envio dos Doze mostra para os cristãos de hoje – tanto o leigo, como aqueles constituídos hierarquicamente dentro da *Εκκλησία* – como devem agir, sendo testemunhas fiéis Daquele que foi e é testemunha fiel do Pai em sua missão de amor.

⁶⁵ Jesus é o Missionário por excelência e o modelo de como os missionários devem despojar-se de si para anunciar o Reino. A seu Filho, num gesto de amor infinito, Deus Pai confiou a missão de realizar a nova e definitiva aliança com a humanidade. Dessa forma, Jesus assume o sonho e a paixão missionária do Pai. Isso fica explícito na declaração de Jesus na sinagoga, como lemos em Lc 14,18: “O espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção, para anunciar a Boa Nova aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos!”. Foi isso que Jesus fez quando, curando as pessoas dos males físicos, psicológicos e sociais, anunciava-lhes o Reino de Deus. É aquilo que hoje chamamos de evangelização e promoção humana, características fundamentais do trabalho de todo missionário (Fonte: <http://www.pime.org.br/missoajovem/mjmissao2primeiro.htm>. Extraído no dia 24/01/2014 as 14:54 h.).

⁶⁶ *Manete in dilectine mea.*

3.3 A Primazia de Pedro e o seu sucessor

Simão Pedro (Jo 1,42)⁶⁷ é um eleito de Cristo, chamado para fazer parte do grupo dos Doze e, em decorrência dos desígnios de Deus para com o homem, o escolhido para liderar o grupo apostólico (Mt 16,13-19)⁶⁸.

Ele é, desta forma, a grande referência entre os Apóstolos do Senhor. Seu nome ⁷⁰Πέτρος que traduzido para o grego deu ⁶⁹כִּפְתֻּרָא e no latim tornou-se *Petrus*, indica a designação a uma missão específica (assim como atesta a tradição veterotestamentária) e consequentemente a força que possui para guiar a grei de Jesus, sendo elo e pontífice por excelência:

[...] As três metáforas às quais Jesus recorre são em si muito claras: Pedro será o fundamento rochoso sobre o qual apoiará o edifício da Igreja; ele terá as chaves do Reino dos céus para abrir ou fechar a quem julgar justo; por fim, ele poderá ligar ou desligar, no sentido de que poderá estabelecer ou proibir o que considerar necessário para a vida da Igreja, que é e permanece de Cristo. [...] (BENTO XVI, audiência geral, 7 de junho de 2006. Praça de São Pedro).

Por diversos momentos, a Sagrada Escritura apresenta Pedro como Cabeça e Líder do Colégio Apostólico (At 1,15; 2,14-36; 3,12-26; etc.) e, em consequência disso, no seu sucessor, o Papa⁷¹,

⁶⁷ Então, conduziu-o até Jesus, que lhe disse, olhando para ele: “Tu és Simão, filho de João. Tu te chamarás Cefas!” (que quer dizer Pedro).

⁶⁸ Jesus foi à região de Cesaréia de Filipe e ali perguntou aos discípulos: “Quem dizem as pessoas ser o Filho do Homem?” Eles responderam: “Alguns dizem que és João Batista; outros, Elias; outros ainda, Jeremias ou algum dos profetas”. “E vós”, retomou Jesus, “quem dizeis que eu sou?” Simão Pedro respondeu: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”. Jesus então declarou: “Feliz és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne e sangue quem te revelou isso, mas o meu Pai que está no céu. Por isso, eu te digo: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as forças do Inferno não poderão vencê-la. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus”.

⁶⁹ Pronuncia-se Khefa.

⁷⁰ Pronuncia-se Pétrus.

⁷¹ O atual sucessor de Pedro é Francisco 266º papa na história da Igreja. Nascido em Buenos Aires, capital da Argentina, em 17 de dezembro de 1936, seu nome de batismo é Jorge Mario Bergoglio. Foi eleito Papa no dia 13 de março de 2013.

está assegurada a Unidade da *Εκκλησία*. O Colégio Episcopal encontra no *Episcopus Romanus*⁷², a sua Cabeça, que o preside na caridade:

Nesta Igreja de Cristo, o Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, a quem o mesmo Cristo mandou que apascentasse as suas ovelhas e os seus cordeiros, está revestido, por instituição divina, de poder supremo, pleno, imediato e universal, em ordem à cura das almas. Por isso, tendo sido enviado como pastor de todos os fiéis para promover o bem comum da Igreja universal e o de cada uma das igrejas particulares, ele tem a supremacia do poder ordinário sobre todas as igrejas (ChD 2).

Diz ainda a Constituição Dogmática *Lumen Gentium 18*: “[...] para que o mesmo episcopado fosse uno e indiviso, colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros Apóstolos e nele instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão [...]”

Desta forma, fica fácil compreender a grandeza desse serviço para a Igreja. O *Episcopus Romanus*, legítimo sucessor de Pedro, é a cabeça do colégio episcopal, ainda chamado de Vigário de Cristo e o Pastor da Igreja Universal aqui na Terra.

3.4 O *Επίσκοπος*⁷³ e o colégio Episcopal

A missão dos Doze não poderia ser interrompida. Era necessário que a Boa Nova de Jesus chegasse a todas as nações, a cada pessoa. Para isso, ficaram os sucessores daquele grupo inicial instituído por Jesus:

[...] Os Bispos, constituídos pelo Espírito Santo, sucedem aos Apóstolos como pastores das almas, e, juntamente com o Sumo Pontífice e sob a sua autoridade, foram enviados a perpetuar a obra de Cristo, pastor eterno. Na verdade, Cristo deu aos Apóstolos e aos seus sucessores o mandato e o poder de ensinar todas as gentes, de santificar os homens na verdade e de os apascentar. Por isso, foram os Bispos constituídos, pelo Espírito Santo que lhes foi dado, verdadeiros e autênticos mestres, pontífices e pastores (ChD 2).

⁷² Bispo de Roma.

⁷³ Bispo.

Os *Επίσκοποι* são desta forma autênticos sucessores dos Apóstolos, com a Sagrada Missão de guardar a fé transmitida desde o princípio por aquele grupo de homens da Galileia – denominados pelo Concílio Vaticano II de *Colégio dos Doze Apóstolos*⁷⁴ – que por primeiro tiveram contato com o e $\bar{\iota}$ transmitiram aos seus sucessores os ensinamentos do mesmo, sempre tendo, como premissa, o princípio da continuidade:

A missão divina confiada por Cristo aos Apóstolos durará até o fim dos tempos (cf. Mt 28,20), uma vez que o Evangelho que eles devem anunciar é em todo o tempo o princípio de toda a vida na Igreja. Pelo que os Apóstolos trataram de estabelecer sucessores, nesta sociedade hierarquicamente constituída [...] (LG 20).

Os Apóstolos contavam com diferentes colaboradores - tanto é que instituíram e determinaram certas funções específicas (At 6, 1-7)⁷⁶ - no ofício diário da Palavra, da Caridade e da Fração do Pão.

⁷⁴ O Senhor Jesus, depois de ter orado ao Pai, chamando a Si os que Ele quis, elegeu doze para estarem com Ele e para enviá-los a pregar o Reino de Deus (cf. Mc. 3, 13-19; Mt. 10, 1-42); e a estes Apóstolos (cf. Lc. 6,13) constituiu-os em colégio ou grupo estável e deu-lhes como chefe a Pedro, escolhido de entre eles (cf. Jo. 21, 15-17). Enviou-os primeiro aos filhos de Israel e, depois, a todos os povos (cf. Rm. 1,16), para que, participando do Seu poder, fizessem de todas as gentes discípulos seus e as santificassem e governassem (cf. Mt. 28, 16-20; Mc. 16,15; Lc. 24, 45-8; Jo. 20, 21-23) e deste modo propagassem e apascentassem a Igreja, servindo-a, sob a direção do Senhor, todos os dias até ao fim dos tempos (cf. Mt. 28,20). No dia de Pentecostes foram plenamente confirmados nesta missão (cf. At. 2, 1-26) segundo a promessa do Senhor: «recebereis a força do Espírito Santo que descerá sobre vós e sereis minhas testemunhas em Jerusalém e em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra (At. 1,8). E os Apóstolos, pregando por toda a parte o Evangelho (cf. Mc. 16,20), recebido pelos ouvintes graças à ação do Espírito Santo, reúnem a Igreja universal que o Senhor fundou sobre os Apóstolos e levantou sobre o bem-aventurado Pedro seu chefe, sendo Jesus Cristo a suma pedra angular (cf. Ap. 21,14; Mt. 16,18; Ef. 2,20) (LG 19).

⁷⁵ Mestre.

⁷⁶ Naqueles dias, o número dos discípulos tinha aumentado, e os fiéis de língua grega começaram a queixar-se dos fiéis de língua hebraica. Os de língua grega diziam que suas viúvas eram deixadas de lado no atendimento diário. Então os Doze apóstolos reuniram a multidão dos discípulos e disseram: “Não está certo que nós abandonemos a pregação da palavra de Deus para servirmos às mesas. Portanto, irmãos, escolhi entre vós sete homens de boa reputação, cheios do Espírito e de sabedoria, para que lhes confiemos essa tarefa. Deste modo, nós poderemos dedicar-nos inteiramente à oração e ao serviço da Palavra”. A

Todavia, para que a mensagem de Cristo chegasse a todos os povos, instituíram aqueles que os sucederem de forma direta:

[...] Assim, não só tiveram vários auxiliares no ministério mas, para que a missão que lhes fora entregue se continuasse após a sua morte, confiaram a seus imediatos colaboradores, como em testamento, o encargo de completarem e confirmarem a obra começada por eles, recomendando-lhes que velassem por todo o rebanho, sobre o qual o Espírito Santo os restabelecera para apascentarem a Igreja de Deus (cf. At. 20, 28). Estabeleceram assim homens com esta finalidade e ordenaram também que após a sua morte fosse o seu ministério assumido por outros homens experimentados. Entre os vários ministérios que na Igreja se exercem desde os primeiros tempos, consta da tradição que o principal é o daqueles que, constituídos no episcopado em sucessão ininterrupta são transmissores do múnus apostólico. E assim, como testemunha santo Ireneu, a tradição apostólica é manifestada em todo o mundo e guardada por aqueles que pelos Apóstolos foram constituídos Bispos e seus sucessores [...] (LG 20).

Desta forma, a perpetuação e a proclamação da Palavra de Deus e a administração dos Sacramentos estavam garantidas. Os *Επίσκοποι* presidem em nome de Deus, com toda a autoridade vinda do alto, o povo de Deus peregrino. Na pessoa dos *Επίσκοποι*, sucessores diretos dos Apóstolos, está Cristo, *Pontifex Maximus*⁷⁷ de nossa fé:

Portanto, os Bispos receberam, com os seus colaboradores os presbíteros e diáconos, o encargo da comunidade, presidindo em lugar de Deus ao rebanho de que são pastores como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo. E assim como permanece o múnus confiado pelo Senhor singularmente a Pedro, primeiro entre os Apóstolos, e que se devia transmitir aos seus sucessores, do mesmo modo permanece o múnus dos Apóstolos de apascentar a Igreja, o qual deve ser exercido perpetuamente pela sagrada Ordem dos Bispos. Ensina, por isso, o sagrado Concílio que, por instituição divina, os Bispos sucedem aos Apóstolos, como pastores da Igreja; quem os ouve, ouve a Cristo; quem

proposta agradou a toda a multidão. Escolheram então Estevão, homem cheio de fé e do Espírito Santo; e também Filipe, Prócoro, Nicanor, Tímon, Pármenas e Nicolau de Antioquia, um prosélito. Eles foram apresentados aos apóstolos, que oraram e impuseram as mãos sobre eles. Entretanto, a palavra de Deus crescia, e o número dos discípulos se multiplicava consideravelmente em Jerusalém.

⁷⁷ Pontífice Máximo.

os despreza, despreza a Cristo e Aquele que enviou Cristo (cf. Lc. 10,16) (LG 20).

Sendo sucessores dos Apóstolos, os *Επίσκοποι*, assim como no período da *Εκκλησία* primitiva, formam um grupo, denominado Colégio Episcopal, que se constitui em um corpo perfeito com a Cabeça, que preside esse colégio na caridade:

Assim como, por instituição do Senhor, S. Pedro e os restantes dos Apóstolos formam um colégio apostólico, assim de igual modo estão unidos entre si o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os Bispos, sucessores dos Apóstolos. A natureza colegial da ordem episcopal, claramente comprovada pelos Concílios ecumênicos celebrados no decurso dos séculos, manifesta-se já na disciplina primitiva, segundo a qual os Bispos de todo o orbe comunicavam entre si e com o Bispo de Roma no vínculo da unidade, da caridade e da paz [...] (LG 22).

Embora tendo autoridade própria provinda do Senhor, um *Επίσκοπος* nunca fala em nome de toda a *Εκκλησία* sozinho. Isto quer dizer que o *Επίσκοπος*, mesmo sendo um representante com toda a autoridade a ele confiada dentro dos *Tria Munera Pastoralia*, não responde pela *Εκκλησία* toda e nem toma decisões sozinho para ela:

[...] O mesmo poder colegial pode ser exercido, juntamente com o Papa, pelos Bispos espalhados pelo mundo, contanto que a cabeça do colégio os chame a uma ação colegial ou, pelo menos, aprove ou aceite livremente a ação conjunta dos Bispos dispersos, de forma que haja verdadeiro ato colegial (ChD 4).

Agindo de forma colegiada, os *Επίσκοποι* facilitam o anúncio da verdade de Cristo, não erram, e são unânimes nas diversas decisões a serem tomadas, para o bem de toda a Igreja Universal e também para suas Igrejas Particulares.

3.5 O *Επίσκοπος*: ordinário de sua diocese⁷⁸

O *Επίσκοπος* diocesano recebe através de sua missão canônica o ofício de conduzir o Povo de Deus em sua diocese, sendo assim *Doctrinae Magister*⁷⁹, *Sacri Cultus Sacerdos*⁸⁰ e *Gubernationis Minister*⁸¹. O poder que corresponde a esse ofício episcopal será o necessário para cumprir essa tríplice função para os fiéis confiados ao seu cuidado pastoral. O *Munus Episcopalis*⁸², enquanto missão universal que corresponde a todo colégio episcopal, concretiza para o *Επίσκοπος* diocesano a missão específica de conduzir o Povo de Deus a ele confiado, e se converte, através da missão canônica em poder liberado para seu exercício. Dessa maneira, fica claro que o conteúdo do poder do *Επίσκοπος* diocesano está sempre em função de sua missão pastoral, e por ela delimitada, no que diz respeito ao concreto Povo de Deus, cujo cuidado lhe foi confiado. É em sua diocese que o *Επίσκοπος* irá exercer os seus *Tria Munera Pastoralia*⁸³:

Aos Bispos, como sucessores dos Apóstolos, compete de direito, na diocese a cada um confiada, todo o poder ordinário, próprio e imediato, que é necessário para o exercício do seu cargo pastoral, salvaguardado sempre em tudo o poder que, em razão do seu *múnus*, o Romano Pontífice tem de reservar causas a si ou a outra autoridade. [...] (ChD 8).

Ainda recente, o Documento de Aparecida vem confirmar essa verdade da *Εκκλησία*, afirmada há tantos anos no Concílio

⁷⁸ Diocese é a porção do Povo de Deus, que se confia a um Bispo para que a apascente com a colaboração do presbitério, de tal modo que, unida ao seu pastor e reunida por ele no Espírito Santo por meio do Evangelho e da Eucaristia, constitui uma Igreja particular, na qual está e opera a Igreja de Cristo, una, santa, católica e apostólica (ChD 11).

⁷⁹ Mestre da doutrina.

⁸⁰ Sacerdote do culto sagrado.

⁸¹ Ministro do governo.

⁸² Ofício Episcopal.

⁸³ Ainda aqui podemos citar *Christus Dominus*: “Cada Bispo, a quem é confiada uma igreja particular, apascenta em nome do Senhor as suas ovelhas, sob a autoridade do Sumo Pontífice, como próprio, ordinário e imediato pastor, exercendo em favor das mesmas o *múnus* de ensinar, santificar e governar” [...] (ChD 11).

Vaticano II, reiterando o que desde sempre fora assumido por toda a comunidade eclesial:

Reunida e alimentada pela Palavra e pela Eucaristia, a Igreja Católica existe e se manifesta em cada Igreja local, em comunhão com o Bispo de Roma. Esta é, como afirma o Concílio, “uma porção do povo de Deus confiada a um bispo para que a apascente com seu presbitério” (Dap 165).

O *Επίσκοπος* tem plena autoridade dentro de sua diocese, sendo realmente o próprio Cristo que instrui, santifica e governa aquela Igreja particular, olhando o bem de seus fiéis, sendo pastor zeloso que cuida do rebanho, fugindo daquela antiga mentalidade de príncipe da *Εκκλησία*.

Ao *Επίσκοπος* são atribuídas, por força própria de seu ministério, as faculdades de ensinar, santificar e de reger, e, conseqüentemente, o compromisso missionário por primeiro deve ser assumido por ele, para que seu clero e todo o povo sejam à sua imagem autênticos discípulos-missionários do Senhor.

3.5.1 O *Munus Docendi* do *Επίσκοπος*

O *Επίσκοπος* é o legítimo representante do Magistério eclesiástico em sua comunidade diocesana. Dele é que deve partir a iniciativa da divulgação dos ensinamentos da *Εκκλησία*, sendo testemunha fiel da Verdade que só a *Εκκλησία* possui e é detentora desde tempos idos:

O Bispo, mestre da fé e mensageiro da Palavra, tem o grave dever de ser o primeiro responsável pela evangelização e pela catequese, bem como deve ter a sua sensibilidade e atenção aos vários ambientes e meios para difusão do Evangelho (CONGREGAÇÃO PARA OS BISPOS, 2004, n. 119, apud GALVÃO, 2013, p. 26).

A função evangelizadora dos *Επίσκοποι*, bem como de toda a *Εκκλησία*, se desenvolve por meio de diversas atividades. Junto a seus diocesanos, deve o Ordinário passar os ensinamentos magisteriais através da pregação, catequese, educação católica, aprofundamento teológico e testemunho cristão, dentre tantos outros:

Cân. 386 § 1. O Bispo diocesano é obrigado a propor e explicar aos fiéis as verdades que se devem crer e aplicar aos costumes, pregando

pessoalmente com frequência; cuide também que sejam observadas com diligência as prescrições dos cânones sobre o ministério da palavra, principalmente a homilia e a instrução catequética, a fim de que toda a doutrina cristã seja ministrada a todos⁸⁴.

A função de mestre do *Επίσκοπος* se reveste de um espírito caracterizado pela continuidade e renovação, ou seja, pela fidelidade à Tradição e por uma perspicaz atenção à nova situação histórica pela qual a *Εκκλησία* passa e requer especial atenção e cuidado. Tendo esse zelo, o anúncio profético, a pregação da palavra, a educação católica e a ação missionária da Igreja levarão, a todos os fiéis, a autêntica doutrina herdada dos Apóstolos.

3.5.2 O *Munus Sanctificandi* do *Επίσκοπος*

Esse múnus está em uma função intermediária na vida do *Επίσκοπος*, como que o coração de todo o ministério episcopal, dada a importância que a *Εκκλησία* confere a essa função tão nobre que conduz todos os seus filhos no caminho seguro para o Reino definitivo. Além de ser uma função intermediária, o mitrado é o detentor da primazia da mesma em sua diocese:

Can. 835 § 1: Exercem o múnus de santificar, primeiramente os Bispos, que são os grandes sacerdotes, principais dispensadores dos mistérios de Deus e dirigentes, promotores e guardiães de toda a vida litúrgica na Igreja que lhes foi confiada⁸⁵.

O *Επίσκοπος* deve, a partir de seu ministério, levar os seus diocesanos à santidade, isso, claro, a partir do seu próprio testemunho e caminho de santidade. De nada vale a ação pastoral de um legítimo sucessor dos Apóstolos, se este não conduzir os cristãos, aos quais ele dirige, à perfeição da vida em Cristo:

⁸⁴ *Can. 386. § 1: Veritates fidei credendas et moribus applicandas Episcopus dioecesanus fidelibus proponere et illustrare tenetur, per se ipse frequenter praedicans; curet etiam ut praescripta canonum de ministerio verbi, de homilia praesertim et catechetica institutione sedulo serventur, ita ut universa doctrina christiana omnibus tradatur.*

⁸⁵ *Can. 835. § 1: Munus sanctificandi exercent imprimis Episcopi, qui sunt magni sacerdotes, mysteriorum Dei praecipui dispensatores atque totius vitae liturgicae in Ecclesia sibi commissa moderatores, promotores atque custodes.*

Cân. 387: O Bispo diocesano, lembrando que está obrigado a dar exemplo de santidade na caridade, na humildade e na simplicidade de vida, empenhe-se em promover, com todos os meios, a santidade dos fiéis, de acordo com a vocação própria de cada um e, sendo o principal dispensador dos mistérios de Deus, se esforce continuamente para que os fiéis confiados a seus cuidados cresçam na graça mediante a celebração dos sacramentos, e conheçam e vivam o mistério pascal⁸⁶.

Para que isso aconteça, diz Galvão (2013, p. 29), “o Bispo deve centralizar a sua vida na liturgia, centro da vida da diocese, sobretudo na celebração eucarística”. Na Santa Missa, o *Επίσκοπος* chega ao ápice do *múnus* de santificar e apresenta a todos os seus fiéis o Arquétipo da santidade e o Alimento por excelência que sustenta todos os homens na longa via que tem por destino final a Casa Gloriosa do Pai.

3.5.3 O *Munus Regendi* do *Επίσκοπος*

Por força de sua consagração episcopal e pela atribuição determinada na guia e direção de sua Igreja Particular, o *Επίσκοπος* é o enviado de Jesus para reger o Povo que a ele fora confiado:

Os Bispos governam as igrejas particulares que lhes foram confiadas como vigários e legados de Cristo, por meio de conselhos, persuasões, exemplos, mas também com autoridade e poder sagrado, que exercem unicamente para edificar o próprio rebanho na verdade e na santidade, lembrados de que aquele que é maior se deve fazer como o menor, e o que preside como aquele que serve (cf. Lc. 22, 26-27). Este poder que exercem pessoalmente em nome de Cristo, é próprio, ordinário e imediato, embora o seu exercício seja superiormente regulado pela suprema autoridade da Igreja e possa ser circunscrito dentro de certos limites para utilidade da Igreja ou dos fiéis. Por virtude deste poder, têm os Bispos o

⁸⁶ *Can. 387: Episcopus dioecesanus, cum memor sit se obligatione teneri exemplum sanctitatis praebendi in caritate, humillitate et vitae simplicitate, omni ope promovere studeat sanctitatem christifidelium secundum uniuscuiusque propriam vocationem atque, cum sit praecipuus mysteriorum Dei dispensator, iugiter annitatur ut christifideles suae curae commissi sacramentorum celebratione in gratia crescant utque paschale mysterium cognoscant et vivant.*

sagrado direito e o dever, perante o Senhor, de promulgar leis para os seus súditos, de julgar e de orientar todas as coisas que pertencem à ordenação do culto e do apostolado (LG 27).

O próprio CDC garante a soberania do *Επίσκοπος* como dirigente de sua diocese, salvaguardando que o mesmo não deve passar por cima daquilo que a Suprema Autoridade da *Εκκλησία* determina:

Cân. 381 § 1. Compete ao Bispo diocesano, na diocese que lhe foi confiada, todo o poder ordinário, próprio e imediato, que se requer para o exercício de seu múnus pastoral, com exceção das causas que forem reservadas, pelo direito ou por decreto do Sumo Pontífice, à suprema ou a outra autoridade eclesíastica⁸⁷.

No seu governo pastoral, o *Επίσκοπος* é o primeiro servidor, aquele que possui dentro de sua circunscrição eclesíastica a precedência no trabalho e edificação do Reino de Cristo na Terra:

No exercício do seu múnus de pais e pastores, comportem-se os Bispos no meio dos seus como quem serve, como bons pastores que conhecem as suas ovelhas e por elas são conhecidos como verdadeiros pais que se distinguem pelo espírito de amor e de solicitude para com todos, de modo que todos se submetam facilmente à sua autoridade recebida de Deus. Reúnam à sua volta a família inteira da sua grei e formem-na de tal modo que todos, conscientes dos seus deveres, vivam e operem em comunhão de caridade. [...] (ChD 16).

Sendo pastor fiel e zeloso, cuide o *Επίσκοπος* para que suas ovelhas se sintam bem e estimuladas ao serviço, em consonância com o mandato missionário do Senhor (Mt 28, 19), fomentando e dirigindo o seu Povo no discipulado-missionário, à luz das novas exigências da *Εκκλησία*:

[...] Ele deve estimular e conduzir uma ação pastoral orgânica e vigorosa, de maneira que a variedade de carismas, ministérios, serviços e organizações se orientem em um mesmo projeto missionário para comunicar vida no próprio território. Este projeto, que surge de um caminho de variada participação, torna possível a pastoral orgânica, capaz de dar resposta aos novos desafios. [...] (DAp 169).

⁸⁷ *Can. 381 § 1: Episcopo dioecesano in dioecesi ipsi commissa omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium eius muneris pastoralis requiritur, exceptis causis quae iure aut Summi Pontificis decreto supremae aut alii auctoritati ecclesiasticae reserventur.*

O serviço missionário consiste, para o Cristão Católico, ir ao encontro daqueles que estão distantes da fé da *Εκκλησία*, ou ainda não conseguiram se enamorar de Jesus. O *Επίσκοπος* deve ser o primeiro no governo missionário de sua diocese a ir ao encontro desses que por algum motivo ainda não se depararam com Jesus.

Indo ao encontro desses que ainda não foram encontrados, ou que não conseguiram se encontrar, o *Επίσκοπος* deve solicitar aos seus fiéis que colaborem com ele na missão de ir ao encontro do outro e de outrem. Uma vez que o *Επίσκοπος* dê testemunho de vida, os fiéis, por força de obediência e do testemunho de seu pastor, aderem de fato ao serviço missionário:

[...] Devendo, como o Apóstolo, dar-se a todos, esteja sempre pronto para a todos evangelizar (cf. Rm. 1, 14-15) e para exortar os próprios fiéis ao trabalho apostólico e missionário. Por seu lado, os fiéis devem aderir ao seu Bispo, como a Igreja adere a Jesus Cristo, e Jesus Cristo ao Pai, a fim de que todas as coisas conspiram para a unidade e se multipliquem para a glória de Deus (cf. 2 Cor. 4,15) (LG 27).

Com uma sincera e alegre caridade pastoral, o *Επίσκοπος*, com todas as faculdades próprias de seu Ministério, governa e guia o povo para que o testemunho do Evangelho chegue a todos, sem distinção.

A autoridade do *Επίσκοπος* em sua diocese deve manifestar a soberania do Cristo servidor (Jo 13,3-5)⁸⁸, isto é, autoridade no serviço, autoridade na missão e autoridade no amor.

3.6 O desejo do Papa Francisco com relação aos *Επίσκοποι*

Muito tem alegrado e dado ânimo à Igreja Universal o testemunho que Papa Francisco vem dando no seu ministério petrino. Sendo Pastor Universal da *Εκκλησία*, vem mostrando as novas diretrizes para uma renovação missionária na *Εκκλησία*:

⁸⁸ Sabendo que o Pai tinha posto tudo em suas mãos e que de junto de Deus saíra e para Deus voltava, Jesus levantou-se da ceia, tirou o manto, pegou uma toalha e amarrou-a à cintura. Derramou água numa bacia, pôs-se a lavar os pés dos discípulos e enxugava-os com a toalha que trazia à cintura.

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à autopreservação (EG 27).

Como Pontífice da Fé, com seu jeito humilde e cativante, espalha simpatia por onde quer que vá. Em sua diocese (Roma), não é diferente. Com todos os encargos diplomáticos da Sé Apostólica e suas muitas ocupações, vem mostrando ao Colégio Episcopal como deve ser a atuação de um Pastor.

Na sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*⁸⁹, apresenta algumas diretrizes e manifesta o seu desejo de como deve ser a *Εκκλησία*, não uma *Εκκλησία* morta, cansada e fatigada, mas uma *Εκκλησία* alegre por dar testemunho de Jesus, que sai de si mesma, “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas,” (EG 48) que responda ao chamado do Divino Mestre: “sair da própria comodidade e ter coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20).

Dentre as várias abordagens que o Santo Padre faz na supracitada exortação, dedica uma especial atenção às Igrejas Particulares e aos *Επίσκοποι*, convidando as Igrejas do mundo todo a uma conversão missionária:

Cada Igreja particular, porção da Igreja Católica sob a guia do seu Bispo, está, também ela, chamada à conversão missionária. Ela é o sujeito primário da evangelização, enquanto é a manifestação concreta da única Igreja num lugar da Terra e, nela, “está verdadeiramente presente e opera a Igreja de Cristo, una, santa, católica e apostólica” (EG 30)

Mas para que isso aconteça nas Igrejas Particulares, Papa Francisco exorta os *Επίσκοποι* a favorecerem, a partir de sua autoridade apostólica, o discipulado-missionário em suas respectivas dioceses: “O Bispo deve favorecer sempre a comunhão missionária na sua Igreja diocesana, seguindo o ideal das primeiras comunidades cristãs, em que os crentes tinham um só coração e uma só alma (cf. At 4,32)” (EG 31).

Nos seus *Tria Munera Pastoralia*, o *Επίσκοπος* deve, a partir da leitura de sua realidade (usando o método ver, julgar e agir), atuar da melhor maneira possível para que o influxo missionário

⁸⁹ “A Alegria do Evangelho,” de 24 de novembro de 2013.

aconteça. Segundo o Romano Pontífice, o *Επίσκοπος* deverá ter as seguintes atitudes:

[...] Às vezes pôr-se-á à frente para indicar a estrada e sustentar a esperança do povo, outras vezes manter-se-á simplesmente no meio de todos com a sua proximidade simples e misericordiosa e, em certas circunstâncias, deverá caminhar atrás do povo, para ajudar aqueles que se atrasaram e sobretudo porque o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas. [...] (EG 31).

Com extrema caridade pastoral, com o zelo apostólico próprio do *Επίσκοπος*, a *Εκκλησία* sem a menor dúvida será missionária, tanto ao nível Universal, como nas Igrejas particulares e, sobretudo, na Paróquia, a qual sob a guia do pároco, que está em comunhão com o seu *Επίσκοπος* e com toda a *Εκκλησία*, a “*Evangelii Gaudium*⁹⁰” chegará a todos, indistintamente, porque a *paroecia* assim como toda a *Εκκλησία* é missionária.

4 CONCLUSÃO

A *Εκκλησία* é toda ministerial. Consequentemente é em sua constituição essencialmente missionária. Ministério e missão não se desvinculam. Só há sentido no ministério porque o mesmo comporta uma missão.

O *Munus Episcopalis* da maneira como fora visto nos possibilita chegar a tal remate. Só há razão no ministério episcopal porque este está em função de uma dada missão dentro da grei de Deus. Essa missão é de amor. Baldisseri (2011, p. 89) recorda-nos que “o amor é um dever da Igreja”⁹¹.

⁹⁰ A alegria do Evangelho.

⁹¹ E aqui entra novamente a lógica messiânica, o paradoxo do sermão da montanha, que tem sua expressão mais elevada no amor oblato, o ágape, a entrega total ao outro, a *sequela Christi*. O amor é um dever da Igreja. Sim, é um dever, não só em seu aspecto individual, mas também comunitário. O documento diz: “O amor do próximo, radicado no amor de Deus, é um dever antes de mais para cada um dos fiéis, mas o é também para a comunidade eclesial inteira” (DC 20) (BALDISSERI, 2011, p. 89).

Ser *Επίσκοπος* é o exercício constante deste amor na eterna diaconia do Cristo que serve nos seus ministros. O *Munus Episcopalis* deve ser compreendido e conseqüentemente realizado no amor. Amando, o mitrado torna-se um mestre prudente e convicto da verdade da doutrina Católica, desencadeando assim o constante testemunho de santidade, e levando os seus diocesanos a cada dia serem mais santos e perfeitos em Cristo através de seu governo pastoral. Governo pastoral esse que deve sempre estar pautado na “coragem de anunciar Cristo, Caminho, Verdade e Vida”⁹².

REFERÊNCIAS

BALDISSERI, Lorenzo. **A coragem de anunciar Cristo: Caminho, Verdade e Vida**. São Paulo: 2ª ed. Paulus, 2011, 208 p.

BENTO XVI. **Os Apóstolos e os primeiros discípulos de Cristo**. São Paulo: Paulus, 2011, 184 p.

BÍBLIA SAGRADA – TRADUÇÃO DA CNBB. Brasília: 10ª ed. Edições CNBB, 2011, 1563 p.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: 11ª ed. Loyola, 2001, 938 p.

CODEX IURIS CANONICI. São Paulo: 19 ed. Loyola, 2010, 840 p.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II **Constituição Sacrosanctum Concilium**: sobre a sagrada liturgia. In: Compêndio do Vaticano II. 29 ed. Petrópolis: Vozes 2000, p. 257-306.

⁹² Encerra-se este texto com a afirmação de Lorenzo Baldisseri no título de seu livro “A coragem de anunciar Cristo: Caminho, Verdade e Vida”. BALDISSERI, Lorenzo. **A coragem de anunciar Cristo: Caminho, Verdade e Vida**. São Paulo: 2ª ed. Paulus, 2011, 204 p.

_____. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**: sobre a Igreja. In: Compêndio do Vaticano II. 29 ed. Petrópolis: Vozes 2000, p. 37-118.

_____. **Decreto Ad Gentes**: sobre a atividade missionária da Igreja. In: Compêndio do Vaticano II. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 351-399.

_____. **Decreto Christus Dominus**: sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja. In: Compêndio do Vaticano II. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 401-436

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. **Documento de Aparecida**. São Paulo: 4ª ed. Edições CNBB, Paulinas e Paulus, 2007, 312 p.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico Nova Fronteira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, 583 p.

GALVÃO, Ezequiel Macedo. **O pároco como colaborador do Bispo nos Tria Munera Pastoralia, no CIC de 1983**. Buenos Aires: edição do autor, 2013, 105 p.

GRINGS, Dadeus. **A ortopraxis da Igreja**. Aparecida: Editora Santuário, 1998, 240 p.

O primeiro missionário. PIME. São Paulo. Disponível em: <http://www.pime.org.br/missaojovem/mjmissao2primeiro.htm>. Acesso em: 24 Janeiro 2014.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Loyola e Paulus, 2013, 168 p.

YOUCAT. **Catecismo jovem da Igreja Católica**. São Paulo: Paulus, 2011, 302 p.

A BELEZA DA ENCARNAÇÃO NA ICONOGRAFIA

THE BEAUTY OF INCARNATION IN THE ICONOGRAPHY

Dorival Souza Barreto Júnior*

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar a beleza da Encarnação na Iconografia. Analisando a teologia em imagens, que é a arte dos ícones, percebe-se a que ponto e em qual modo, o dogma da Encarnação se manifesta nos ícones da Natividade. A beleza da Encarnação se manifesta, particularmente, nos ícones da Natividade, e nos oferece a possibilidade de contemplá-los.

Palavras-chave: Iconografia. Teologia da Beleza. Encarnação.

ABSTRACT

The present article aims to presenting the gracefulness of the Incarnation in the Iconography. Analyzing the theology through images, which is the art of the icons, it is noticed how far and in what way the dogma of the Incarnation is manifested in the icons of Nativity. The gracefulness of the Incarnation manifests itself

* Padre, Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma – Itália), Professor no Seminário Maior Imaculado Coração de Maria e na UNIMONTES, em Montes Claros – MG. dorivalbarreto@ig.com.br.

particularly in the icons of the Nativity and offers us the opportunity to contemplate them.

Keywords: Iconography. Theology of Gracefulness. Incarnation.

1 INTRODUÇÃO

Estudar a Encarnação na perspectiva iconográfica nos permite observar que “o ícone acrescenta à imagem uma outra dimensão, aquela do transcendente: essa supera as formas do nosso mundo, para tornar presente o mundo de Deus”⁹³ (SENDER, 1985, p.07). O ícone é, na verdade, não somente uma arte religiosa, mas arte teológica. O ícone faz parte da vida interior da Igreja, é prolongamento da Encarnação de Deus. Ele está intimamente ligado ao Evangelho e à liturgia, e é neles que aprofunda as suas raízes.

Notaremos como o dogma da Encarnação permitiu o desenvolvimento da iconografia para o bem de nossa vida espiritual, oferecendo-nos um meio que facilita a concentração e a oração e que, como consequência, realiza a nossa salvação.

Na iconografia, o essencial é o seu fim, ou seja, o testemunho da Encarnação e, por meio deste, a ajuda que essa oferece a cada homem na sua comunhão com Deus. Trata-se, portanto, de uma ajuda e não de uma função intermediária. Isso porque “há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, que se deu em resgate por todos” (1Tm 2, 5-6). O ícone testemunha também a realidade da Encarnação de Deus, o Verbo, imagem do Pai que veio morar entre nós e se fez um como nós.

É interessante notar como na arte iconográfica o mistério da Encarnação adquire um significado particular e específico. Com a Encarnação, o pecado e a morte não são somente vencidos, mas o homem é elevado para Deus mais que qualquer outra criatura.

⁹³ Todas as citações foram traduzidas pelo próprio autor.

2 A TEOLOGIA DA BELEZA

É impossível separar a beleza do mistério. A beleza denuncia que a vida está inserida em outra coisa, que o imediato é sempre um sinal visível de uma presença invisível e vai muito além de nossas capacidades humanas de compreensão, além do horizontalismo a que o pragmatismo da nossa civilização se submeteu.

Nenhuma religião e cultura desenvolveu tanto a arte nestes dois mil anos como o cristianismo. Mesmo quando a arte desse último século quis seguir o seu próprio curso, ela nunca poderia esquecer que é o fruto de um refinamento e liberdade oriundos das celebrações e da doutrina cristã.

A arte é a única linguagem universal do homem. Nela não há fronteiras, nem espaço, nem limite de tempo, língua ou cultura. É natural a linguagem religiosa do homem. A arte fala do ser do homem. Os cristãos sempre valorizaram as artes e os artistas.

A questão da imagem é fundamental na ética cristã, e a estética não é um simples capricho do belo pelo belo. Numa obra ou num edifício cristão existe todo um universo eloquente. O altar, as torres, as cúpulas, os vitrais, as pinturas não estão aí por acaso e ao acaso.

A beleza faz uma profunda revolução no ser do homem. As obras de arte, aparentemente mudas e estáticas, estão à espera de ser decodificadas. Nelas, forma e conteúdo se complementam. Para os Padres da Igreja, assim como para os últimos documentos conciliares, Jesus é a “imagem visível do Deus invisível”, “o homem perfeito no qual Deus se revela”. O Evangelho de São João, o evangelho da beleza, mostra-nos o Novo Adão no qual espírito e gesto formam uma só vontade do Pai – “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9). O que Jesus diz belo, Ele faz belo.

“Se vocês se calarem, as pedras gritarão” (Lc 19, 40). Com essas palavras Jesus aponta para as obras maravilhosas que há séculos estão denunciando as belezas do ser cristão, mesmo quando os seus seguidores o negam nas lidas da vida. Essa afirmação de Jesus, antes de entrar aclamado em Jerusalém, revela e determina a arte como lugar de expressão misteriosa e

amante de sua Palavra Encarnada, muito além do peso e do fardo de um moralismo religioso que sufoca. A grande função da arte no cristianismo, mais do que ser simplesmente um meio didático, foi, é, e há de ser porta e ponte para o Mistério onde se passa do belo contemplado ao belo vivido.

Baseando-se na revelação histórica de que Deus é o criador de todas as coisas, pode-se conhecer a verdade, amar a bondade e se extasiar da beleza de todas as criaturas porque o Criador, em primeiro lugar, conhece, ama e se extasia da beleza de toda a criação. O Criador, a Felicidade em si mesmo, conhece a verdade, ama a bondade e se extasia da beleza. Um outro dado fundamental da revelação divina, é que nós somos imagem e semelhança do Criador. Cristo, o Novo Adão, por sua vez, é a imagem perfeita do Criador. No Cristo crucificado, glorificado e ressuscitado, contemplamos a Beleza em si. É a própria Beleza que nos leva a contemplá-la: “E, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim” (Jo 12, 32). Contemplando amorosamente o crucificado, a comunidade dos fiéis vê que Deus é amor: a Beleza em si. A comunidade reconhece, então, o poder salvífico que a Beleza possui em comunicar a plenitude da vida.

No seu discurso de despedida (Jo 13-17), Jesus oferece um outro dado para a compreensão da teologia da beleza. Ele vai com alegria ao encontro da glorificação dando a sua vida por toda a humanidade, de forma que a alegria da sua vida em Deus, a Beleza, possa se tornar também a nossa. A felicidade eterna é a visão beatífica da Beleza em si, do Amor em si; à luz desta Beleza, tudo é belo.

Quando se afirma que Deus é a Felicidade em si, entende-se que a comunhão com Deus é também Felicidade.

Se a felicidade em si, consiste em conhecer a verdade, amar a bondade e se extasiar com a beleza para sempre, a nossa felicidade definitiva e eterna, no dom da visão beatífica, será a comunhão com a mesma Felicidade, conhecendo a verdade, amando a bondade e se extasiando com a beleza (NAVONE, 1998, p. 11).

Afirmam-se a verdade, a bondade e a beleza de todas as coisas, porque estas foram criadas. Essa afirmação baseia-se na revelação divina.

Na Patrística, a Beleza divina é uma categoria fundamentalmente bíblica e teológica. Pode-se dizer que é a beleza no mundo uma realidade teológica, uma qualidade transcendental do ser, análoga ao verdadeiro e ao bom. A beleza de Deus, isto é, a sua luz, não é nem material, nem sensível, nem intelectual, mas doa em si mesma ou por meio das formas deste mundo e se deixa contemplar pelos olhos abertos do corpo transfigurado. A face luminosa de Deus voltada para os homens é aquela do Cristo transfigurado. Contra os iconoclastas, os Santos Padres afirmaram que não é a natureza divina, nem aquela humana, mas a hipótese do Cristo que nos aparece nos ícones. Assim, o ícone, na perspectiva da experiência religiosa, inicia a visão de Deus na luz do oitavo dia.

Para Santo Agostinho, cada beleza provém do Criador. Na revelação, a beleza eterna se fez carne, tornando-se acessível aos sentidos do homem exterior, para que o homem interior venha alcançado e tomado pela graça que liberta e salva. O Verbo é para Santo Agostinho a pura atuação da Beleza, porque é a Verdade da unidade perfeita com o primeiro princípio⁹⁴. É o Verbo encarnado o caminho para se chegar à Beleza derradeira.

A beleza tem o poder de nos atrair. A verdadeira beleza é o fascínio, a atração de qualquer coisa que seja verdadeiramente boa para nós. De fato, a beleza está no centro de cada motivação, decisão e ação humana. Não podemos decidir nem agir se não impulsionados pela atração de um determinado bem. A beleza é a atração motivadora de um bem que nos estimula a uma adesão, a um empenho, a uma realização autêntica. Sem beleza, a vida seria privada de motivação, simplesmente instintiva.

Não podemos viver sem beleza. Ela é o poder que tem o bem de suscitar, centralizar e manter a atenção necessária para tornarmos inteligentes, responsáveis e cheios de amor. O verdadeiro amor, a amizade, a fidelidade e a comunhão são valores ligados à beleza. Santo Agostinho afirma que se ama somente aquilo que é belo, e que não podemos deixar de amar aquilo que é belo⁹⁵. Santo Tomás considera a beleza um dos atributos essenciais de Deus,

⁹⁴ AGOSTINHO, *De vera religione*, 36, 66.

⁹⁵ AGOSTINHO, *De musica*, VI, 13,38.

que lhe descrevem a mesma natureza. Ele encontra um motivo particular para atribuir a beleza ao Filho, imagem do Pai. De fato, nós associamos a beleza especialmente às imagens. O Filho é a imagem perfeita do Pai, porque participa perfeitamente da sua natureza divina. Ele é o Verbo, claro e esplendente, do Pai.

A beleza divina tomou forma visível quando o Verbo de Deus se fez carne e veio habitar em nosso meio. Cristo tem a sua beleza divina, porque participa da natureza divina. Cristo teve a beleza de um comportamento moral reto e virtuoso. Por meio da graça nós conhecemos a beleza de Deus. A teologia da beleza implica determinados pressupostos. Deus está onde age. Deus age lá onde existe alguma coisa. Deus age dando origem, sustentando e levando à perfeição tudo aquilo que é bom, verdadeiro e belo. Nada existe fora de Deus, origem, causa e fim de tudo aquilo que existe. Deus é a suprema Verdade, Bondade e Beleza, a norma e medida de cada verdade, bondade e beleza.

A experiência cristã da beleza é sempre uma experiência de fé. Deus se dá a nós em cada experiência. O Deus que se nos dá é Bondade, Verdade e Beleza. A experiência religiosa cristã está baseada sobre a possibilidade que Deus age em nós. Tudo aquilo que Deus fez em Jesus Cristo, confirma que Ele se aproxima de nós pessoalmente, em Jesus Cristo, e solicita de nós uma reação pessoal.

3 O DOGMA DA ENCARNAÇÃO E A ICONOGRAFIA

O Concílio de Constantinopla, no ano 843, restabeleceu definitivamente a veneração dos ícones. A pátria dos ícones é o Oriente. Rapidamente a iconografia se torna uma parte viva da Tradição e constitui uma verdadeira teologia viva. A evolução acontece em três etapas: na época justiniana, no VI século; depois do primeiro período do Renascimento bizantino, nos X-XII séculos e, enfim, no segundo período do Renascimento, no XIV século, que é a idade de ouro do ícone.

O VII Concílio de Niceia formulou o Cânon que regulamenta a veneração dos ícones. Depois de uma longa prova de fogo, o ícone

ocupará o lugar de honra no centro da confissão de fé da Igreja. Da sua restauração no ano 843, o culto das imagens encarna o Triunfo da Ortodoxia.

O iconoclasmo conhece dois períodos determinados. O primeiro tem início no ano 726, quando o movimento, desencadeado pelo imperador Leão III, se confronta com uma resistência apaixonada. Esse período, violento e sanguinoso, conclui-se em 787. Sob o reinado de Irene, a Ateniense, o Sétimo Concílio ecumênico restaura a ortodoxia e restabelece o culto das imagens. Reunidos em Nicéia, 357 bispos definiram o ensinamento da Igreja a respeito dos ícones. A arte religiosa adquiriu a sua definição dogmática.

Definimos com toda exatidão e cuidado, que de modo semelhante à imagem da preciosa e vivificante cruz, sejam expostas as sagradas e santas imagens, tanto as pintadas como as de mosaico e as de outra matéria conveniente, nas santas igrejas de Deus, nos sagrados vasos e ornamentos, nas paredes e nos quadros, nas casas e ruas: tanto as de Nosso Senhor Deus e Salvador Jesus Cristo, como as de Nossa Senhora Imaculada, a santa Mãe de Deus, dos preciosos anjos e de todos os homens santos e justos. Porque, na medida em que estes são representados e contemplados, aqueles que lhes contemplam se elevem para a memória e para o desejo de imitá-los. Quanto ao beijo que estes dão nos ícones, segundo a nossa fé, este tem o significado de um gesto de veneração e não de culto no sentido estreito do termo, porque o culto deve ser endereçado somente à natureza divina. A veneração da qual falamos é simile àquela que se faz à Cruz verdadeira e vivificante, aos Santos Evangelhos e aos outros objetos sagrados. A tudo isso se deve oferecer incenso e velas acesas, e assim honrá-los segundo a antiga e pia tradição (MANSI, 1960, p. 377).

O segundo período da controvérsia sobre as imagens se estendeu do ano 813 até 842. Depois da morte do imperador iconoclasta Teófilo, Teodora restaura o culto das imagens no ano 843. Na verdade, o Sétimo Concílio de Niceia e os Concílios convocados pelas autoridades bizantinas desde o ano 843, são as causas para o triunfo da ortodoxia, conforme os vinte cânones do Segundo Concílio de Niceia. Seu método estava animado pela convicção de que as imagens-ícones eram somente objeto de veneração e honra (*dulia*) e não de adoração (*latria*), visto que somente a Deus se deve adorar.

Para se estudar o dogma da Encarnação é preciso começar pelos textos evangélicos que descrevem a natividade: Mt 1, 18-25

e Lc 2, 1-20 (DROBOT, 2000). Tudo aquilo que foi escrito antes da primeira vinda de Cristo, assim como os comentários patrísticos sucessivos, se referem ou se baseiam no Evangelho. O texto evangélico é importante porque é o ponto central para o qual se dirige todo o Antigo Testamento e de onde parte toda a teoria ortodoxa. As primeiras indicações da humanidade de Jesus, nos textos evangélicos, estão nas duas genealogias de Jesus. Mateus afirma a verdadeira natureza humana na linguagem do seu tempo porque, para a mentalidade judaica, tudo aquilo que havia na existência real, devia possuir uma genealogia, uma geração bem determinada.

Paulatinamente, a pródiga imagem de Cristo-Pantocrator (Santa Sofia de Kiev, Dafni, Capela Palotina de Palermo, Cafalu...) constitui a referência que melhor afirma a presença de quanto se diz nas palavras de São João: “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9). Enquanto na cúpula central de Dafni, o Pantocrator inspeciona a terra, as representações da Natividade, da Crucifixão, a Transfiguração, etc, expressam a transição do Jesus histórico (seu drama e sofrimento), ao Jesus teológico (seu triunfo e passagem à cabeça da hierarquia da Igreja).

A imagem ocupa um lugar primordial na Igreja do Oriente. O ícone, que constitui parte integrante da celebração como instrumento e meio de oração, permanece como um elemento orgânico, inseparável da Igreja. Para São João Damasceno, a imagem é “a Bíblia dos analfabetos”, já “o ícone é para os analfabetos aquilo que a Bíblia é para as pessoas instruídas; aquilo que a palavra é para o ouvido, o ícone é para a vista”. Além de toda essa importância didática, a Igreja do Oriente atribui à imagem a dimensão do sagrado e do divino. O culto das imagens encarna o “Triunfo da Ortodoxia”: o Segundo Concílio de Nicéia comemora o Primeiro e a vitória sobre a heresia iconoclasta, isso é uma vitória sobre as heresias cristológicas precedentes. A imagem não é uma ilustração, mas teosofia especulativa. Uma visão teológica abraça a prospectiva estética; o ícone é uma ‘teoptía’, uma visão fundada sobre a consciência divina, é uma semelhança e um paradigma. Visão do invisível, essa faz ver a natureza ontológica do real mais que real, do finito aberto sobre o infinito, do visível, do invisível.

Nessa perspectiva, o ícone é expressão da Boa Nova, como os Evangelhos escritos. A letra e a imagem são duas expressões da palavra da Escritura. São Paulo diz: “as coisas visíveis passam” (2Cor 4, 18) e Santo Inácio de Antioquia na Carta aos Romanos acrescenta: “nada daquilo que é visível é bom”.

Do momento em que Deus entrou na história – desde a suprema realização kenótica deste ingresso, que é a encarnação do Filho e o seu mistério pascal – o visível hospedou o invisível, sem capturá-lo de forma análoga, como as palavras dos homens foram estabelecidas pela Palavra de Deus e do seu silêncio. O invisível se revela no visível: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9). Portanto, a imagem faz parte da essência do cristianismo da mesma forma que a palavra. Cristo é o lugar supremo do advento da Beleza, onde, uma vez para sempre, a Beleza veio resplandecer em todo o seu fulgor salvífico.

A encarnação revela a vinda do Messias: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que como Unigênito ele tem do Pai, pleno de graça e verdade” (Jo 1, 14). Cristo apresenta o rosto do Invisível. O ícone do Cristo Pantocrator reflete o rosto do Onipotente. A natividade de Cristo assinala o nascimento do ícone. O Verbo se fez carne, Deus se fez homem. Palavra do Pai, o Filho é também a sua imagem consubstancial. O ícone originário é aquele do próprio rosto de Cristo. Para a tradição ortodoxa, o primeiro ícone é o ícone “aqueropoietas”: não feito por mão de homem. Esse é o ícone dos ícones; ícone feito por Deus. Conservado no Museu de Santa Catarina, no Sinai, o ícone chamado Rei Abgar e o Mandylion do Cristo é a representação mais antiga desse véu sagrado: dividida em quatro retângulos, se refere à legenda do Mandylion. Chamado por assimilação de Rosto Santo ou Ícone aqueropoietas, esse modelo iconográfico comemora a misteriosa beleza do rosto de Cristo. O rosto do Salvador está inscrito em uma superfície clara e monocromática. O pescoço não aparece, o rosto do Salvador, circundado da auréola, ocupa sozinho o espaço vazio do ícone. Às vezes, o iconógrafo acrescenta o motivo dos dois anjos que, dos dois lados do rosto, sustentam o tecido branco do Mandylion.

Somente o ícone de Cristo pode ficar sobre o altar. Ícone dos ícones, o Filho é a “pedra angular e preciosa” da beleza divina

celebrada pelo Kontakion do Domingo da Ortodoxia: “O Verbo indescritível do Pai se fez retratar encarnando-se em ti, Mãe de Deus. Tendo restabelecido na sua dignidade original a imagem sujada, o une à beleza divina”⁹⁶.

A proibição de representação da Antiga Aliança encontra eco na proibição de representar o Pai: “Ninguém jamais viu Deus” (Jo 1, 18). “Quem me viu, viu o Pai”, replica Jesus no momento da despedida (Jo 14, 9). A Nova Aliança vê a reconciliação entre o Pai e os seus filhos. Deus se reconhece na sua criatura e, por meio do Filho encarnado, se faz visível. No rosto de Cristo o homem é chamado a reconhecer o próprio rosto transfigurado. O ícone cristaliza esse reconhecimento: a imagem do Cristo reflete a imagem da humanidade deificada que, contemplando-se nela, “reflete como em um espelho, a glória do Senhor” (2Cor 3, 18).

Encarnando-se, Deus em pessoa fala aos homens. Ao homem, divinizado em Cristo, se revela de novo a visão paradisiaca de Deus. Isto porque, no Antigo Testamento as teofanias aconteciam sob o aspecto de anjos, de seres antropomórficos (cf. Dn 10, 16), porque o homem, depois da queda, não podia contemplar Deus face a face. Resgatando-os, o Filho lhes permitiu ver o Pai, visto que permitiu-lhes contemplar o seu rosto (Jo 12, 45).

A Encarnação foi a primeira causa da arte cristã. Somente a Encarnação poderia levar a arte como tal no campo espiritual e tal introdução da arte na esfera do espiritual poderia ser comparada ao nascimento do alto (cf. Jo 3, 7) ou o renascimento do homem que se tornou cristão.

A meditação incessante sobre a Encarnação e sobre a obra da salvação coloca em evidência a dependência essencial da arte religiosa diante da Encarnação. A arte dos ícones não cessa de atestar e proclamar a Encarnação como forma de expressão do cristianismo. Para a Encarnação, imagem e teologia adquirem um significado quase símile, sobretudo quando se considera a teologia como os Padres a consideraram, ou seja, como um conhecimento de Deus no seu Verbo, imagem consubstancial do Pai. Portanto,

⁹⁶ Hino sacro conhecido como hino temático nas liturgias da Igreja Ortodoxa e de outras Igrejas Orientais.

cada válida representação iconográfica deve fundamentar-se em uma precisa aproximação ao dogma da Encarnação.

Por definição, cada ícone testemunha a Encarnação do Verbo. Analisando a teologia em imagens, que é a arte dos ícones, percebe-se a que ponto e em qual modo, o dogma da Encarnação se manifesta nos ícones da Natividade, aqui apresentados. A beleza da Encarnação se manifesta, particularmente, nestes ícones da Natividade, e nos oferece a possibilidade de contemplá-los (figura 1).

Figura 1 - A Natividade – Novgorod – século XV



Fonte: DROBOT, 2000, p. 90

Os ícones da Natividade representam um cartão do maravilhoso plano salvífico: a maior expressão do seu amor por nós, a união escatológica do celeste e do terrestre. Contemplamos o Verbo colocado em uma manjedoura para nós e à direita do Pai; vemo-Lo nos braços da mãe e acreditamos que está no seio do Pai.

Os ícones da Natividade são o prólogo da grande epopeia que é a História da Salvação. Nestas representações, encontramos o compêndio dos mistérios da nossa fé: a encarnação, a morte e a ressurreição. De fato, o Senhor nasceu por nós da Virgem, sofreu a crucifixão, com a morte destruiu a morte e mostrou a ressurreição como Deus. Toda a criação participa: desde as naturezas angélicas aos animais, tudo está no seu lugar para recitar o drama do Universo.

Na parte superior dos ícones, à direita do pico da montanha central, estão três anjos: dois olham para o céu e um se dirige aos pastores. É uma referência simbólica à Trindade, cuja segunda Pessoa se inclinou em direção à criatura. Os anjos magnificam o Homem-Deus, Aquele ao qual foi dado todo poder e autoridade, no céu e sobre a terra. Os pastores encarnam o povo que caminhava nas trevas e que viram uma grande luz (cf. Is 9, 1). Os anjos adoram o Verbo encarnado e os pastores, recebendo o anúncio do alto, se dirigem para a gruta (figura 2).

Figura 2 - A Natividade - Escola de Moscou - início do século XVI



Fonte: DROBOT, 2000, p. 198

No centro do ícone se encontra uma gruta escura, representada por um abismo, que por sua vez, simboliza o Inferno.

Esse mesmo abismo escuro vem representado no ícone da Ressurreição. Dentro da gruta, a Virgem deu à luz o seu Filho Unigênito. Fora da gruta, revestida de púrpura real, é representada, deitada, a Mãe de Deus. Essa posição serve para sublinhar o realismo da Encarnação. A Virgem não dirige o seu olhar para o Menino, mas em direção ao infinito, para guardar em seu coração o que de extraordinário aconteceu em sua vida (cf. Lc 2, 19). Entre a Mãe de Deus e a gruta, dentro da manjedoura, está o Menino.

A figura do Menino, toda ela, está em referimento ao Mistério Pascal: o seu corpo, que tem as proporções daquele de um adulto, e já está todo enfaixado como um morto, dentro de uma manjedoura que tem aspecto de um sepulcro de pedra. As faixas são o sinal de reconhecimento que o Anjo deu aos pastores (cf. Lc 2, 13), mas aqui simbolizam o lençol que as mulheres encontram no sepulcro vazio (figura 3).

Figura 3 - A Natividade - Giancarlo Pellegrini - 1997
(Escola do mestre Aleksandr Stal'nov)



Fonte: DROBOT, 2000, p. 196

O boi e o asno adoram o Menino; representam os Gentios. O boi, de fato, representa o culto idolátrico e o asno, a luxúria. Eles exprimem uma admoestação para Israel (cf. Is 1, 5).

São José, por sua vez, teve medo e mantém distante da Virgem, perguntando-se o que fazer. José se interroga diante do mistério: (cf. Sl 45, 2; Is 8, 1) envolveram-no as trevas, as trevas da noite. O medo de José é encarnado pelo pastor, diante dele.

Na parte direita inferior do ícone encontramos duas mulheres que providenciam o banho do Menino recém-nascido, como se faz com todo menino que nasce. Mas, neste caso, não é o Menino que tem necessidade de ser purificado, mas é Ele que santifica e vivifica a água na qual é imerso. Eis por que o pequeno reservatório de água tem a forma de uma fonte batismal e a água que sai do cântaro brilha como ouro. O gesto do banho sublinha uma ação puramente humana e, com essa, a verdadeira e não aparente humanidade de Jesus. Assim, é prefigurado o Batismo: morte e descida aos Infernos. O banho, de fato, é o enterro no sepulcro.

Os Magos (no alto, à esquerda) sobem em direção ao Raio: a sua viagem em direção a Belém é sinal do caminho dos homens de todos os tempos em direção a Deus; enquanto os anjos adoram, na eternidade, o Mistério do aniquilamento do Filho, por amor.

Os ícones da Natividade nos convidam a contemplar esse mistério de amor na sua própria fonte que é a Santíssima Trindade. Eis por que, na faixa superior, aparece um raio simples, símbolo da ação de Deus, que se divide em três, sobre a gruta, para indicar que a Redenção do gênero humano é obra comum das Três Pessoas Divinas.

O ícone aparece em todo o seu significado messiânico e escatológico: a Natividade, onde tudo está realizado e o terrível segredo de Deus que se torna Homem, são proclamados com todas as suas resultantes [...] O Cristo nasce, glorifiquemo-lo; o Cristo desce dos céus, vamos ao seu encontro; o Cristo está sobre a terra, exaltemo-lo. Cantai ao Senhor, toda a terra; na vossa alegria, celebrai-o (EVDOKÍMOV, 1971, p. 307;327).

4 CONCLUSÃO

Este artigo nos oferece a possibilidade de valorizar a iconografia cristã. É certo que não podemos cair na tentação de adorá-los. A legitimidade da imagem é estabelecida pela Encarnação. Com a Encarnação, a proibição do Antigo Testamento foi totalmente mudada. Assim, o culto dos ícones é justificado. Na verdade, não se trata de uma adoração, de um culto absoluto devido somente a Deus, mas de uma manifestação de respeito. De fato, é a Encarnação que é defendida no culto dos ícones. Cada ícone é o reflexo das naturezas divina e humana, sem se misturar na pessoa de Cristo. Este princípio, da união do divino e do humano, domina todos os campos da vida da Igreja: a sua doutrina, os seus sacramentos, as suas realizações com o mundo, a sua liturgia e a sua arte.

O ícone é uma obra de arte que supera a arte, isso porque a mensagem do ícone é de ordem teológica. O ícone é a proclamação vivente do valor da matéria: criatura de Deus, pode manifestar Deus. Com a sua existência, o ícone evoca o mistério da Encarnação. Na prática, afirma que o homem tem a possibilidade de expressar Deus e que dispõe de uma linguagem para testemunhar a sua fé.

A arte dos ícones atesta e proclama sempre a Encarnação. Isso porque, para a Encarnação, imagem e teologia adquirem um significado quase similar. Portanto, é evidente que toda válida representação iconográfica deve fundamentar-se sob uma preciosa aproximação ao dogma da Encarnação. Essa união entre a arte religiosa e a Encarnação, acontece desde o século IV, quando os teólogos falam da arte a serviço da Igreja; no século VI quando coloca-se em evidência a sua relação com a Encarnação e no século VIII, a Igreja afirma que a existência do ícone se fundamenta sobre a Encarnação e encontra nessa a sua justificação.

É belo poder afirmar que o ícone é uma teologia em cores, que a arte do ícone é teologia da beleza. O ícone revela aos nossos olhos uma beleza que nos supera, uma beleza que reflete um outro mundo. Oxalá pudéssemos afirmar ao final deste artigo, como São

João Damasceno proclamou em sua obra *Contra a condenação das imagens sagradas*, olhando o ícone de Cristo: “Vi a forma humana de Deus e a minha alma está salva”.

REFERÊNCIAS

DROBOT, G. **La lettura dell'icone**. Bologna: EDB, 2000.

EVDOKÍMOV, P. **La teologia della bellezza. Il senso della bellezza e l'icone**. Roma: Edizioni Paoline, 1971.

MANSI, J.D. **Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio**. Graz: ADEVA, 1960, v. 13.

NAVONE, J. **Verso una teologia della bellezza**. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1998.

SENDER, E. **L'icona, immagine dell'invisibile. Elementi di teologia estetica e técnica**. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1985.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA COLLOQUIUM

Modalidades de textos aceitos para publicação:

a) Artigo original: Parte de uma publicação que apresenta temas ou abordagens originais - relatos de experiência de pesquisa, estudo de caso, etc (NBR 6022, 2003) ou seja, artigos com resultados de pesquisas realizadas pelos próprios autores. Ressalta-se que, nos casos de pesquisas com envolvimento de ser humano, deve ser anexado documento comprobatório de Comitê de Ética em Pesquisa. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 08 a 25 laudas.

b) Artigo de revisão: quando abordam, analisam ou resumem informações já publicadas (NBR 6022, 2003), ou seja, artigos que revisaram a literatura de tema específico. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 08 a 25 laudas.

c) Resenhas: Serão aceitas resenhas de livros, dissertações e teses de interesse para as áreas específicas da *Colloquium*. Os textos deverão apresentar a identificação completa da obra, o conteúdo da obra, a apreciação (crítica positiva ou não) da obra e a indicação de público a que se dirige. Serão aceitos artigos nessa modalidade no intervalo de 03 a 05 laudas.

Para mais detalhes, entre em contato com os editores em um dos seguintes e-mails: laraujo3@yahoo.com.br ou fernandesandrenilson@yahoo.com, aos cuidados de Luciana de Araujo Mendes Silva e Nilson André Fernandes.

Grafipres
Rua Doutor Marcolino, 1124
Patos de Minas – MG
38700-160
34-3822-1166