

KÉNOSIS DO LOGOS DE DEUS

ESSÊNCIA DA VERDADE

O HOMEM-DEUS EM FEUERBACH

ORIGEM DO ERRO EM DESCARTES

CRIATIVIDADE SIMBÓLICA E CRIATIVIDADE SELVAGEM NA LITURGIA

ESPONSAIS DE FIÉIS CATÓLICOS ORIENTAIS

colloquium

ANO IV - - 2020



COLLOQUIUM

Ano IV, 2020

Versão Impressa

Patos de Minas – MG

2020

C714 Colloquium / Seminário Maior Dom José André Coimbra. - v.4, n.4
(2020)-. Patos de Minas, MG : Grafipres

Anual

ISSN 2318-4906

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

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Traduções para o inglês: Matheus Soares Moraes

Revisão metodológica: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Revisão gramatical: Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Revisão final: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Nilson André Fernandes

Capa:

Arte: Cléber Faria Silva.

Pedidos:

Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16

CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG

Fone: (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. Antônio Carlos Paiva

Prof. M. Sc. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Conselho Consultivo:

Prof. Dr. Pe. Arthur Francisco Juliatti dos Santos

Prof. Dr. Pe. Dorival Souza Barreto Júnior

Prof. Dr. Pe. Wellington José Santana

Prof. M. Sc. Alessandro Freitas do Amaral

Prof. M. Sc. Diác. Robson Adriano F. D. Silva

Prof. M. Sc. Francisco Sérgio Gomes

Prof. M. Sc. Marcos A. Caixeta Rassi

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

Prof. M. Sc. Pe. Ezequiel Macedo Galvão

Prof. Esp. Pe. Geraldo Magela de Almeida

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

Prof. M. Sc. Pe. Leandro de Carvalho Raimundo

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

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

SUMÁRIO

- 06** Sumário
- 07** Carta do Editor
- 09** O Mistério da *Kénosis* do *Logos* de Deus
(Marcos Vinícius Magalhães Teixeira)
- 42** A concepção clássica acerca da essência da verdade
e a crítica heideggeriana
(Alan Nogueira Pereira)
- 72** O Homem-Deus em Ludwig Feuerbach
(Leonardo Ribeiro Gomes Duarte)
- 97** A origem do erro na relação entre sujeito e
conhecimento em René Descartes
(Marcos Henrique Dias Moreira)
- 115** “Criatividade Simbólica” versus “Criatividade
Selvagem”: origem de tensões e apontamentos de
caminhos
(Filipe Coelho Ferreira et all.)
- 135** Os esposais de fiéis católicos orientais em jurisdição
e território latino: zelo pastoral para com o sacramento
do amor
(Antônio Alves de Sousa e Marina Ferreira Caixeta)

Carta do Editor¹

A “Colloquium” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas/MG), que pretende contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de Filosofia, Teologia e Cultura Religiosa.

Nascida com o propósito de ser uma publicação anual, até o momento não foi possível manter essa proposta, principalmente pela falta de artigos; no entanto, o sonho permanece!

O primeiro número foi publicado em 2013, o segundo em 2016 e o terceiro em 2018. Em 2020 nasce o quarto número, com temas variados: teologia, filosofia, liturgia e Direito Canônico.

Marcos Vinícius Magalhães Teixeira, no primeiro artigo, nos brinda com um importante artigo sobre o Mistério da *Kénosis* do *Logos* de Deus, discutindo as condições de possibilidade da encarnação diante do problema da imutabilidade e da impassibilidade de Deus.

No segundo artigo, Alan Nogueira Pereira, partindo da filosofia heideggeriana, faz uma crítica da concepção clássica acerca da essência da verdade.

O pensamento de Feuerbach, em seu projeto de redução da Teologia à Antropologia é estudado, desenvolvido e aprofundado por Leonardo Ribeiro Gomes Duarte, no terceiro artigo.

Marcos Henrique Dias Moreira, no quarto artigo, trabalha o tema da origem do erro na relação entre sujeito e conhecimento, na filosofia de René Descartes.

O quinto artigo, escrito por vários alunos do Seminário de Diamantina, propõe uma reflexão e aponta caminhos sobre questões atuais referentes à liturgia: “Criatividade Simbólica” versus “Criatividade Selvagem”.

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

No sexto artigo é apresentado um estudo de Direito canônico sobre o zelo pastoral para com o sacramento do matrimônio em relação aos fiéis católicos orientais em jurisdição e território latino.

Aos autores dos diversos artigos, orientadores, professores e pesquisadores, nosso profundo agradecimento, extensivo aos membros do conselho editorial e do conselho consultivo. Sem vocês seria impossível a sobrevivência de nossa revista.

O editor

O MISTÉRIO DA *KÉNOSIS* DO *LÓGOS* DE DEUS

THE MYSTERY OF *KENOSIS* OF GOD'S *LOGOS*

Marcos Vinícius Magalhães Teixeira*

Sizenando Roberto de Oliveira**

RESUMO

O presente artigo trata das condições de possibilidade da encarnação como *kénosis* do *Lógos* de Deus, isto é, Seu despojamento da “forma de Deus” e rebaixamento na “forma de servo”, diante do problema da imutabilidade e da impassibilidade de Deus. A análise bíblica procura mostrar a experiência de uma *kénosis* de Deus ao longo da trajetória da história da salvação, sobretudo na encarnação do *Lógos* de Deus (cf. Fl 2,6-11). A pesquisa histórica visa mostrar como os Padres da Igreja, os doutores e teólogos buscaram, primeiro, conciliar a realidade da encarnação com o dogma da imutabilidade e da impassibilidade de Deus; depois, explicar a finalidade da encarnação e a questão da consciência de Cristo; até encontrar o fundamento último da

* Aluno do Curso de Teologia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, em Patos de Minas-MG, e graduado em Filosofia pelo mesmo Seminário com convalidação pela FAERPI. E-mail: marcosvmteixeira@yahoo.com.br.

** Professor orientador. É sacerdote da Diocese de Patos de Minas-MG. Coursou Filosofia e Teologia no Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, em Patos de Minas-MG, e é mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, com especialização em Ecclesiologia. Atua como professor no Curso de Teologia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra”, em Patos de Minas-MG. E-mail: pesizenando@yahoo.com.br.

kénosis na Trindade. A reflexão sistemática sobre a *kénosis* pretende, em primeiro lugar, superar um mero conceito filosófico de Deus; em segundo lugar, esclarecer o problema ontológico à luz da revelação bíblica e admitir a base trinitária da encarnação; e, por fim, como consequência, reconhecer a *kénosis* como revelação do ser de Deus, manifestação máxima do Seu amor, modelo e exaltação do homem.

Palavras-chave: *Kénosis*. *Lógos*. Encarnação. Imutabilidade. Trindade.

ABSTRACT

The present article deals with the conditions of the incarnation's possibility as *kenosis* of God's *Logos*, that is, His stripping of the "form of God" and relegation in the "servant form", before the problem of immutability and impassibility of God. The biblical analysis seeks to show an experience of God's *kenosis* at the course of the history of salvation, mainly in the incarnation of God's *Logos* (Phil. 2,6-11). The historical research aims to show how the Fathers of the Church, the doctors and theologians have sought: first, to reconcile the reality of the incarnation with the dogma of immutability and the impassibility of God; then explain the purpose of the incarnation and the question of the consciousness of Christ; until finding the ultimate foundation of *kenosis* in the Trinity. Systematic reflection on *kenosis* seeks: first, to overcome a mere philosophical concept of God; secondly, to clarify the ontological problem lightened by the biblical revelation and to admit the trinitarian basis of the incarnation; and finally, as a consequence, to recognize *kenosis* as the revelation of the being of God, the ultimate manifestation of His love, model and exaltation of man.

Keywords: *Kenosis*. *Logos*. Incarnation. Immutability. Trinity.

1 INTRODUÇÃO

A fé cristã é caracterizada por três elementos que desafiam o espírito humano e provocam, ao mesmo tempo, uma admiração e uma reverência sempre crescentes. O primeiro, o Mistério¹ da Santíssima Trindade, isto é, a unidade da essência divina na diversidade das pessoas do Pai, do Filho (*Lógos*²) e do Espírito Santo. O segundo, o mistério da encarnação, no qual o próprio Filho de Deus, obediente ao desígnio do Pai, assume a natureza humana na pessoa de Jesus de Nazaré para salvar a humanidade da condenação do pecado e elevá-la a uma plenitude de vida. O terceiro, o mistério do amor de Deus, que esclarece os dados anteriores. O amor revela o ser de Deus (cf. 1Jo 4,8.16) e explica os Seus feitos salvíficos em favor do homem.

Este trabalho pretende, através de uma revisão bibliográfica, entender melhor a manifestação do amor de Deus na encarnação como sendo a *kénosis* do *Lógos* de Deus, isto é, no Seu despojamento da “forma de Deus” e rebaixamento na “forma de servo”. Ver-se-á que essa verdade de fé parece atentar contra a concepção racional de Deus, daí a necessidade de buscar seus pressupostos teológicos.

O mistério da encarnação é um grande absurdo. Como pode o Deus imutável, perfeito, todo-poderoso e impassível rebaixar-se fazendo-se homem mutável, imperfeito, impotente e passível de sofrimento? Racionalmente apenas, isso é impossível, já que seria preciso afirmar uma transformação na essência de Deus. Mas por outro lado, partindo da revelação do Deus Uno e Trino, sobretudo na vida e missão de Jesus Cristo, pergunta-se: será que em Deus

¹ O mistério é o próprio Deus. Quanto maior é a revelação de Deus, maior é seu mistério, porque põe diante do homem a imensa grandeza de Deus (LADARIA, 2005).

² Ou, na tradução latina, Verbo: Deus Filho, Segunda Pessoa da Santíssima Trindade.

já não existiam condições de possibilidade³ da encarnação? Como esse acontecimento extraordinário foi possível? Como entender esse despojamento da “forma de Deus” e rebaixamento na “forma de servo”, pobre, frágil e sofredor? Qual a finalidade da encarnação? Que queria Deus mostrar e comunicar ao homem? Em suma, o objetivo aqui é mostrar a coerência da encarnação do *Lógos* com a revelação do mistério do amor de Deus na trajetória da história da salvação.

O itinerário a ser percorrido aqui seguirá a metodologia teológica tradicional: primeiro, uma análise bíblica; depois, uma pesquisa histórica, com ênfase nos Padres da Igreja; e, por fim, uma reflexão sistemática. Pilares estes sustentados sobretudo na obra monumental do teólogo suíço Hans Urs Von Balthazar⁴, alma deste artigo.

2 A EXPERIÊNCIA DE UMA KÉNOSIS DE DEUS NA SAGRADA ESCRITURA

O mistério de Cristo, no qual pretende-se aqui adentrar, apoia-se não numa concepção de Deus, mas antes na experiência histórico-salvífica que se inicia com o povo de Israel (CARDEDAL, 1993). Como demonstram os livros do Antigo Testamento, *Iahweh* é absolutamente transcendente, santo e imutável (cf. *MI* 3,6), mas não indiferente ou distante do homem. É um Deus próximo, que criou o homem à sua imagem e semelhança (cf. *Gn* 1,26), que se

³ Termo de cunho filosófico relacionado à epistemologia transcendental de Kant. Aqui, refere-se aos pressupostos ou ao fundamento último da encarnação quenótica do *Lógos* de Deus.

⁴ Hans Urs von Balthasar nasceu em Lucerna, Suíça, em 1905 e morreu em Basileia, mesmo país, em 1988. Foi um sacerdote jesuíta, teólogo e escritor prestigioso. É considerado um dos mais importantes teólogos do século XX. Doutor em literatura, foi um dos fundadores da revista *Communio*, juntamente com Joseph Ratzinger, Henri de Lubac e Walter Kasper. Era o teólogo preferido do Papa São João Paulo II. Comentando sobre sua erudição, Ratzinger e De Lubac disseram que Balthasar talvez fosse o homem mais culto de seu tempo. Ele aborda a questão da *kénosis* principalmente em duas obras suas: *Mysterium Paschale* (1969), inserida na coleção *Mysterium Salutis*, e *Theologie der drei Tage* (*Teologia dos três dias*, 1969).

revela e chama os que quer (Gn 3-50; Ex 3,13-15), que constituiu um povo para si e fez Aliança com ele (cf. Gn 12,1-3; Ex 19-20), que ouve o seu clamor (cf. Ex 2,23-25) e está sempre disposto a “descer” para estar em seu meio (cf. Ex 19,18), para acompanhá-lo, para guiá-lo à sua Terra (cf. Js 1-11), para combater por ele e vingar o seu sangue (cf. Js 10,14; 1Sm 11.17). Um Deus que suscita seus servos, os profetas, para chamar à conversão e anunciar a salvação vindoura (cf. Is 2.7.9.11.28; Mq 5,1-3; Zc 9,9s). Um Deus ciumento (cf. Js 24,19), que também corrige o seu povo quando é necessário (cf. 2Rs 17.24-25). É um esposo que perdoa a infidelidade da mulher (cf. Os 3,1-5). É um Pai que se “abaixa” à estatura do filho para falar-lhe, que o toma pela mão para ensiná-lo a andar, que o leva para casa, que o defende, que o alimenta e educa (cf. Os 11,1-4). É o Deus conosco, que se compromete, salva, liberta e ama, porque é fiel, compassivo e misericordioso (cf. Os 6,6).

Mas a profundidade do mistério de Deus só pode ser conhecida mesmo com a revelação cristã do Novo Testamento (LADARIA, 2005). Em Jesus de Nazaré, Deus rompe os limites que ainda separavam a humanidade Dele e se faz homem, para salvar e mostrar o seu infinito amor. Entretanto, inusitadamente, a trajetória de Jesus parece não apresentar o esplendor de uma divindade caminhando sobre o mundo.

Os Evangelhos, sobretudo os sinóticos, descrevem a vida terrena de Jesus como a de um homem normal: ele nasce numa família humana (cf. Lc 2,1), cresce (cf. Lc 2,52), come e bebe (cf. Mt 11, 19), se cansa e dorme (cf. Mc 4,38), chora (cf. Jo 11,35), é preso (cf. Mt 26,50), humilhado (cf. Mt 27,27-30) e morto (cf. Mt 27,50). Descendente de Davi, de Abraão e de Adão (cf. Mt 1,1; Lc 3, 38), é apresentado como o mais pobre dentre os pobres de Israel (cf. Mt 8,20), e seu ministério é consagrado a eles (Lc 4,18). De uma simplicidade sem igual, obediente e servidor (cf. Mt 20,28; Mc 10,45), cheio de indignação e dor, de uma força de vontade incomparável e uma capacidade de luta e de vitória nunca vistas. Essa manifestação de Deus em Jesus Cristo corresponde ao

estado de *kénosis* e seu itinerário é apresentado como uma descida e uma ascensão.

O Evangelho segundo João revela que o caminho percorrido pelo Cristo começa no céu (cf. 1,1s) e o leva à terra (cf. 1,11s), até a cruz (cf. 19,17s); e depois vem a elevação do Ressuscitado à sua glória anterior. O prólogo evidencia que *o Verbo divino se fez carne* (1,14), isto é, se fez homem verdadeiro, com toda a fragilidade, debilidade e impotência da condição humana. João também vê na cruz de Jesus sua exaltação e glorificação.

O autor da carta aos Hebreus (cf. 2,9-18; 4,15; 5,7-8.13; 9,12-14; 10,8-10; 12,2) apresenta Jesus como Sumo Sacerdote misericordioso que se compadece da fraqueza da humanidade porque ele mesmo experimentou os dissabores da miséria humana. Ora, Jesus não brincou de se encarnar, mas o fez plenamente. Em vez do gozo que se lhe oferecera, Ele suportou a cruz, passou pelas mesmas provações humanas e foi colocado momentaneamente abaixo dos anjos. Semelhante ao homem em tudo, exceto no pecado, chegou à perfeição mediante a obediência e o sofrimento e, portanto, é verdadeiro mediador que intercede pela humanidade junto de Deus e a conduz à salvação.

Mas é sobretudo São Paulo que aprofunda o mistério de Cristo e dele extrai conclusões teológicas e consequências práticas para a vida dos fiéis. Cristo é o Filho de Deus enviado, feito homem real e verdadeiro. *Nascido de mulher, sujeito à lei*, tem a missão de resgatar os pecadores e conceder-lhes a filiação adotiva (cf. Gl 4,4). *Enviado numa carne semelhante à do pecado* (Rm 8,3), *Nele habita corporalmente a plenitude da divindade* (Cl 2,9). *É descendente de Davi segundo a carne* (Rm 1,3; 9,5), que no sacrifício da cruz destruiu a inimizade entre os homens (cf. Ef 2,13-16; Cl 1,20.22). É o segundo, novo e último Adão (cf. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21-22.45-47). Ora, o mistério da salvação se dá na aparente impotência de Cristo crucificado. Nele se manifesta *o poder de Deus e a sabedoria de Deus*. *Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens* (1Cor 1,25). Jesus é, enfim, modelo

de generosidade e humildade, a começar pelo fato da encarnação: *Cristo se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com a sua pobreza* (2Cor 8,9). “Esta pobreza é a aniquilação da riqueza divina.” (SCHONENBERG, 1966, p. 45). Dessa forma, Paulo vai dando os primeiros acenos para uma teologia da *kénosis*.

2.1 O Hino de Filipenses 2, 6-11

A principal referência a um rebaixamento ou *kénosis* de Cristo aparece num hino cristológico antigo, que fora citado e desenvolvido por São Paulo na Carta aos Filipenses 2, 6-11.

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus. Ele, existindo na forma de Deus não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus, mas **se esvaziou**, assumindo a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, **rebaixou-se**, tornando-se obediente até a morte, morte numa cruz. Por isso Deus o exaltou soberanamente e lhe conferiu o Nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor para a glória de Deus Pai.⁵

A intenção do autor sagrado era exortar os cristãos de Filipos⁶ à unidade na humildade e na obediência. Para tanto, ele usa como modelo o próprio Cristo em seu mistério mais profundo. O apóstolo propõe aos cristãos não a imitação de uma ou outra ação de Jesus, mas a globalidade do seu mistério de encarnação, isto é, a aceitação da condição humana e da obediência ao Pai até a morte se preciso for (AMATO, 2002).

Dois movimentos antitéticos⁷ evidenciam-se no hino: o rebaixamento voluntário de Cristo e a sua exaltação por Deus. O primeiro movimento é de descida, em que o sujeito é o *Lógos* de

⁵ Tradução da Bíblia de Jerusalém com alterações e negritos do autor.

⁶ Ele estaria advertindo contra o orgulho dos filipenses em razão da sua condição de cidadãos romanos (cf. At 16, 19-40) ou contra a presunção de alguns cristãos judaizantes (NOVOA; VÉLEZ, 2010).

⁷ Estrutura quiástica, esquema descenso-elevação.

Deus. O verbo “esvaziou-se” (ἐαυτὸν ἐκένωσεν⁸) é usado aí para expressar o rebaixamento que implicava a encarnação e morte dolorosa de Cristo. O segundo movimento é de subida e o sujeito é Deus Pai. Este exalta o Filho obediente ao seu plano de salvação e é glorificado Nele.

Schnackenburg (1973) explica que no hino de Filipenses estão retratadas as três modalidades da existência de Cristo: sua preexistência, seu status terreno e sua glorificação pós-pascal. A primeira estrofe do hino trata da troca da forma de Deus pela forma de servo, sendo o início do caminho de rebaixamento do *Lógos*. Estão implícitas aí a preexistência de Cristo⁹ e a sua encarnação. A segunda estrofe explica em que consiste a forma de servo, isto é, no modo humano do aparecimento de Cristo e no seu extremo rebaixamento até a morte de cruz. Na terceira estrofe do hino, identifica-se o ponto da virada do relato e revela-se o sentido do mistério de Cristo aí exposto. Como consequência de sua entrega humilde, obediente e total, Cristo é exaltado sobre todas as coisas e abre o caminho de salvação para os homens. Os poderes cósmicos que outrora escravizavam o homem, agora estão submetidos ao Seu senhorio.

Muitos são os pontos de contato do hino. A trajetória terrena de Jesus até a sua morte na cruz é vista como realização das profecias do servo sofredor cantadas por Isaías (cf. 52,13 - 53,12). Inúmeras são as semelhanças textuais com o texto hebraico do profeta. São evidentes também as alusões a Adão (cf. Gn 1,26s; 3,5.22; 5,1). Ver-se-á:

⁸ O verbo grego κενον significa literalmente esvaziar (antônimo de encher). Esse termo se encontra quase exclusivamente em Paulo, nas cartas dêutero-paulinas; e nos Evangelhos sinóticos aparece, mas no sentido literal de vazio (cf. Mc 12,3). Daí vem o termo teológico *kénosis*, que pode ser traduzido por: esvaziamento, rebaixamento, despojamento, aniquilamento, exinanição, anulação, alienação, espoliação, humilhação, autolimitação, autorenúncia etc. (NOVOA; VÉLEZ, 2010).

⁹ É enunciada a respeito da existência eterna do *Lógos* junto do Pai (MÜLLER, 2015).

Ele, existindo na forma de Deus. Conceito de forma entendido como condição, imagem, expressão ou manifestação do ser divino do *Lógos*. Alusão a Gn 1,26s; 5,1 com a ideia da “imagem e semelhança” de Deus em Adão e do ser de Deus em Cristo. Status de glória divina. O Cristo preexistente em sua glória (SCHNACKENBURG, 1973).

Não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus. Clara contraposição entre Adão e Cristo. Enquanto Adão procurou fazer-se igual a Deus (cf. Gn 3,5.22), Cristo, sendo Deus, escolheu a humildade e a obediência ao invés do orgulho e da revolta. A palavra grega *αρπαγμα* (presa) sugere algo já conquistado a ser defendido, ao qual Cristo não se apegou, o que revela a suprema liberdade de Cristo que pode renunciar a aparecer na glória da divindade (SCHNACKENBURG, 1973). Ele dispensará as vantagens da igualdade com Deus e assumirá as desvantagens da miserável condição humana.

Mas se esvaziou. Referência explícita a uma verdadeira *kénosis*. Alguns veem no verbo “esvaziou-se” uma tradução do hebraico *he’ rah nafshó* (ele esvaziou a sua alma na morte) de Is 53,12b (NOVOA; VÉLEZ, 2010). O pronome reflexivo “se” enfatiza que esse esvaziamento é questão de decisão de Cristo. Ele escolheu essa condição. De fato, a *kénosis* é uma espoliação voluntária que indica em primeiro lugar a encarnação como querida e realizada pelo Filho em obediência ao desígnio do Pai¹⁰.

Assumindo a forma de escravo. Paulo pensa certamente no Servo do Senhor descrito em Is 52,13 - 53,12. Ao assumir a “forma

¹⁰ Schoonenberg (1966) vê a escolha do caminho da *kenosis* não como um ato do Filho no momento da encarnação, mas como uma decisão tomada pelo Verbo já feito carne, durante sua vida terrena. Ele não se prevalece de sua igualdade com Deus, mas escolhe a existência de servo, dentro dos limites da existência humana de Jesus. Em vez de chefias políticas, escolhe a função indefesa de profeta. Para ele, era vocação mais alta ser o Servo de Iahweh do que ser o filho de Davi, ou mesmo o Emanuel, segundo as profecias. Deus encontra um acesso mais direto ao coração humano através da mansidão do profeta do que através do poder do rei. Por isso rejeitou toda ambição de poder.

de escravo”, Cristo renuncia à “forma de Deus”, isto é, renuncia a um modo de existência caracterizado pela glória. O estado quenótico implica, pois, a renúncia a todas as excelências de sua glória, a todas as prerrogativas e manifestações do estado anterior (SCHNACKENBURG, 1973). Com efeito, a questão não está tanto em que Deus se fez homem, mas em que tendo decidido se fazer homem não assumiu uma condição humana que estivesse ao nível de sua condição divina, mas preferiu uma condição em tudo semelhante ao homem, bem diferente da “forma de Deus”. Ao aceitar a condição de homem, Cristo torna-se servo, por isso mesmo é radicalmente pobre e dependente, com a dependência que Adão negou ao Senhor ao tentar avidamente ser igual a Deus.

Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem. Sublinha tanto a realidade da encarnação como a modalidade de sua realização, isto é, o modo como a encarnação foi querida e realizada pelo Filho. Cristo se fez real e efetivamente homem, com todas as limitações próprias do homem natural - injustiças, desenvolvimento da consciência humana, ignorâncias não culpáveis, pressões de todo o tipo, sofrimento, morte etc - pelas quais se torna solidário com ele.

Rebaixou-se. Se a encarnação é um primeiro aspecto da *kénosis*, esse é o segundo: o rebaixamento da cruz.

Tornando-se obediente até a morte, morte de cruz. A obediência de Cristo se contrapõe à desobediência de Adão. Como o Servo de Is 53,8.12, Jesus se humilhou, fazendo-se obediente à vontade do Pai até às últimas consequências: mesmo na morte de cruz, destinada aos malfetores. Aqui a igualdade com Deus está totalmente obscurecida, até sua aparência humana é deformada (cf. Is 53,2). “Ele se fez nada”, rejeitou até o futuro possível na sua existência terrena. A morte na cruz não é um fim que Ele tivesse perseguido, mas um destino que aceitou, expressão da sua profunda obediência e do seu sacrifício perfeito (SCHOONENBERG, 1966).

Por isso Deus o exaltou soberanamente. Alusão a Is 52,13 e 53,10-12. Exaltação de Cristo e seu triunfo sobre o universo. Ação soberana do Pai. Constitui a Ressurreição e Ascensão de Jesus (SCHNACKENBURG, 1973).

E lhe conferiu o Nome que está acima de todo nome. Dignidade autêntica. “Nome do Senhor” é palavra empregada para exprimir o nome impronunciável de Deus.

A fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre. Jesus é exaltado acima do universo inteiro, a fim de que o gesto de adoração devido a Deus se dirija doravante também a Ele, em quem Deus se revela e age. O “a fim de que” indica a intenção salvífica de Deus realizada na cruz (NOVOA; VÉLEZ, 2010).

Nos céus, na terra e debaixo da terra. Tríplice divisão que evoca a totalidade do mundo criado. Debaixo da terra refere-se aos habitantes da morada dos mortos, os demônios (SCHNACKENBURG, 1973).

E toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor. Jesus, o Kyrios. É a aclamação cúlrica para o Cristo elevado exercendo o reinado do mundo. Ele recebe uma dignidade igual a de Deus, cabendo-lhe a invocação por sua Igreja.

Para a glória de Deus Pai. O Pai, que exaltou Jesus, recebe toda a glória quando o nome que lhe deu é adorado. É Nele, portanto, que vai se consumir a glorificação do Filho (SCHNACKENBURG, 1973).

Por fim, o hino de Filipenses demonstra a rapidez com que a Igreja primitiva formulou uma cristologia já avançada, que ainda não se preocupa em afirmar as duas naturezas de Cristo, mas que já confessa os três modos de existência de Cristo e seus níveis de humilhação e exaltação, e confessa Jesus como único caminho de salvação e modelo de vida.

3 A COMPREENSÃO DA KÉNOSIS DO LÓGOS DE DEUS AO LONGO DA HISTÓRIA

Como se viu, o sujeito que se esvazia na encarnação, ao assumir a forma de servo, é o *Lógos* preexistente. Ele reteve o “ser igual a Deus”, isto é, a glória, que foi abandonada na *kénosis*. A partir do confronto com a cultura grega e o aparecimento de adversários da fé cristã, foi preciso ainda esclarecer que tipo de acontecimento foi esse que se deu em Deus: Era possível? Foi real? É conciliável com um conceito de Deus imutável e impassível? Ver-se-á como os Padres e doutores da Igreja, bem como teólogos versados no tema, trataram essas questões ao longo dos séculos.

3.1 Padres da Igreja: a kénosis diante do problema da imutabilidade e da impassibilidade de Deus

Na primeira patrística, com Santo Inácio de Antioquia, São Justino e a Didaqué, os temas da imutabilidade de Deus e da Paixão de Cristo são tratados a partir das Escrituras e com uma finalidade apenas doxológica e parenética, porque neles se revela o amor Daquele que sendo imutável e impassível se fez mutável e passível. Entretanto, com a ascensão da abordagem filosófico-platônica de Deus o tema se tornou um problema metafísico e o conceito de imutabilidade divina, uma barreira quase intransponível na hora de se compreender a encarnação (CARDEDAL, 1993).

Naquele contexto, marcado pela cultura helenista, a encarnação de um Deus era completamente estranha, não só à mitologia pagã, mas também à reflexão filosófica. O filósofo pagão Celso foi um dos primeiros a contrapor a uma encarnação real a tese da imutabilidade de Deus. Orígenes (185-254 d.C.) se refere a essa grave objeção no seu escrito *Contra Celso*:

Deus é bom, belo, feliz, no mais alto grau e excelência. Por isso, se ele desce aos homens, deve passar por mudança: mudança do bem ao mal, da beleza à feiura, da felicidade à desgraça, do estado melhor ao pior. Mas, quem escolheria semelhante mudança? É verdade que para o mortal é próprio de sua natureza mudar e se transformar, mas para o imortal, é

ser idêntico e imutável. Deus não poderia, pois admitir tal mudança. [...] Ou Deus se transformou realmente, como pensam os cristãos, num corpo mortal e, por consequência, se tornou sujeito ao sofrimento, o que é absolutamente impossível; ou Ele mesmo não se transformou, mas fez os espectadores acreditarem que havia se transformado, induzindo-os ao erro, o que o converteria num mentiroso e estaria em contradição com sua divindade. (ORÍGENES, 2004, p. 278; MÜLLER, 2015, p. 237).

Orígenes (2004) responde aos ataques de Celso explicando que a descida de Deus à humanidade não implica mudança Nele. Permanecendo imutável por essência, Ele foi condescendente com a miséria humana e só se “aniquilou” por um “excesso de amor” aos homens, para ser recebido entre eles, para reconduzi-los e elevá-los ao brilho da divindade. Se houve algum tipo de mudança em Deus, esta foi acidental e aconteceu para que Ele pudesse se adaptar às limitações da condição humana.

Frente ao arianismo¹¹, ao gnosticismo docetista¹² e ao nestorianismo¹³, que, de certo modo, velavam a questão, os Padres posteriores assumiram o desafio de encontrar um meio termo para o problema: defender a imutabilidade divina, mas sem negar a realidade da encarnação.

Santo Atanásio, Cirilo de Alexandria e Leão Magno concordam que a decisão divina de fazer o *Lógos* tornar-se homem significava uma verdadeira humilhação para ele. E a encarnação não seria para Deus um “acréscimo”, mas um esvaziamento (BALTHASAR, 1974).

Para Santo Atanásio (296-373 d.C.), o movimento fundamental do evento Cristo é de descida e não de subida. Ressalta também

¹¹ Nega a igualdade substancial do Filho com o Pai e, portanto, Fl 2, 6 (BALTHASAR, 1974).

¹² O *Lógos* teria assumido apenas um corpo aparente, o que excluiria uma *kénosis* (BALTHASAR, 1974).

¹³ Coloca o acento na “promoção” de um homem à dignidade de homem divino. Dessa forma, só a segunda parte do hino aos Filipenses seria pertinente (BALTHASAR, 1974).

a admirável filantropia (amor) de Deus e a intenção de divinizar os homens, inserida na encarnação:

Admira a filantropia do Verbo, que aceita ultrajes por nossa causa, a fim de sermos honrados. [...] Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível. Suportou ultrajes da parte dos homens, para que participemos da imortalidade. Com isso nenhum dano suportou, sendo impassível e incorruptível, o próprio Verbo e Deus. Mas, em sua própria impassibilidade guardou e preservou os homens sofrendores, em prol dos quais tudo isso suportara. (SANTO ATANÁSIO, 2002, p. 170).

Para Cirilo de Alexandria (378-444 d.C.), a encarnação é em si um rebaixamento, ou seja, uma autoabdição de Deus e de seu amor que se orienta para baixo. Segundo Cirilo, esse acontecimento nada mudou na forma divina (glória) do *Lógos* preexistente, mas é um ato inteiramente livre, no qual Deus aceita os limites da natureza humana, e isso significa um “esvaziamento da plenitude” e um “rebaixamento do sublime” (CIRILO DE ALEXANDRIA, *Ad Reginas* 2,19 apud BALTHASAR, 1974, p. 17).

Essa mesma necessidade de conciliar a imutabilidade do ser divino com a aceitação humilhante de uma condição miserável é encontrada em Leão Magno. Para ele, o *Lógos* assumiu a forma de servo sem deixar a forma de Deus, elevando o que é humano sem diminuir o que é divino. E o esvaziamento da encarnação foi um inclinar-se da misericórdia e não uma falta de poder:

O Filho de Deus é verdadeiro Deus, recebendo do Pai tudo o que o Pai é, sem começo temporal, sem variação e mudança. [...] O aniquilamento pelo qual passou por causa da restauração humana foi dispensação de misericórdia e não privação de poder. [...] o invisível tornou visível a sua substância, o supratemporal fê-la temporal, o impassível, passível. A força, porém, não haveria de se consumir na fraqueza, mas a fraqueza se transformaria em poder incorruptível. (LEÃO MAGNO, 1996, p. 165-166).

Santo Hilário de Poitiers (310-368 d.C.) discordará de Santo Atanásio, Cirilo e Leão Magno quanto à compatibilidade entre forma de Deus e forma de servo e dará um passo à frente na questão. Ora, se as duas formas fossem simplesmente compatíveis, nada teria acontecido em Deus. O sujeito, sem

dúvida, permanece o mesmo, mas entre a forma de glória e a forma de escravo haveria a “disposição de aniquilação”, isto é, uma mudança inevitável de estado: o *Lógos* não podia receber a forma de servo sem esvaziar-se a si próprio. Esse fenômeno não muda o Filho de Deus, mas significa um ocultar-se dentro de si mesmo, um “esvaziar-se no interior de seu poder”, isto é, sem perda de seu livre poder divino.

Segundo Santo Hilário, tudo se realiza em virtude da liberdade soberana de Deus, em cujo poder está o esvaziar-se de sua forma de Deus, por obediência, a fim de aceitar a forma de servo, mas sem deixar de ser o que é: “Ele pode, por assim dizer, dar-se ao luxo de despojar-se de sua glória; é tão divinamente livre, que pode comprometer-se na forma de servo.” (BALTHASAR, 1974, p. 18). Portanto, para Hilário, o poder de Deus é tal que Ele pode abrir em si mesmo espaço para um autodespojamento e suportá-lo até o limite extremo. Teria ocorrido, pois, na *kénosis*, uma dissociação que só foi remediada com a elevação da forma de servo à forma da glória do *Kyrios*. Ademais, Santo Hilário diz que a encarnação é obra da misericórdia e que Deus adaptou-se à frágil condição humana. Ele diminuiu sua força ilimitada até a aceitação paciente de um corpo, porque do contrário este não aguentaria a poderosa natureza divina (SANTO HILÁRIO DE POITIERS, 2005).

Gregório de Nissa (335-394 d.C.) também vê no rebaixamento do *Lógos* a manifestação de seu libérrimo poder: “A onipotência de Deus refulge na impotência d’Aquele que se encarnou e foi crucificado.” (BALTHASAR, 1974, p. 23). Segundo ele, o infinito teria assumido o finito na encarnação, mas sem se encerrar nos limites do finito. O motivo da encarnação não teria sido outro senão o amor de Deus pela humanidade. Por fim, na encarnação, a natureza divina não teria sido abaixada e Deus permaneceria impassível, mesmo em seu nascimento e morte.

Para Santo Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), a encarnação também teria começado com uma humilhação, mas ele se afasta dos Padres gregos quando diz que o *Lógos* de fato se esvazia recebendo a forma de servo, mas esta não dá lugar à forma de

Deus, que não pode ser perdida; a forma de servo teria sido mesmo é “acrescentada” à forma de Deus. (BALTHASAR, 1974, p. 21, nota de rodapé 29). Ademais, o Bispo de Hipona afirmou que, ao se encarnar, o *Lógos* de Deus, em sua essência divina, permaneceria invisível aos olhos mortais, pois a essência divina em si não se muda em criatura (SOUZA, 2010, p. 65). Por fim, assegurou que o Filho de Deus se fez homem para mostrar o seu amor por este.

Máximo, o Confessor (580-662 d.C.), diz que a encarnação do *Lógos* é a maior prova de bondade divina e sua humilhação, um ato de condescendência admirável. De acordo com ele, quanto mais profundamente descende Cristo na participação da miséria humana, tanto mais alto ascende o homem na participação da vida divina (LITURGIA DAS HORAS II, 2000; CTI, 1983).

Ficava assim consolidada a doutrina patrística do “intercâmbio”, segundo a qual o Filho de Deus, sem perder seus atributos divinos, se fez homem, para que o homem pudesse chegar a ser o que Ele é (AMATO, 2002). Prevalece também entre os Padres da Igreja a defesa de uma não mutação na forma divina durante a *kénosis* e a reafirmação da imutabilidade de Deus¹⁴, a qual não poderiam abrir mão sem comprometer a razoabilidade de sua teologia.

3.2 Idade Média: o motivo da encarnação

Na Idade Média, Santo Tomás de Aquino (1225-1274) explicou que por “forma de servo” entende-se que todos os atos que se referem à humanidade de Cristo foram realizados por disposição do Pai: “Trata-se da submissão de servidão, em virtude da qual ‘toda criatura serve a Deus’.” (SUMA TEOLÓGICA VIII, 2002, p. 341). Quanto à vida miserável que Cristo levou, vai dizer que esta foi escolhida para que tanto maior se mostrasse o esplendor de Sua divindade quanto mais vil parecesse por causa da pobreza. A

¹⁴ Os concílios ecumênicos de Éfeso (DH 250), Calcedônia (DH 302), Lião II (DH 853), Vaticano I (DH 3001), dentre outros documentos do Magistério (DH 285, 294, 297, 501, 800, 1330, 2901) definem a fé na imutabilidade e impassibilidade divinas.

encarnação e a paixão de Cristo seriam ocasiões para Deus mostrar o quanto ama o homem (SUMA TEOLÓGICA VIII, 2002, p. 652-653). E a misericórdia de Deus demonstrada nesses eventos não contradiria sua onipotência, antes a tornaria mais excelsa e manifesta (SUMA TEOLÓGICA I, 2002, p. 481).

Com relação ao problema da imutabilidade, asseverou que Deus é absolutamente imutável, porque é ato puro, simples, perfeito, sem nenhuma mudança que suponha potencialidade e imperfeição. Qualquer mudança e passibilidade por parte de Deus não seria real, mas só “de razão”, isto é, percebida pela criatura enquanto mutável (S. Th. I, q. 9, a. 1-2 apud AMATO, 2002, p. 420-421). Dessa forma, Santo Tomás concluiu que, na encarnação, houve mudança unicamente por parte da natureza humana, assumida pelo *Lógos*, enquanto que a natureza divina estaria para além de todas as afecções, paixões e relações (AMATO; 2002, p. 421; CARDEDAL, 1993). E a autolimitação aceita pelo *Lógos* encarnado, no sentido de sujeitar-se ao limitado e ao naturalmente involuntário, teria sido também voluntária (BALTHASAR, 1974, p. 21, nota de rodapé 30).

Mas nesse período é sobretudo a discussão acerca do motivo da encarnação que interessará¹⁵. Nesse debate, a grande pergunta era: Deus teria se encarnado caso o ser humano não tivesse pecado? Santo Tomás, apoiado nas Escrituras, vê na encarnação a obra do amor livre e gratuito de Deus ao homem, mas é da opinião segundo a qual o motivo da encarnação é a remissão dos pecados (tese redentiva ou soteriológica), muito embora não negue que Deus poderia encarnar-se mesmo que não houvesse o pecado. Mas, para o Beato John Duns Scotus (1266-1308), se o motivo da encarnação fosse o pecado, a obra de Deus estaria condicionada ao arbítrio do homem. A encarnação, na

¹⁵ As especulações de Santo Tomás chegam ao ponto de ele afirmar que tanto o Pai quanto o Espírito Santo poderiam encarnar-se como o Filho; mas que foi mais conveniente (razões de conveniência) que o Filho se encarnasse, já que ele é o exemplar das criaturas e o conceito da sabedoria eterna, em cuja filiação o homem participa e em cuja sabedoria o homem se aperfeiçoa. (SUMA TEOLÓGICA VIII, 2002, p. 113.121).

verdade, teria a finalidade de conduzir o homem e a criação a uma plenitude querida por Deus e, portanto, aconteceria mesmo se o homem não houvesse pecado (tese perfectiva ou cristológica). Dessa forma, a iniciativa da encarnação recai sobre Deus, que livremente quis chamar o homem a uma comunicação com Ele em Cristo. (AMATO, 2002). Ora, com a decisão de Deus pela criação estaria também incluída a encarnação do *Lógos*, sendo Ele o primogênito de todas as criaturas (cf. Pr 8,22s; Cl 1,15-17). Deus teria criado para ser amado da maneira mais elevada possível por um ser existente fora dele. Com efeito, na unidade da divindade e da humanidade de Cristo se encontrariam o amor despojado de Deus à sua criatura e o amor da criatura a Deus, que responde e busca a plenitude (MÜLLER, 2015).

3.3 Idade Moderna: os quenotistas protestantes e a *kénosis* diante do problema da consciência de Cristo

Já na Idade Moderna, o reformador Martinho Lutero (1483-1546), superestima a doutrina da “comunicação dos idiomas”¹⁶. Segundo ele, certos atributos da natureza divina de Cristo se tornariam de fato atributos da natureza humana, entretanto estes estariam ocultos na vida terrena de Jesus. Numa “troca feliz”, Cristo teria assumido a pobreza humana para ofertar ao homem sua riqueza divina (cf. 2Cor 8,9). Lutero formula também o princípio segundo o qual Deus revela-se sob o seu contrário (*sub contraria specie*), isto é, Deus teria revelado sua glória na humildade, sua riqueza na pobreza, sua sabedoria na “loucura”... (MÜLLER, 2015).

Posteriormente, dois grupos de luteranos, denominados quenóticos modernos, destacaram-se no cenário teológico. O primeiro, a escola de Giessen, inspirando-se em M. Chemnitz (1522-1586), ensinou que Cristo possuiria em sua humanidade a majestade divina, mas teria renunciado ao seu uso. Seria apenas com a glorificação que ele voltaria a exercer uso pleno dessa

¹⁶ É uma regra de linguagem cristológica que permite associar a Cristo atributos que lhe concernem como homem com títulos que o designam como Deus e vice-versa, p.ex.: “O *Lógos* nasceu segundo a carne”; “Cristo é um na Trindade”; “Deus padeceu e morreu” (LACOSTE, 2004).

majestade. O segundo, a escola de Tubinga, seguindo J. Brentz (1499-1570), afirmou que Cristo nunca renunciou ao uso de seus atributos divinos, mas que apenas os ocultou por algum tempo. Censurarão em seus adversários o fato de abandonar os princípios luteranos para adotar a doutrina calvinista do “extra”, segundo a qual, durante todo o tempo da encarnação o governo do mundo teria permanecido com o *Lógos* considerado fora de sua carne (cf. Santo Agostinho). Mas as suas correntes consideram a exaltação e a humilhação de Cristo tão somente segundo sua natureza humana e não como uma humilhação do próprio Filho de Deus (LACOSTE, 2004).

O século XIX representou para a teologia da *kénosis* a virada de uma perspectiva ontológica da Igreja antiga para uma discussão acerca da consciência de Cristo. Os quenóticos alemães desse período são influenciados pela filosofia de Hegel, segundo a qual o Espírito Absoluto para se autorrealizar devia se tornar finito na natureza e na história (negatividade). Ao contrário das escolas de Giessen e Tubinga, o sujeito da *kénosis* aqui não é mais o Jesus terreno, mas o próprio *Lógos* preexistente.

Para Thomasius (1802-1875), a *kénosis* é uma verdadeira “autolimitação” do divino. O *Lógos* teria abandonado os atributos relativos à divindade, que têm relação com o mundo (onipotência, onisciência, onipresença), e conservado os atributos imanentes a Deus (verdade, santidade, amor), que, longe de ser afastados, teriam se revelado ainda mais na encarnação. Frank (1827-1894) falará mais radicalmente de uma autodegradação da consciência do Filho eterno numa consciência finita. O Filho feito homem teria, contudo, consciência de ser o Filho de Deus. Gess (1819-1891) vai ainda mais longe quando diz que encarnando-se, o *Lógos* teria renunciado também aos atributos divinos imanentes e à sua autoconsciência eterna. Ele só recobriria essa consciência divina de modo progressivo, mediante seu amadurecimento humano e a meditação das profecias messiânicas. Uma vez glorificado, ele teria recuperado seus atributos e funções divinos (LACOSTE, 2004; BALTHASAR, 1974).

O influxo quenótico da teologia anglicana entre 1890 e 1910 constituiu uma tentativa mais prudente e menos especulativa de conciliar a teologia patrística com o realismo terreno do homem Jesus, à luz do Evangelho. Charles Gore (1853-1932) admite uma *kénosis* moderada e recusa a separação dos atributos divinos, bem como a hipótese de uma metamorfose em Deus. Segundo ele, o *Lógos* não teria abandonado seus atributos, mas limitado o seu uso. No ato de sua encarnação, ele teria restringido a sua onipotência e recusado a sua onisciência. Mas, enquanto Criador, teria mantido o pleno uso de todos os seus atributos. Para Gore, a criação já é autolimitação de Deus, e mais ainda a encarnação, e é justamente aí que Deus teria se revelado, pois “a renúncia é a mais alta demonstração de amor” (BALTHASAR, 1974, p. 22). Frank Weston (1871-1924) quis harmonizar a concepção dos concílios com a ideia psicológica de pessoa. Ele afirma que não há em Cristo senão uma única consciência de si. Admite, entretanto, duas operações da vontade, permanecendo uma em função da outra. Pela encarnação, o *Lógos* teria limitado o uso de seus atributos divinos de forma que eles estariam sempre condicionados pelo estado de sua humanidade (LACOSTE, 2004).

Com efeito, assim como a abordagem patrístico-ontológica da *kénosis* não conseguiu tornar totalmente aceitável a encarnação enquanto elemento acrescentado à natureza imutável de Deus, assim também a teologia da consciência não conseguiu encontrar uma saída que tornasse possível uma convergência da consciência divina com a humana. Permanecia até então insolúvel o paradoxo da encarnação¹⁷.

¹⁷ O filósofo da religião John Hick (2000) critica as tentativas de explicar a encarnação quenótica do *Lógos* de Deus. Segundo ele, as principais teses quenóticas não falam apenas de uma mera ocultação de atributos divinos, mas de um efetivo autodespojamento divino que comporta o abandono de qualidades essenciais e sem que o sujeito da *kénosis* deixe de ser, de modo pleno, o *Lógos* de Deus. Trata-se, para Hick, de uma evidente contradição que os teóricos nunca conseguem explicar. A ideia de uma *kénosis* acaba se dissolvendo no sentimento religioso segundo o qual esse acontecimento representou a manifestação suprema do amor divino. Resta aos teólogos o recurso às analogias, sempre insuficientes, e o apelo ao mistério.

3.4 Idade Contemporânea: o fundamento trinitário da *kénosis*

Alguns autores contemporâneos deram-se por vencidos quanto ao problema da *kénosis* e acabaram por admitir a ideia de que Deus se transforma e sofre por amor. Essas são as chamadas teologias da “dor de Deus”, contaminadas pela filosofia da negatividade de Hegel, que jogam por terra a doutrina da imutabilidade e da impassibilidade de Deus e dão a entender que a dogmática tradicional falhou na compreensão desses conceitos. Assim, Kitamori colocou oficialmente essa ideia em circulação; a “teologia do processo” americana a impulsionou e a teologia hegeliana de Jürgen Moltmann ganhou grande repercussão (BALTHASAR, 1990).

Contra tais teologias, autores como Bulgakov, Von Balthasar e Karl Rahner, surgem como uma terceira via decisiva na solução do problema da *kénosis* e na salvaguarda do dogma da imutabilidade divina. Eles vão partir da realidade ontológica do *Lógos* preexistente, na sua dimensão trinitária, para explicar a coerência da encarnação com o ser mesmo de Deus. Ora, no modo da geração eterna do *Lógos* junto do Pai e do Espírito Santo estaria a condição de possibilidade de seu aparecimento quenótico na história (AMATO, 2002).

A teologia russa moderna, com Sergei Bulgakov (1871-1944), encontrou na Trindade imanente a explicação para a *kénosis* na economia. Para ele, só há *kénosis* divina na encarnação porque há uma *kénosis* no interior da Trindade e uma *kénosis* divina na criação: a *kénosis* na Trindade consiste no amor oblato e constitutivo das pessoas divinas; a criação teria colocado Deus no tempo e comportado certo risco de insucesso para Ele; e a *kénosis* da encarnação se situaria antes de tudo em Deus, na vontade de amor do *Lógos*. Enquanto *Lógos* encarnado, ele não teria tomado consciência de sua filiação divina senão na medida de sua humana e progressiva consciência de si. O Pai e o Espírito participariam da *kénosis* eterna, bem como da *kénosis* realizada historicamente até a morte de Cristo (LACOSTE, 2004).

No entanto, será Hans Urs Von Balthasar a extrair o cerne da concepção de Bulgakov e desenvolvê-la com o apoio dos Padres da Igreja. Segundo ele, o pressuposto último (condição de possibilidade) da *kénosis* se dá no seio da Trindade, no desprendimento das pessoas divinas, enquanto processões, relações e missões. Haveria uma *kénosis* fundamental em Deus mesmo, refletida em primeiro lugar na criação, e, depois, como consequência, na encarnação e na paixão. Prevendo o pecado, desde a criação, Deus teria contado também com a cruz. A paixão redentora de Cristo já teria começado na encarnação. E porque a livre decisão por uma *kénosis* redentora é uma decisão trinitária inseparável, o Pai e o Espírito Santo deviam se empenhar “seriissimamente” nesse acontecimento: “o Pai como Aquele que envia e abandona”, “o Espírito como Aquele que só une através da separação e da ausência” (BALTHASAR, 1974, p. 24). Portanto, o despojamento de Deus na encarnação e na cruz teria sua possibilidade no eterno esvaziamento de Deus, isto é, na sua mútua doação intratrinitária constitutiva. Assim, só porque já no próprio Deus se dava o autodespojamento do Filho, este pode percorrer, da encarnação até a cruz, o caminho da *kénosis* e a livre obediência do Filho encarnado é tradução quenótica do seu amor filial e eterno para com o Pai (MÜLLER, 2015).

Aproximando-se, pois, o mistério da *kénosis* ao mistério da vida intradivina, “dada” na autodoação do Pai (destitui-se de tudo o que é para gerar o Filho), “entregue” na ação de graças do Filho (Eucaristia) e “representada” em seu caráter de amor absoluto pelo Espírito Santo, conclui-se que Deus não necessitava “mudar” para que fosse possível uma *kénosis* (encarnação e paixão), visto que todos os “abaixamentos” de Deus na história da salvação estavam já “incluídos e superados” na sua própria realidade intradivina, que contém em si todas as modalidades possíveis de amor: entrega, separação fundada na distinção das pessoas e união. Portanto, Deus é a imutável mutabilidade infinita do amor. A encarnação seria mudança de forma, não de essência, não um acréscimo, mas um esvaziamento que em nada muda a realidade divina do *Lógos* eterno, mas que constitui um ato inteiramente coerente, possível,

livre e revelador, em que Deus aceita os limites da natureza humana (BALTHAZAR, 1990; RIBEIRO, 2004).

Não é Deus em si mesmo que muda para encarnar-se, mas é o Deus imutável que, entrando numa relação experiencial com a própria substância da criatura, fornece às suas relações internas um novo rosto, não puramente externo, como se essa experiência de encarnar-se não o afetasse realmente, mas de tal forma que a nova relação com a natureza humana, ‘unida hipostaticamente ao Filho, revela uma das infinitas possibilidades que se encontram na vida eterna de Deus’. (BALTHAZAR, 2007, p. 480 apud RIBARIC, 2011, p. 91).

Karl Rahner (1904-1984), partindo de uma perspectiva antropológica, vai dizer que Deus assumiu a natureza humana precisamente porque esta é aberta e assumível (“o homem é capaz de Deus”), e somente na entrega de si mesmo o homem pode encontrar sua plena realização (cf. GS 22). Na encarnação, Deus mesmo tomou a iniciativa de se fazer homem, e, para não se diminuir o conteúdo salvífico desse acontecimento, esse devir divino não pode ser considerado só metaforicamente. Rahner, então, reafirma a imutabilidade ontológica de Deus, mas sustenta que o Deus “em si”, mesmo imutável pode mudar “no outro”, pode fazer-se homem. A encarnação não estaria subordinada ao enunciado da imutabilidade porque este não é o único a caracterizar Deus. Ele pode constituir outro diferente de si e se fazer igual a ele, mudando-se nele sem devir em sua realidade essencial. Nesse caso, assevera Rahner, a ontologia deveria orientar-se pela fé e não querer dizer o que Deus pode ou não ser e fazer, assim como a unidade de Deus não pode ser negada pela fé na Trindade. Dessa forma, a possibilidade do mistério da encarnação estaria em Deus mesmo e este não representaria um sinal de fraqueza, mas o ápice de sua perfeição, que seria menor se ele não pudesse também fazer-se menos do que é. É possível porque Ele é o amor, isto é, a possibilidade do livre dom, a vontade plenificadora de tudo, o incompreensível que se entende por si. A “gênesis” e a “kénosis” do Filho de Deus seriam, portanto, autoalienação livre no amor. E Deus se revela justamente quando se aliena, se manifesta como amor a ocultar sua majestade no homem. Quando Deus quer ser não-Deus surge o homem. Nele, o

homem é introduzido nesse mistério sempre incompreensível. Ademais, se na Escritura se diz que quem ama o próximo cumpriu a lei, Deus se fez esse próximo, e, assim, depois da encarnação, em todo próximo se aceita e se ama a quem é, ao mesmo tempo, o mais próximo e o mais distante (RAHNER, 1964, p. 149-157; AMATO, 2002, p. 421-422), porque Deus se uniu de certo modo a cada homem (cf. GS 22).

4 A SUPERAÇÃO DE UM MERO CONCEITO DE DEUS E A KÉNOSIS COMO REFLEXO E REVELAÇÃO DO SER DIVINO COMO AMOR, MODELO PARA O CRISTÃO

Chegando a esse ponto faz-se mister perguntar que conceito de Deus adotar: se a rígida ideia de um Deus impassível e imutável da filosofia ou a experiência dinâmica de um Deus encarnado e aniquilado da revelação bíblica. Viu-se que, apesar das muitas tentativas de conciliação, o problema continua, e a insatisfeita inteligência humana não conseguiu explicar como Deus pôde encarnar-se, caindo até mesmo na presunção de querer afirmar o que é possível a Deus ou o que Lhe é proibido. Ver-se-á que não importa tanto responder às indagações que advêm do problema da *kénosis*, mas saber se foi ou não um extremo ato de amor. A encarnação continuará sempre um mistério que só se resolverá na perspectiva da fé. Com efeito, só o amor é digno de fé (BALTHASAR, 1966 apud RIBEIRO, 2004).

A imutabilidade interpretada na perspectiva filosófico-ontológica é um fato que não admite alternativa: é ou não é. Dessa forma, ou se admite uma verdadeira mudança em Deus, que, depondo e esvaziando seu ser, se converte no homem Jesus; ou se afirma que só houve mudança por parte da natureza assumida, o que não afeta nada em Deus, que fica em uma “asséptica distância” da humanidade com a qual se uniu; mas dessa forma a encarnação fica reduzida a uma simples aparição de Deus entre os homens, sem de fato poder afirmar-se que a história humana foi a sua história. É o perigo que se corre ao se confrontar o Evangelho com um conceito de Deus pré-fabricado pela filosofia, com sua lógica interna e normatividade definidas, fechada a um possível elemento

imprevisto e extraordinário. Essa confusão só distancia o mundo da infinita misericórdia de Deus e faz incompreensível o mistério da encarnação.

Ora, o Evangelho não parte de uma mera concepção de Deus, mas da experiência histórico-salvífica que o povo hebreu fez com Iahweh, como Deus pessoal, condescendente, compassivo e atuante em seu meio. Que Deus tenha face humana e que o homem seja imagem de Deus são afirmações que vão muito além de um antropomorfismo ingênuo, mas que orientam a reflexão teológica até a “conaturalidade” de Deus com o homem e do homem com Deus. Ora, a transcendência absoluta, pregada pelos profetas de Israel mais do que qualquer filosofia, não significa uma distância intransponível ou uma oposição entre o homem e Deus. Deus e homem, infinitude e finitude, imutabilidade e mutabilidade, impassibilidade e passibilidade, não são termos opostos ou contraditórios, mas referidos e conaturais. Com efeito, a relação entre Deus e o homem se descreve não como agressividade, mas como amor.

Caberá ao teólogo explicar como esse Deus pôde, pela força criativa do amor e suas nuances, chegar a identificar-se com outra realidade diferente Dele mesmo, mas sem deixar de ser Ele mesmo; além de postular em Deus uma liberdade incompreensível que Lhe permite fazer mais do que o homem possa pensar desde o seu conceito de Deus (CARDEDAL, 1993).

Em 1982, a Comissão Teológica Internacional (CTI) traçou finalmente as linhas de entendimento que faltavam para uma exata compreensão da doutrina da imutabilidade e da impassibilidade de Deus, à luz da Relação, em vista de uma correta interpretação da *kénosis*.

A CTI entende que Deus é, sim, completamente imutável (cf. Tg 1,17), que não necessita das criaturas para ser o que é e que nenhum acontecimento na criação pode acrescentar algo novo, fazer passar da potência ao ato ou transformar algo nele por diminuição ou progresso; mas sustenta que Sua vida divina é tão

imensa e inesgotável que essa imutabilidade não se opõe à Sua suprema liberdade, graciosamente expressada no mistério da encarnação. Com efeito, o conceito filosófico hegeliano de “negatividade” para uma autorrealização em Deus foi definitivamente rejeitado.

Com relação à impassibilidade de Deus, afirma-se que esta não deve ser extremada de modo que Deus pareça indiferente aos acontecimentos humanos. Ora, Deus ama o homem e quer que ele Lhe responda com amor. Assim, quando Seu amor é ofendido, a Escritura fala, de forma analógica, de uma “dor em Deus”, e, quando o pecador se converte, fala de uma Sua “alegria” (cf. Dt 28,63; 30,9; Lc 15,7). Os Padres da Igreja também afirmam claramente a impassibilidade de Deus, mas sem negar a Sua compaixão com o mundo que sofre. Ademais, a fé cristã sempre entendeu que como a compaixão é uma virtude nobilíssima do homem, também deve existir em Deus de modo eminente e sem sombra de imperfeição. A compaixão, portanto, é conciliável com sua essência. Essa misericórdia perfeita é chamada pelos Padres de “paixão de amor”, um amor demonstrado sobretudo na Paixão de Cristo.

Tendo ponderado os conceitos, a CTI volta-se para a temática da *kénosis*. Ora, a encarnação só é compreensível com base no mistério trinitário¹⁸. Concorda-se que o acontecimento quenótico realizado pelo *Lógos*, no qual Deus se revela inteiramente, evoca de alguma maneira todas as pessoas da Trindade, levando a

¹⁸ Segundo Medard Kehl (1997), o motivo da pobreza de Jesus também estaria em que no próprio Deus existe – de maneira análoga – a experiência da “pobreza”: no fato de o Filho deixar-se presentear inteiramente com o amor do “Pai”. O “Filho” acha sua identidade na distinção com o “Pai”, precisamente por não existir por si mesmo e, a partir de si mesmo, mas proceder inteiramente do “Pai”, dever a ele sua existência, representando, assim, a figura do amor recebido de Deus. Agora, na encarnação do “Filho”, esse amor é comunicado à criação, e, portanto, como que numa interna “consequência de ser” ele assume em Jesus a figura de um homem pobre.

concluir que a relação do Pai com o Filho encarnado e o Espírito enviado, na economia da salvação, expressa uma relação análoga àquela constitutiva da Trindade imanente. Portanto, é, de fato, na vida interna de Deus que se devem encontrar as condições de possibilidade dos acontecimentos que a incompreensível liberdade de Deus operou em Jesus Cristo.

Tomando, pois, a Trindade como ponto de partida, pode-se inferir algumas consequências decisivas na reflexão do mistério da encarnação quenótica do Filho de Deus.

Em primeiro lugar, concorda-se com os Santos Padres que veem a *kénosis* não só como expressão da absoluta liberdade divina, mas que creem manifestar nela a onipotência de Deus na impotência Daquele que se encarnou e foi crucificado (cf. CIC 272): “Pode-se falar de uma ‘redução extrema’ do Filho, na liberdade, para se desenvolver a modo de ‘grão de mostarda’, acima de tudo o mais, graças à potência que lhe é inerente.” (BALTHASAR, 1974, p. 23). Dessa forma, a máxima de Paulo - *É na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder* (2Cor 12,9) - é identificada, na fé em Jesus Cristo, como uma lei da própria vida divina. Assim, a Cristologia pode admitir, sem receio de errar, o fato de que foi Deus mesmo que entrou no sofrimento, através do Filho, e que é justamente aí que Ele é e continua plenamente Deus. Assim, a autolimitação que Deus realizou não anula o ser divino de Deus, mas antes o torna mais manifesto e admirável. E em tudo isso não há nenhum paradoxo, antinomia ou contradição. Enquanto Deus faz isso, demonstra que pode fazê-lo e que isso é coerente com a sua natureza. Agora, pode-se reconhecê-lo mais soberano, maior e mais glorioso do que antes se podia imaginar.

Em segundo lugar, vê-se na *kénosis* a manifestação máxima do amor de Deus à sua criatura. A *kénosis* não só afeta Deus, como é a revelação do mais íntimo do Seu ser como amor. *Deus é amor* (1Jo 4,8.16), um amor que se comunica, um amor que se encarna, que não recua diante da impotência humana nem do risco de ser tachado de fraco por entregar-se a si mesmo (MÜLLER, 2015). E é justamente no momento de Sua entrega que o amor se revela

como a principal característica de Deus. A *kénosis* do Filho revela o despojamento por amor, o sair de si mesmo para buscar o outro, para aproximar-se do outro e salvá-lo. *Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos* (Jo 15, 13), em Jesus se desvela o mistério do amor divino como amor-doação.

A verdadeira igualdade com Deus não é obscurecida mas antes iluminada na função de Cristo como o Servo manso e sofredor que a si mesmo se sacrifica pelos outros. Concebida desta maneira, a *kénosis* de Cristo não obscurece a sua divindade, mas, através dela, Ele revelou a divindade sua e do Pai, “porque é amor”. Deus vem ao nosso encontro como amor, não no sentido de um amor auto-suficiente [sic] ou egocêntrico, mas no sentido de um amor para conosco que ultrapassa todos os limites. E, assim, a aniquilação de Cristo, levada até à morte na cruz, revela soberanamente a sua igualdade e unidade com o ser do Pai que é amor. Revela ao mesmo tempo a sua pessoa e a sua humanidade, porque, enquanto cumpre a missão de nos trazer o amor do Pai na obediência do Servo, Ele faz tudo isso na fé completa e total confiança do Filho, até mesmo na liberdade do Senhor, de tal maneira que para João é exatamente na cruz que Jesus é “exaltado”. Quanto mais radical é a aniquilação, mais abundante é a efusão de amor para conosco, mas também mais ousada a confiança no Pai – uma esperança, contra toda a esperança, de que o amor do Pai há de alcançar a vitória. (SCHOONENBERG, 1966, p. 57-58).

E se é servindo e lavando os pés de sua criatura que Deus se mostra no que tem de mais propriamente divino (BALTHASAR, 1974), pode-se deduzir uma terceira e última consequência: Se, *portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros* (Jo 13,14). A *kénosis* do Filho de Deus torna-se modelo para a vida do cristão. O cristão na consciência de sua própria missão será reconhecido não pela busca de glórias e privilégios, mas pelas renúncias que é capaz de fazer e pela quantidade de amor que coloca em cada coisa que faz. O ser humano, criado pelo Amor Divino como Sua imagem e Sua semelhança, não deve fechar-se em si mesmo e presumir bastar-se a si mesmo (pecado de Adão), mas pode despojar-se e doar-se cada vez mais em favor do outro, descobrindo nisso a sua máxima realização. Ora, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado (GS 22). Deus tomou a iniciativa de fazer a sua *kénosis* na história com o ser humano. Assim também, o homem é capaz de realizar o seu

abaixar-se pelo outro, na humildade e na prática do serviço e do amor, e, como Cristo, poderá experimentar a grande recompensa segundo a qual *aquele que se humilhar será exaltado* (Mt 23,12).

5 CONCLUSÃO

Para uma melhor compreensão da *kénosis* foi necessário tomar os dados escriturísticos, especialmente o hino cristológico de Fl 2,6-11. Tudo parece uma recapitulação ao relato da queda do homem em contraposição a Adão (cf. Gn 3). Sendo homem, Adão pretendia “ser igual a Deus” (autossuficiente); sendo Deus, Jesus não se apegou à essa condição, mas assumiu a condição humana. Adão, ambicionando o poder e o conhecimento de Deus, pecou; Jesus se humilha e toma a forma de servo, na perspectiva do servo sofredor, carregando o fardo do pecado (cf. Is 53). Adão desobedece a Deus e cai no pecado; Jesus é perfeitamente obediente até a morte e por isso é exaltado sobre todas as coisas.

O tema foi desenvolvido pelos Padres da Igreja que procuraram conciliar a realidade da encarnação com o dogma da imutabilidade de Deus. No período da escolástica, Tomás de Aquino e Duns Scotus deram grandes contribuições com relação à finalidade da encarnação, isto é, para sanar o pecado (tomistas) ou para levar a criação à sua plenitude (escotistas). Na modernidade, Lutero e os quenotistas protestantes também se dedicaram muito ao estudo da *kénosis*. Mas só muito recentemente, principalmente com Bulgakov e Balthasar, reconheceu-se a base trinitária da *kénosis*.

Finalmente, pode-se afirmar as condições de possibilidade da encarnação quenótica do *Lógos* de Deus: a preexistência e experiência de autodespojamento do *Lógos* no seio da Trindade; o amor de Deus perfeito para dentro e aberto para fora; a criação do homem, imagem de Deus, livre para que pudesse amá-Lo, capaz de Deus, chamado à uma plenitude de vida; o libérrimo poder de Deus; Seu desígnio (vontade) de salvação e seu amor todo comprometido com a criatura. Com efeito, deveria haver no próprio Deus a capacidade de assumir a realidade criada sem destruí-la. Ele pôde se adaptar para caber dentro dela, sem mudar de

essência, sem acrescentar ou diminuir ao que é, porque para Deus tudo é possível (cf. Mc 10,27; Lc 1,37) e porque Ele é amor (cf. 1Jo 4, 8.16) e quem ama é capaz de tudo pelo bem do amado (cf. Jo 15,13). Deus “queria, podia e fez”.

Deus se abaixou até a estatura da miséria humana para fazer o homem se elevar à Sua estatura. Pode ser comparado a um pai que se abaixa e põe o filho nos ombros para que este possa ver mais além, ou de outro pai que, sem receio de se sujar, atira-se num pântano lamacento para salvar o filho que está se afogando. Kierkegaard chegou a comparar Deus a um rei que desejava conquistar o amor de uma mulher do povo. Se ele se aproximasse dessa mulher com o seu poder real, ela se assustaria e seria incapaz de lhe oferecer o tipo de amor gratuito que surge entre iguais, também poderia ser atraída pela riqueza e poder do rei, ou simplesmente temer recusá-lo por ele ser rei. Foi por isso que o rei se aproximou da mulher plebeia como um plebeu: só assim seria capaz de inspirar-lhe um amor sincero e só então poderia saber se esse amor por ele era realmente genuíno. Não obstante, “muitos homens querem ser ricos, muitos ricos querem ser reis e muitos reis querem ser deuses, mas só um Deus quis ser homem”, “tudo por causa de um grande amor” (São Columbano).

Chama a atenção a que ponto Deus foi capaz de chegar para salvar o homem, demonstrando um amor sem limites. De uma forma imprevisível Ele se revelou na história da salvação: *muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho* (Hb 1,1s). Uma encarnação quenótica extrapola os limites da lógica humana e supera o maior gesto de amor pensável. Daí ser importante o estudo do tema, a fim de perscrutar o mistério, mostrar-lhe a beleza e esclarecer as confusões que dele podem advir. Todavia, tal mistério nunca poderá ser totalmente abarcado na sua profundidade, mas nem por isso o teólogo cessará de procurar desvendá-lo. E porque desafiante, o tema desperta ainda mais o interesse do pesquisador. Assunto pouco desenvolvido pela literatura teológica de língua portuguesa, poderá trazer uma relevante contribuição à comunidade científica.

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus (Fl 2,5). O convite de Paulo se estende a todos quantos quiserem fazer a experiência da Kénosis em sua própria vida. Assim poderão experimentar o Reino de Deus - segundo o qual perder é ganhar, diminuir-se é fazer o que importa crescer, servir é reinar e morrer é viver – já aqui nesta terra, e depois...

REFERÊNCIAS

AMATO, A. **Jesús el Señor**. Madrid: BAC, 2002.

BALTHASAR, H. U. *Mysterium Paschale*. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: fundamentos de dogmática histórico-salvífica. Tradução de Dom Mateus Rocha. Petrópolis: Vozes, 1974. O evento Cristo, v. 3/6, p. 5-25.

_____. **Teologia dei tre giorni**: *Mysterium Paschale*. 9. ed. Brescia: Queriniana, 1990.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2015.

CARDEDAL, O. G. **Jesús de Nazaret**: aproximación a la cristología. 3. ed. Madrid: BAC, 1993.

Catecismo da Igreja Católica

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teología-Cristología-Antropología**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982.

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, Vozes, 1967.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declaração de fé e moral**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

HICK, J. **A metáfora do Deus encarnado**. Tradução de Luís Henrique Dreher. Petrópolis: Vozes, 2000.

KEHL, M. **A Igreja: uma eclesiologia católica**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 1997.

LACOSTE, J-Y. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. Kenose; p. 983-986.

LADARIA, F. L. **O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade**. São Paulo: Loyola, 2005.

LEÃO MAGNO. **Sermões**. Tradução de Sérgio José schirato e outros. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção patrística).

Liturgia das Horas. Petrópolis: Vozes, 1999. v. 2.

MÜLLER, G. L. **Dogmática católica: teoria e prática da teologia**. Tradução de Volney Berkenbrock; Paulo Ferreira Valério e Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

NOVOA, A.; VÉLEZ, O. C. **La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género**. Bogotá, Revista Theologica Xaveriana, v. 60, n. 169, enero-junio 2010, p. 167-173.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção patrística).

RAHNER, K. Para la teología de la Encarnación. In: _____. **Escritos de teología**. Madrid: Taurus, 1964. Tomo IV, Escritos recientes. p. 139-157.

RIBARIC, S. A. **O silêncio de Deus segundo Hans Urs von Balthasar**. São Paulo: PUC, 2011.

RIBEIRO, C. S. M. **Mysterium Paschale: a quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar**. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTO ATANÁSIO. **A encarnação do Verbo**. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção patrística).

SANTO HILÁRIO DE POITIERS. **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. Tradução de Cristina Penna de Andrade. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção patrística).

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **SUMA TEOLÓGICA**: o Deus único. Tradução de Aldo Vannucchi e outros. São Paulo: Loyola, 2002. v. 1. Parte I-Questões 1-43.

_____. **SUMA TEOLÓGICA**: o mistério da encarnação. Tradução de Aldo Vannucchi e outros. São Paulo: Loyola, 2002. v. 8. Parte III-Questões de 1-59.

SCHNACKENBURG, R. A cristologia do Novo Testamento. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: fundamentos de dogmática histórico-salvífica. Tradução de Frei Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1973. O evento Cristo, v. 3/2, p. 79-90.

SCHOONENBERG, P. “**Aniquilou-se a si mesmo**” (Fl 2,7). Tradução de Pe. Belmiro Narino Figueira. Concilium Revista Internacional de Teologia, São Paulo, n. 1, p. 42-58.

SOUZA, L. B. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus**: abordagem a partir da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho. Belo Horizonte: FAJE, 2010.

A CONCEPÇÃO CLÁSSICA ACERCA DA ESSÊNCIA DA VERDADE E A CRÍTICA HEIDEGGERIANA

THE CLASSICAL CONCEPTION REGARDING THE ESSENCE OF TRUTH AND THE HEIDEGGIAN CRITIQUE

Alan Nogueira Pereira*

Francisco Sérgio Gomes**

RESUMO

Esta pesquisa científico-filosófica, respaldada exclusivamente em fontes bibliográficas, teve o intuito de apresentar a concepção clássica acerca da verdade e em seguida criticá-la de acordo com a diversa compreensão heideggeriana acerca do mesmo problema. Para tanto, na primeira parte da pesquisa, decidiu-se abordar como veio a ser concebida a essência da verdade clássica enquanto *concordantia*, enquanto conformidade entre o intelecto e a coisa. Na segunda parte, decidiu-se abordar o pensamento, também sobre a verdade, do filósofo contemporâneo Martin Heidegger, centralizando-se nas mais nítidas diferenças de sua visão com a já mencionada visão clássica. Nesta parte, busca-se mostrar que a concepção heideggeriana é uma releitura crítica da

*Aluno do 3º ano de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra.
E-mail: alanmk_nogueira@hotmail.com.

** Professor-orientador, graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1985) e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1999). Atualmente é professor do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” e em pós-graduações no Centro Universitário de Patos de Minas.

tradição que trata da essência da verdade no seu ponto original, isto é, a *verdade originária*. Diante de tal concepção e da precedente concepção clássica, a pesquisa pretendeu, por fim, descobrir qual é a relação estabelecida entre ambas, isto é, saber se a *verdade originária* fundamenta ou apenas complementa a *concordantia*.

Palavras-chave: Verdade. Concordantia. Verdade Originária. Liberdade. Abertura.

ABSTRACT

This scientific-philosophical research, based exclusively on bibliographical sources, was intended to show the classical conception of truth and then criticize it according to Heidegger's different understanding regarding the same problem. Therefore, in the first part of the research, it was decided to approach how the essence of the classic truth as *concordantia*, as in conformity between the intellect and the “thing” came to be conceived. In the second part, it was decided to approach the “thought”, also about the truth, of the contemporary philosopher Martin Heidegger, concentrating on the clearest differences of his vision with the already mentioned classic vision. In this part, it is tried to show that the Heideggerian conception is a critical re-reading of the tradition that treats the essence of the truth in its original point, that is, the *original truth*. Faced with such conception and within the previous classical conception, the research sought, finally, to discover what is the relation established between the two, that is, to know if the original truth bases or only complements on *concordantia*.

Keywords: Truth. *Concordantia*. Original truth. Freedom. Opening.

1 INTRODUÇÃO

O homem sempre se inquietou com tudo aquilo que o rodeia e nunca cessou de buscar o verdadeiro sentido das coisas. Ele sempre quis saber se existe um conhecimento seguro, algo imutável em que se pode confiar e o qual se pode utilizar de referência para se orientar no mundo. Esta busca incessante, insegura e misteriosa é a grande busca pela verdade, tema central das preocupações filosóficas, alvo de múltiplas interpretações, de contraposições e fundamento firme da posição de muitos.

No que compete ao campo filosófico, sabe-se que esta busca pela verdade se iniciou na Antiguidade com os gregos. No decorrer da história foi enfatizada por certos filósofos e colocada em descrédito por outros, mas ainda é algo que se faz muito presente na Contemporaneidade. Da Idade Antiga à Idade Contemporânea, a verdade foi entendida como formulação lógica em conformidade, adequação (*ὁμοίωσις*) ou *concordantia*¹ entre o sujeito e o objeto, entre o intelecto e a coisa, sendo a própria *concordantia* a sua essência. Isto que se arraigou na tradição filosófica exerce, de alguma forma, grande influência atualmente, entretanto não é uma espécie de monopólio do pensamento, pois após a Modernidade tal posição foi colocada em xeque, ao que tudo indica, não sendo anulada e sim melhor compreendida.

Na primeira metade do século XX, Martin Heidegger², numa releitura da tradição, trouxe à tona a concepção da essência da

¹ Neste texto preferir-se-á, na maioria das vezes, este vocábulo latino por já ser usado em certas obras e por se diferenciar do vernáculo “concordância”, evitando assim más compreensões. Além de “*concordantia*” e “adequação”, os termos “conformidade” e “correção” também são empregados com o mesmo sentido.

² Martin Heidegger foi — com a possível exceção de Wittgenstein — o mais importante filósofo do século XX. Ele nasceu em 26 de setembro de 1889 na cidade de Messkirch, Baden, na Alemanha. Iniciou seus estudos em 1903, mas somente em 1906, mudando-se para Friburgo, despertou-se para filosofia. Em 1913 graduou-se e em 1927 publicou sua grande obra *Ser e Tempo*. No ano seguinte, sucedeu seu mestre, Husserl, na

verdade enquanto *concordantia*, analisando-a e colocando-a em crítica para, a partir disso, descobrir se realmente esta seria a verdade na sua essência ou se a mesma estaria em outra concepção. Sendo Heidegger fenomenólogo, ele procurou a explicação última — não no sentido de definição, mas de clarificação — para o fenômeno da verdade, isto é, a *quiddidade*³ da verdade, o ponto original da mesma, a *verdade originária*.

Diante da divergência de posições acerca da essência da verdade, este presente escrito procura, além de compreendê-la, explanar o porquê da crítica de Heidegger e, sobretudo, entendê-la no seu verdadeiro sentido, que antes de ser alcançado varia entre as hipóteses de que a *verdade originária* é o fundamento da *concordantia* ou é apenas um complemento da mesma. Para se chegar a tais objetivos propostos, abordar-se-á, primeiramente, a concepção clássica de *concordantia*, analisando-a no pensamento dos principais filósofos da tradição filosófica tão-somente no que diz respeito à concepção da verdade ou ao que contribuiu significativamente para a mesma. Depois enfatizar-se-á na concepção heideggeriana⁴ acerca do mesmo problema, exaltando os pontos divergentes desta concepção com a mencionada

cátedra de Friburgo. A partir de então realizou muitas palestras, debateu com grandes nomes da filosofia da época e realizou consideráveis publicações. Heidegger foi simpatizante e, mais tarde, esteve diretamente envolvido com o partido Nazista Alemão. Realizou campanhas a favor do partido, mas discordou de certos pontos grosseiros, no que tudo indica, inclusive do antissemitismo. Em certo ponto, desiludiu com o pensamento nazista, mas por causa de seu envolvimento com o mesmo foi muito criticado e inclusive impedido de lecionar de 1946 até 1949. Depois deste período, publicou várias obras que, na sua maioria, tiveram como intuito a revisão das suas obras precedentes. Heidegger faleceu no dia 26 de maio de 1976 na cidade de Friburgo e foi sepultado em Messkirch, sua cidade natal.

³ Corresponde ao conceito clássico de “essência”, isto é, “daquilo que faz a coisa ser o que é”, do próprio “quê” de qualquer questão ontológica. Considerada enquanto expressada pela definição, pela resposta à pergunta: o que é isto?

⁴ Tendo a conferência transcrita *Sobre a Essência da Verdade* como texto-base.

concepção clássica. Assim tornar-se-á possível estabelecer a pretendida relação e encontrar o seu consequente desfecho.

2 A ESSÊNCIA DA VERDADE CONCEBIDA COMO *CONCORDANTIA*

O germe da visão clássica acerca da essência da verdade enquanto *concordantia* surgiu com os gregos antigos, principalmente com Parmênides, quando este equiparou *ser* e pensar; amadureceu com as propostas de Platão e de Aristóteles; solidificou-se com os medievais e, a partir de então, impregnou-se por toda a tradição filosófica ocidental. Para bem compreender essa solidificada visão, faz-se necessário trilhar com esses grandes expoentes da filosofia o mesmo itinerário⁵ até atingir o seu ápice e a consciência clara de seu sentido.

A Grécia Antiga — como já foi mencionado — é, unanimemente, considerada o berço da filosofia, pois em seu seio começou toda a busca incessante pela verdade através do λόγος, isto é, de um discurso, de uma espécie de choque de ideias simultâneo ao despertar da razão. Mesmo que não se saiba exatamente quem foi o precursor da visão clássica acerca da verdade⁶, percebe-se que nesse contexto, sobretudo no auge do pensamento pré-socrático com Parmênides, "o terreno foi preparado" — sem esta intenção, é claro — para a fixação de futuras bases no que concerne à *concordantia*. A grande tônica pré-socrática foi a questão do *ser* — e consequentemente da verdade, já que a mesma desde o princípio foi entendida como seu correlato⁷ — em duas visões antagônicas, a saber, o *ser* como algo estável e o *ser* como algo passível de mutações. Parmênides foi o detentor da primeira visão,

⁵ Sem a pretensão — é claro — de se alcançar a mesma profundidade de tão ilustres filósofos.

⁶ Heidegger, por exemplo, nem mesmo empreende-se neste assunto. Sobre isto ele apenas escreve: "Nós não vamos questionar quando nem com quem o conceito vigente de verdade como correção ocorre pela primeira vez." (HEIDEGGER, 2012b, p. 135).

⁷ "A filosofia há muito que juntou verdade e ser." (HEIDEGGER, 2012a, p. 591).

pois não admitia que o *ser*, aquilo que é seguro, a verdade, pudesse sempre mudar. Para ele, o *ser*, sendo aquilo que é, se mudasse deixaria de ser — o que seria absurdo — e, portanto, nem poderia ser pensado, já que se o pensasse, existiria no pensamento. Com esta visão, *ser* e pensar foram conformados, isto é, surgiu certa *concordantia* — ainda que não fosse a futura — entre a realidade e o pensamento. Tudo isto, essa formulação prévia da *concordantia*, influenciou em muito a futura compreensão da verdade, principalmente no que se refere ao juízo ou enunciação.

A controvérsia pré-socrática abriu novos caminhos e novos problemas, cabendo a Platão uma proposta solucionadora, a saber, uma espécie de síntese entre as duas visões antagônicas mencionadas, dando um lugar sistematicamente formulado e mais claro à verdade. Sua proposta, nas concepções do mundo sensível (dos entes) e do mundo inteligível (do *ser*, das ideias), deu lugar respectivamente às realidades mutável e imutável, sendo que esta foi compreendida como a própria verdade e aquela como aparência. A *ἰδέα* — mais propriamente o *sumo bem*, que é a síntese de todas ideias — por ser imutável é, para Platão, a verdade; e tudo aquilo que se diz verdadeiro deve estar de acordo com ela. Nessa perspectiva, Platão (1972, p. 122) mesmo escreve:

[...] depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro.

Ainda que na gênese de uma formulação, inclusive mista⁸, faz-se possível perceber que a *concordantia* (consonância, segundo o

⁸ Mista porque, segundo Heidegger, em Platão se encontra as duas visões acerca da essência da verdade, das quais inclusive este texto se ocupa. Na conferência *Da Essência da Verdade*, Heidegger escreve: "Vamos seguir o domínio do conceito tradicional de verdade em sua disputa com o conceito do princípio, da maneira mais direta, lá onde um e outro, o *anterior* e o *posterior*, por assim dizer, *batem-se numa última luta*. É o que acontece na filosofia de Platão. Esta não é, por dizê-lo assim, senão este combate." (*Ibidem*, 2012b, p. 135, grifo do autor).

texto citado) já se encontra no pensamento platônico. Há, pois, uma adequação entre o que é pensado e a ideia. É por esse motivo que Platão afirma serem as coisas do mundo sensível como sombras enganadoras que conduzem ao erro e, ao contrário, as ideias como raios de luz que levam ao verdadeiro. É nítido, portanto, que o critério do verdadeiro, para Platão, encontra-se na *concordantia*, entretanto, esta somente adquire solidez como essência da verdade no decorrer da tradição. Para essa solidez, mais do que Platão, muito contribuiu seu sucessor, Aristóteles.

Mesmo sendo discípulo de Platão e tendo sido influenciado em muito por ele, Aristóteles concebeu um pensamento bem divergente do de seu mestre, sobretudo no que diz respeito à separação da realidade em dois mundos. Para Aristóteles não há uma realidade transcendente fora do mundo sensível, mas uma única realidade imanente em que se encontra o que é físico, as coisas, e o que é metafísico⁹, o próprio *ser*. Nesta visão, o *ser* é abordado como aquilo que dá sustentação ao ente, aquilo que está sob a coisa, *sub-stare* ou *οὐσία*. Foi por este motivo que Aristóteles afirmou que “o *ser* é do ente” e este passou a ser o ponto referencial do conhecimento, da verdade. É, pois, no ente, na coisa, naquilo que *é*, que o intelecto capta a própria verdade, o *ser*; e é a partir daí que ele formula algo verdadeiro. Nesse sentido, Aristóteles (2002, p. 179) afirma no livro quarto da metafísica que negar aquilo que *é* e afirmar aquilo que *não é*, é falso, enquanto afirmar o que *é* e negar o que *não é*, é a verdade. Desta compreensão surgiu, portanto, uma posição mais sólida acerca da verdade enquanto *concordantia* — mesmo que ainda unida, assim como em Platão, aos resquícios de outra posição diversa¹⁰ —, em

⁹ Como foi denominado posteriormente por Andrônico de Rodes.

¹⁰ Sobre a concepção de verdade em Aristóteles, Heidegger escreve: “A caracterização da verdade como correção desloca a verdade para a sentença. Pois é esta última que é verdadeira ou falsa. — Uma concepção que já se encontra em Aristóteles.” (*Ibidem*, 2012b, p. 134, grifo do autor). No entanto, mesmo considerando a verdade como *concordantia* da sentença, de acordo com Heidegger, Aristóteles compreendia também a verdade em seu sentido original. (*Ibidem*, 2012a, p. 625).

que verdade se dá na conformação do intelecto, propriamente do conceito, com a coisa, com o objeto na realidade. Esta visão foi decisiva para a futura compreensão ocidental. Ela “[...] não se estabelece como expressa definição-da-essência da verdade, [mas] contribuiu para o posterior desenvolvimento da formulação da essência da verdade como *adequatio intellectus et rei*.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 595). Mesmo Aristóteles não expressando sua visão com uma fórmula, atribuíram a ele, ao longo da tradição, a visão da verdade expressa como *adequatio intellectus ad rem*. Além de todas as contribuições mencionadas, o fato de Aristóteles ter levado a verdade para o juízo lógico¹¹ (alusão ao pensar de Parmênides), já que este revela o ser operando logicamente (VAZ, 2001, p. 67), também exerceu fortíssima influência sobre a tradição.

Não é nada incoerente afirmar que Platão e Aristóteles foram as duas grandes bases do pensamento ocidental e isto poderia ser dito com mais propriedade ainda na Idade Média. Os pensadores deste período, sobretudo Santo Agostinho de Hipona¹² e Santo Tomás de Aquino, conservaram em muito o pensamento grego, entretanto o “batizaram” oportunamente com a inserção da fé judaico-cristã. Esse encontro de dois pensamentos, em primeira instância tão divergentes, proporcionou uma importante junção da concepção grega antiga acerca da verdade — enquanto a prévia *concordantia*, vista até aqui — com a concepção primordialmente hebraica, na qual a verdade é entendida enquanto revelação de um único Deus, objeto de fé. Para bem compreender essa junção e a condição final da verdade na Idade Média, faz-se, pois, necessário adentrar no pensamento dos dois grandes expoentes medievais citados.

¹¹ Aristóteles é, inclusive, considerado o pai da lógica, pois descobriu as diversas formas de pensar corretamente, ou seja, de, na sua visão, adequar o intelecto à realidade.

¹² Embora não tenha sido cronologicamente medieval, Santo Agostinho foi considerado como tal pelo caráter de seu pensamento, que, inclusive, influenciou toda a Idade Média.

Santo Agostinho baseou-se em Platão, identificando o sumo bem com o Deus da revelação cristã, as ideias com as criaturas pré-existentes no intelecto de Deus e as coisas do mundo sensível com as criaturas concretizadas, tornadas realidade. No que diz respeito à verdade, Agostinho posicionou-se como cristão defendendo-a enquanto revelação, defendendo o que para o cristianismo manifesta aquilo que é, ou seja, o próprio Deus que se revelou à humanidade. Mesmo comungando deste pressuposto, Agostinho não se afastou daquela posição herdada de seus predecessores, pois quando afirmou que o *ens creatum* é realização do *intellectus divinus*, conseqüentemente, admitiu que o mesmo *ens* está numa espécie de *concordantia* com Deus. Sobre isto, o pensador cristão afirmou que é por meio de Deus, que é "[...] pela Verdade¹³ que é verdadeiro tudo o que seja verdadeiro" (AGOSTINHO, 2002, p. 92). Esta *concordantia* entre o *ens* e o *divinus* vê-se com mais clareza na proposta de Santo Tomás, já que este partilhou da mesma e dedicou-se mais a ela.

Santo Tomás de Aquino, por sua vez, baseou-se em Aristóteles, identificando o *motor-imóvel*¹⁴ com Deus e caracterizando-o como substância simples, puro espírito. Às coisas deu a identidade de criaturas de Deus, caracterizando-as por substâncias compostas, isto é, constituídas de matéria e forma. Para Tomás, Deus é o *ser* por excelência e as coisas são em participação do *ser* dele. Tudo isto, mesmo que um pouco diverso do pensamento de Agostinho, vai de encontro com a posição deste em relação à verdade. Segundo Santo Tomás, "as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente divina" (AQUINO, 2001, p. 359). O *ens creatum* está, portanto, em conformidade com o *intellectus divinus* — como predisse Agostinho — e esta conformidade acontece de tal maneira que quando o *intellectus humanus*, que também é uma criatura, conforma-se com o *ens creatum*, conforma-se

¹³ Termo utilizado por Santo Agostinho preferencialmente em maiúsculo porque se refere a Deus.

¹⁴ Foi considerado por Aristóteles o princípio de tudo. Algo que move todas as coisas, mas por nada é movido.

consequentemente com o *intellectus divinus*. Sobre isto, Santo Tomás de Aquino (2001, p. 367) escreve: “[...] a verdade de nosso intelecto está em conformidade a seu princípio, a saber, às coisas de que recebe o conhecimento. A verdade das coisas, por sua vez, está em sua conformidade ao princípio dela, a saber, o intelecto divino”.

Tudo, pois, encontra-se numa perfeita harmonia, numa perfeita *concordantia*. Vê-se, então, que Santo Tomás conservou em muito a visão aristotélica acerca da *concordantia* entre o intelecto e a coisa, porém acrescentou a visão de que tudo — até mesmo esta relação intelecto-coisa — deve estar em conformidade com o intelecto divino. Esta nova visão propriamente tomista — sem desconsiderar o auxílio agostiniano — suprimiu e sintetizou toda a proposta anterior acerca da verdade, dando, finalmente, uma sólida posição para a sua essência identificada intencional e ineditamente como *concordantia* (HEIDEGGER, 1973, p. 332). A verdade, aqui, pela primeira vez, adquire uma fórmula explícita, tendo como base a já mencionada “fórmula” implícita de Aristóteles e sendo expressa como *veritas adequatio rei ad intellectum et adequatio intellectus ad rem*. Percebe-se que na adequação da coisa ao intelecto, há uma espécie de inversão do pensamento de Aristóteles, no entanto, esta não pode ser caracterizada ainda como a futura proposta moderna, “[...] que é posterior e somente será possível a partir da essência humana enquanto subjetividade [...]” (*Idem*).

Em síntese, esses pensamentos medievais contribuíram em muito para uma melhor compreensão, formulação e conservação da essência da verdade. A visão da verdade enquanto *adequatio rei (creandae) ad intellectus (divinum)* foi de suma importância para a futura proposição moderna da *concordantia* elevada ao seu extremo, que se caracteriza, inclusive, como o ponto culminante da tradição.

Depois do longo período medieval, surgiu um novo período de bruscas mudanças, em que nem mais Deus, nem mais a realidade [...] nada ocupou o lugar referencial, central, a não ser o homem.

Em decorrência disso, a verdade passou a ser procurada no próprio homem e a sua concepção enquanto *concordantia* presente no juízo do sujeito enunciador foi ratificada, ganhando força. Este período, que foi nomeado por Idade Moderna, e estas mudanças começaram propriamente — ao menos no que se refere à filosofia — com o racionalismo originário do *cogito* cartesiano, que em embate com o empirismo — sobretudo com o mais radical, que por sua vez converteu-se em ceticismo — levou ao apriorismo kantiano. Este último foi a culminância do antropocentrismo moderno, responsável por levar a essência humana ao seu grau máximo enquanto subjetividade, vindo absolutamente tudo a ser incorporado pela estrutura do homem, denominado por sujeito transcendental. Antes, pois, de compreender a verdade incorporada nessa estrutura, faz-se primeiramente imprescindível compreender as bases do pensamento daquele que foi o principal autor de tal feito: Immanuel Kant.

Através da influência de David Hume, Kant se “despertou do sono dogmático da razão” e passou a tratá-la, não mais isoladamente, mas em relação a tudo que gira em torno do sujeito. Assim, ele propôs uma espécie de síntese entre o racionalismo e o empirismo e se empenhou na compreensão da estrutura do sujeito chamada de transcendental, centro de sua filosofia. Esta estrutura, segundo Kant, é formada pela razão lógico-categorial inserida nos *a priori* de espaço e tempo, naturalmente intuídos pelo sujeito. Com ela, o sujeito conhece seguramente quando — no mundo fenomênico, automaticamente inserido nos *a priori* citados — experimenta a realidade concreta e a representa pela sua razão (junção entre empirismo e racionalismo). Tudo, pois, inevitavelmente passa por essa estrutura e é justamente por isso que, para Kant, as coisas não podem ser conhecidas em si mesmas, ou seja, nunca se pode dizer o que realmente a coisa é, mas somente o que o sujeito concebe da mesma. É nesse sentido que Kant (1980, p. 19, grifo do autor) apresenta aquilo que é transcendental: “Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer [...]”. O sujeito transcendental é, portanto, o sujeito que “conhece à sua maneira”, a partir de si mesmo em condição

de sua estrutura; ele é o fundamento de tudo e por isso foi chamado, posteriormente, por Fichte de *eu absoluto*.

De acordo com essas bases traçadas do pensamento kantiano, visto que tudo se resume no sujeito, percebe-se que a verdade também não escapou disso. Ela foi entendida como algo próprio da estrutura transcendental do sujeito, proveniente dos seus juízos, que têm sua validade quando são “juízos sintéticos *a priori*”¹⁵. É o sujeito cognoscente que, após o processo do conhecimento precedentemente citado, forma na sua mente uma representação da coisa e se se expressa conforme esta representação, expressa-se de forma verdadeira, porém se se expressa em discordância desta representação, expressa-se falsamente. Nesse sentido, a verdade em Kant foi reduzida pura e simplesmente à expressão judicativa, tendo ainda como critério a *concordantia*¹⁶. A respeito desta, diz Kant (*Op. Cit.*, p.60): “A definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui concedida e pressuposta”. Há, portanto, uma conservação da essência da verdade como *concordantia*, mas há também algo totalmente novo e revolucionário: a mudança do ponto referencial do conhecimento — e da verdade — para o sujeito, no que ficou conhecido por revolução copernicana¹⁷. Para Kant, não é mais a coisa o ponto referencial e sim o intelecto do sujeito; aquela adequa-se a este, não tendo desta vez como base a concepção da criação divina (como nos medievais), mas o próprio homem. Assim, a fórmula da verdade enquanto *veritas adequatio rei ad intellectum est* foi retomada e limitada à razão. Com esta visão, Kant solucionou muito dos problemas levantados pelos seus predecessores, principalmente por ter considerado a verdade enquanto

¹⁵ Advindos da experiência somada à estrutura lógica do sujeito.

¹⁶ Heidegger comenta sobre isto em *Ser e Tempo* (*Ibidem*, 2012a, p. 597), em *Da Essência da Verdade* (*Ibidem*, 2012b, p. 132) e em outras obras.

¹⁷ A revolução copernicana foi justamente a inversão kantiana do ponto referencial do conhecimento — que desde Aristóteles firmou-se como o “objeto” — para o “sujeito”. O nome de “revolução copernicana” é uma alusão à inversão astrofísica de Nicolau Copérnico, isto é, a virada do geocentrismo para o heliocentrismo.

concordantia de forma genuína, livre de influências; contudo, gerou outros grandes problemas por limitar a verdade ao sujeito transcendental, proporcionando — na filosofia de seu sucessor, Hegel — uma razão levada ao seu ponto máximo, ao absoluto, e uma verdade lógica síntese de tudo.

O último dos pensadores modernos e precursor dos contemporâneos, Hegel, é considerado o apogeu do pensamento ocidental clássico por ter desenvolvido um pensamento finalizador do percurso até aqui tratado¹⁸. O centro de sua proposta filosófica, o espírito absoluto (ponto essencial para a compreensão da verdade), é justamente uma síntese dos diversos pensamentos precedentes, caracterizados na sua lógica especulativa¹⁹ como teses e antíteses. Com esta proposta, Hegel retomou o cerne metafísico desconsiderado por Kant, achando uma saída para o problema do *νοούμενον*²⁰ a partir da estrutura transcendental do sujeito. Esta, possibilitada no pensamento kantiano como absoluta (não tendo pressuposto), foi entendida na filosofia hegeliana — de maneira diversa, mas dependente primeiramente desta visão — como princípio universal, síntese de tudo, isto é, como o próprio espírito absoluto, o *ser* enquanto *devir*²¹. Para uma melhor compreensão desta transição da visão kantiana para a hegeliana, do espírito e do *devir*; a noção do processo de autoconhecimento do espírito — inclusive o clímax deste — faz-se oportuna: em primeira instância, o espírito volta-se para si mesmo numa profunda interioridade, percebe-se e afirma-se como espírito finito,

¹⁸ Evidentemente que isto deve ser entendido aqui no sentido cunhado pelo desenrolar da tradição, levando em conta também que Hegel considerava o seu pensamento como autoconhecimento de todo um desenvolvimento histórico-filosófico.

¹⁹ Esta, chamada também de dialética, é a proposta hegeliana sobreposta à tradicional lógica aristotélica. Nela a progressão do pensamento se dá pela sequência: tese (afirmação), antítese (negação) e síntese (negação da negação ou nova afirmação).

²⁰ “Realidade”, que é metafísica, postulada, segundo Kant, pela razão do sujeito transcendental. É o oposto de *φαινόμενον* (fenômeno).

²¹ Tudo vem a ser, permanece sendo e deixa de ser.

como pensamento²²; depois ele olha para fora de si, estranha-se e nega-se enquanto pensamento, pois se percebe enquanto exterioridade, enquanto natureza²³; por fim, ele quebra o estranhamento quando se percebe como exterioridade e interioridade simultaneamente²⁴, isto é, como infinito e absoluto, síntese de tudo. Sinteticamente, através mesmo do citado processo, percebe-se que o espírito é uma razão universal histórica que progride dialeticamente até chegar ao seu ponto último: o autoconhecimento de si como absoluto, ou seja, o conhecimento de tudo. Nesta compreensão do espírito absoluto e do básico que o circunda, encontra-se a compreensão acerca da verdade no pensamento hegeliano.

O posicionamento dos filósofos precedentes acerca da verdade enquanto *concordantia* e do juízo enquanto sua morada foi, de certa forma, preservado por Hegel, estendido e levado às suas últimas consequências. Eis sua posição quanto à verdade, relacionando-se com as outras posições:

[...] por verdade entende-se, antes de tudo, que eu sei como alguma coisa é. No entanto, isso é a verdade só em relação à consciência; ou a verdade formal, a simples exatidão. Ao contrário, no seu sentido mais profundo, consiste em ser a objetividade idêntica ao conceito. (HEGEL, 1995, p.349).

Percebe-se que ao fazer a síntese de exterioridade e interioridade no processo dialético do espírito, Hegel vai além da verdade enquanto conformação meramente mental da objetividade (da coisa, do objeto, da exterioridade) e do conceito (da

²² Referência ao racionalismo, que levou o sujeito a voltar-se para si, exclusivamente, pela razão.

²³ Referência ao empirismo, que se contrapôs ao racionalismo e valorizou somente as experiências externas naturais.

²⁴ Referência ao kantismo (síntese do racionalismo e do empirismo) levado ao seu extremo, iniciado com Schelling e Fichte, mas concretizado pelo próprio Hegel.

²⁵ Sobre a ideia, Hegel mesmo diz: “Para darmos da ideia uma definição mais rigorosa, diremos que, enquanto existente em si e para si, a ideia é também a verdade em si, é o que participa do espírito de um modo geral, o que é o espiritual universal, o espírito absoluto.” (HEGEL, 1974, p. 165).

representação do intelecto do sujeito, da interioridade). A verdade, que antes foi entendida como *adequatio intellectus ad rem* ou *adequatio rei ad intellectum* num processo mental do sujeito, agora, na filosofia hegeliana, é compreendida como *concordantia* real, isto é, como literal identificação entre o intelecto e a coisa. Foi nesse sentido, inclusive, que Hegel cunhou a sua famosa frase “o real é efetivamente racional e o racional é efetivamente real”. O responsável por esta identificação, esta síntese, é justamente o espírito absoluto. Ele, também denominado por ideia²⁵, sendo na verdade a própria síntese, também é visto como a própria verdade e o que a garante, ou seja, a conformidade do intelecto e a coisa.

Aquela harmonia garantida pelo Deus criador na *concordantia* medieval, é agora, em Hegel, desligada da ideia de criação e entendida no processo do espírito absoluto²⁶, sendo que neste nem o sujeito e nem o objeto impõem-se como pontos referenciais e determinantes da verdade, ambos são perfeitamente harmônicos. No que se refere à morada da essência da verdade, Hegel a conserva enquanto juízo, porém agregando certo sentido diferente. O juízo é preservado como algo lógico, mas entendido na nova lógica especulativa (metafísica) como posição dialética. Portanto, os juízos acerca do intelecto ou do objeto, em primeira instância, os contrapõe (tese e antítese), mas depois afirma-os como unidade (síntese), junção do espírito absoluto. Com esta compreensão do juízo e com as anteriores compreensões hegelianas, chega-se a uma nova fórmula da verdade expressa como *veritas adequatio intellectus et res est* e à conclusão de que a verdade, a *concordantia* e o juízo são uma única coisa: o espírito absoluto.

Percorrido todo este caminho da concepção clássica acerca da essência da verdade até chegar ao seu ápice, vê-se, claramente, a posição favorável por parte dos grandes filósofos do período à *concordantia* presente na enunciação, de tal forma que a fórmula

²⁶ Esta relação entre a *concordantia* medieval e a hegeliana é pontuada por Heidegger em *Sobre a Essência da Verdade* (HEIDEGGER, 1973, p. 332).

final alcançada em Hegel, *veritas adequatio intellectus et res est*, torna-se, na verdade, a fórmula geral de toda tradição. Na Contemporaneidade, isso conservou-se em muitos pensamentos, mas também se sujeitou a importantes críticas como, por exemplo, em relação ao valor objetivo da verdade, à conformação entre pensamento e objeto ou ao fundamento da *concordantia*. Talvez a maior expressividade crítica tenha sido Martin Heidegger, por justamente levantar esses e outros questionamentos à verdade enquanto *concordantia*, buscar o seu verdadeiro sentido e propor uma nova, mas não infundada, compreensão acerca do problema. É para esta nova compreensão que se direciona, a partir de então, este texto, a fim de descobrir com clareza como Heidegger lidou com a trabalhada visão clássica e como foi possível um pensamento diverso da mesma. De antemão, sabe-se que Heidegger, não contente com a *concordantia*, coloca-a numa espécie de processo catártico, confrontando-a com uma posição diversa, que propicia uma extrema compreensão do problema. Esta posição de Heidegger é, pois, a já mencionada procura da verdade em sua origem.

3 A VISÃO HEIDEGGERIANA ACERCA DA VERDADE ORIGINÁRIA EM SUA ESSÊNCIA E O SEU CONFRONTO COM A CONCORDANTIA

Ao tratar sobre a verdade e se empreender em busca de sua essência, Martin Heidegger menciona pontos essenciais do percurso acompanhado no tópico precedente, priorizando a essência do problema entendida enquanto *concordantia*. A partir disso, ele levanta importantes indagações frente ao problema aparentemente sanado. Em *Sobre a Essência da Verdade*, numa espécie de pontapé inicial, o filósofo se questiona: “Que nos restará para investigar se admitirmos que sabemos o que significa a concordância de uma enunciação com uma coisa? Mas sabemos nós isto?” (*Ibidem*, 1973, p. 333). Em busca da compreensão disso que foi admitido por muitos como sabido, agora sob a perspectiva heideggeriana, inicia-se este tópico.

Como se viu, a verdade fixou-se na tradição filosófica como aquilo que somente se dá quando o pensamento expresso pelo sujeito concorda com a coisa numa perfeita adequação. Desta visão da essência da verdade surgiram certas propostas que deram primazia à coisa ou ao intelecto, sendo que a proposta ápice da tradição nivelou ambas “realidades” numa perfeita harmonia. Diante disso, Heidegger se questiona quanto à possibilidade de uma coisa, que é material, igualar-se, literalmente, a um pensamento, que é abstrato. De imediato — na última obra citada (*Idem*) —, o próprio pensador afirma que isso seria impossível, já que a coisa deveria se transformar numa abstração ou vice-versa. Admitir tal transformação seria admitir uma radical mudança de essência, proporcionando não uma adequação, mas uma descaracterização da coisa ou do pensamento. O que, então, garante a *concordantia*? Vê-se claramente que ela não se explica por si mesma. Os clássicos recorreram à mera evidência como algo exterior que “garantiu” a conformidade enquanto verdade, mas isto, segundo Heidegger, não se apresenta como suficiente para a resolução do problema, já que se iguala ao “critério” do senso comum²⁷. Percebe-se, a partir de então, que a adequação deve ser tomada em outro sentido, porém isto não é possível enquanto a natureza da relação entre a enunciação e a coisa estiver implícita. “Enquanto esta ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio.” (*Idem*). Em busca da compreensão de tal relação, instaura-se também — o que, na verdade, mais importa à questão — uma nova

²⁷ Sobre a evidência no senso comum, Heidegger escreve: “O senso comum tem sua própria necessidade; ele defende seu direito usando a única arma de que dispõe. Esta é o apelo à ‘evidência’ de suas pretensões e críticas.” (*Ibidem*, 1973, p. 329). A esta posição, Heidegger compara a *concordantia* clássica: “[...] este conceito de verdade é, por assim dizer, *posse e propriedade fundamental do bom-senso humano*; e pensadores de natureza totalmente diferentes entre si concordaram com ele, por exemplo, Santo Tomás e Kant.” (*Ibidem*, 2012b, p. 132, grifo do autor).

busca da essência da verdade e, conseqüentemente, de seu ponto original.

Na busca da natureza da relação enunciação-coisa, sabendo que a finalidade da mesma é a essência da verdade, torna-se impossível escapar da compreensão do *modo-de-ser*²⁸ primordial do homem, pois sabe-se que a questão de sua essência liga-se intimamente à questão da essência da verdade (HEIDEGGER, 2012b, p.124). De uma dúvida se passa, portanto, a outra: o que é isto, o homem? Segundo Heidegger — em breves explicações —, o homem é um ente lançado no mundo. Dizer que o homem está lançado no mundo não significa dizer que ele seja apenas mais uma coisa que se encontra entre as múltiplas realidades, mas significa dizer que o homem é o único que está em meio às coisas e não se confunde com elas; mesmo que as coisas se objetem confrontando com ele, elas, na verdade, somente se fazem, somente são para ele, sendo ele o único capaz de tomar consciência delas. Isto leva à compreensão de que o *modo-de-ser* primordial do homem, exclusivamente seu, é o que foi entendido por *ek-sistência*²⁹, pois o homem, estando no mundo diante das coisas, é o único que se encontra fora de si mesmo, isto é, que está *ek-sistindo*. Ele é o único ente *ex-posto*, *ek-sistente*³⁰, que *está-aí*, nomeado por Heidegger como *Dasein*³¹, cuja essência reside justamente na sua existência (*Ibidem*, 2012a, p. 139). Por ser *ek-sistente*, o homem está aberto à realidade; relacionando-se com aquilo que é manifesto, permitindo que a partir de sua *abertura* (*ex-posição*) haja qualquer relação. É, pois, aqui, por meio da *abertura* do comportamento humano, por meio disso que é o *modo-*

²⁸ Termo utilizado por Heidegger para expressar de que maneira o *ser* se manifesta em algum ente. Na tradução de *Ser e Tempo* utilizada neste texto, as palavras encontram-se escritas entre hifens: “*modo-de-ser*”. Não obstante outras traduções, preferir-se-á, de agora em diante, esta forma.

²⁹ Expressão correspondente à “existência”. É utilizada para realçar o *modo-de-ser* do homem.

³⁰ Expressão utilizada na tradução de *Sobre a Essência da Verdade* e que designa o mesmo que *Dasein*.

³¹ Termo em alemão referente ao *modo-de-ser* do homem: junção de “*sein*” (ser) e “*da*” (aí).

de-ser fundamental do homem (*Op. Cit.*, p. 611), que se entende a relação entre a enunciação e a coisa, que se chega à compreensão da garantia (a fonte procurada) da verdade enquanto adequação e de sua verdadeira essência.

A partir das precedentes afirmações, é possível afirmar que o *modo-de-ser* do homem, a *abertura* do comportamento, ao menos em primeira instância³², é o pressuposto de tudo, uma espécie de fundamento para o contato com toda e qualquer “realidade”. Sem a *abertura*, nada seria possível ao homem, pois não seria possível a sua relação com o mundo. Sendo assim, percebe-se, então, que a *abertura* se faz a medianeira, até mesmo, da relação enunciação-coisa. É ela que coloca o homem diante do ente, permitindo que haja uma relação entre este e a sua apresentação na enunciação, ou seja, ela permite ao homem apresentar o ente tal qual ele é (*Ibidem*, 1973, p. 333), apresentar em conformidade. É nesse mesmo sentido que Heidegger afirma: “a enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento.” (*Op. Cit.*, p. 334). É somente pela *abertura* que se faz possível a conformidade e “[...] se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade.” (*Idem*).

Questionando a relação entre a enunciação e a coisa e analisando-a no *modo-de-ser* do homem, chega-se, então, a um nítido deslocamento da solidificada essência da verdade clássica para uma nova e diferente busca do problema. Enquanto a tradição defendia a verdade como mera propriedade do juízo, necessitando para o contato com a mesma de uma operação que promovesse conformidade, Heidegger preocupa-se com um novo caminho aquém da conformidade, mostrando que o homem — ao menos

³² Pois sabe-se que a *abertura* não é a “última palavra”; o que esclarecer-se-á ao longo do texto.

em sentido ôntico³³ — não precisa de esforço algum para ter contato com a verdade, já que o seu próprio *modo-de-ser* proporciona isto, colocando-o diante da coisa e possibilitando a enunciação. É nesse sentido que Heidegger (2012b, p. 186-187, grifo do autor) escreve:

O ato fundamental no modo de ser do homem é que ele compreende previamente o ser e a essência das coisas, isto é, o acontecimento fundamental da verdade. Se não estivesse posto e colocado no acontecimento da verdade, o homem não poderia existir, ser como homem.

Esta compreensão, a mesma de que a essência do homem reside na sua *ek-sistência* enquanto *ex-posição* à verdade, reafirma o mencionado deslocamento. A afirmação de que o homem está “posto e colocado no acontecimento da verdade” leva a perceber que por mais que seja mínima a compreensão de algum homem quanto à essência das coisas e por mais grosseiras que sejam as suas colocações ausentes da lógica e imbuídas pura e simplesmente do bom senso (visão ôntica); a *abertura* deste homem o coloca — como a *abertura* dos ilustres filósofos também os colocaram — frente à verdade. É, portanto, nítido que, para Heidegger, a verdade não se dá simplesmente com a *concordantia* do juízo, mas é algo da própria forma de ser do homem.

É certo que o citado acontecimento da verdade desloca a fonte da mesma, a nomeada *verdade originária*, para fora da formulação lógica (o que se destoa das formulações clássicas), porém isto não exclui a importância da enunciação — dessa mesma formulação — para o processo em que se dá verdade³⁴. O discurso racional que enuncia, desde muito entendido pelos gregos como *λόγος*³⁵,

³³ “Ôntico” é o mesmo que “pré-ontológico”. É a maneira de lidar com o mundo sem se perguntar ontologicamente por ele, ou seja, sem se perguntar conscientemente pelo *ser* das coisas.

³⁴ Isto não contraria o fato de todo e qualquer homem — inclusive aquele que não faz enunciações lógicas conformes — estar frente à verdade. Porém, isto clarear-se-á, efetivamente, ao longo do texto.

³⁵ Heidegger traz à tona a original compreensão deste conceito, que foi distorcido pela tradição ao traduzi-lo simplesmente por “razão”. Segundo o

tem o importante papel de colher pela *abertura* o ente que se manifesta tal qual ele é, expressando-o, enunciando-o. No λόγος,

[...] o homem já está na lida com o sendo³⁶, já quer controlar a variedade, a obscuridade e o ilimitado por meio da simplicidade, clareza e força de expressão do *dizer*. Esta reunião no λόγος ajunta e recolhe aquilo de que e sobre que se fala em uma unidade, e assim expõe e apresenta. Nesta apresentação se recolhe, e assim se *abre* e *aparece*, δηλοῦν, o sendo como ele mesmo é. (*Op. Cit.*, p. 126, grifo do autor).

Percebe-se, aqui, que a *abertura* e a enunciação apresentativa estão intimamente ligadas, de sorte que a enunciação somente cumpre seu papel de apresentar a coisa tal qual é quando se abre para o que se manifesta no próprio *modo-de-ser* do homem, isto é, quando está de acordo com o seu pressuposto, a *abertura*.

Tendo partido ao lado de Heidegger para uma análise da relação enunciação-coisa a fim de encontrar aí a essência da verdade no seu ponto original, encontrou-se algo que medeia esta mesma relação e que coincide com o *modo-de-ser* primordial do homem. Este acaba de clarear um dos extremos da relação, a enunciação, e agora permite a clarificação do outro, a coisa ou ente; o que por vezes já foi exposto — ao menos indiretamente — por ligar-se intimamente à enunciação através da *abertura*. Ao tentar explicitar tal extremo, aproveitando-se do método escolhido por Heidegger em *Sobre a Essência da Verdade*, dirige-se “simultaneamente” em busca da compreensão do que levaria a *abertura* a ser mediadora do próprio ente e da enunciação. Esta escolha não se faz aqui por mero arbítrio de redação, mas em função de uma melhor compreensão do problema, já que expondo o aquém da *abertura* se esclarece a coisa e o que está para além dela; esclarece-se, pois, a procurada natureza da relação enunciação-coisa e a essência da verdade, o que abre efetivamente o caminho da *verdade originária*.

método hermenêutico heideggeriano, λόγος, que provém do verbo grego “λέγειν” (reunir, colher), significa o discurso racional que reúne ou colhe o ente como ele mesmo é.

³⁶ Termo utilizado nesta tradução para designar o mesmo que “ente”.

Como se viu, o homem se relaciona com o mundo através de seu *modo-de-ser*, ou melhor, somente se dá mundo ao homem em virtude disso que é a sua *ek-sistência*. Nesta relação, a *ek-sistência*, colocando o homem diante da coisa, inquieta-o e o impele a apresentar em conformidade o que se manifesta tal qual é, o que se manifesta num campo de relação com o aberto, e, a partir disso, enquanto se propõe ao homem, torna-se medida diretora da enunciação. (*Ibidem*, 1973, p. 334). Nisto fica claro que esta medida diretora somente se faz presente na *abertura*, porém, abre-se margem para se perguntar, baseado em Heidegger (*Idem*) e juntamente com ele: “De onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de se pôr de acordo segundo a lei da conformidade?” O que explica, enquanto embasamento, esta abertura como ponto determinante da conformidade entre a coisa e a enunciação? Percebe-se, aqui, que enquanto se pergunta pelo o que precede a *abertura*, pergunta-se pelo pressuposto do pressuposto, o fundamento do fundamento.

Apresentar a coisa tal qual ela é através da *abertura* que se coloca em frente à medida diretora, que, por sua vez, reciprocamente, vem ao seu encontro, é, na verdade, deixar-surgir a coisa enquanto objeto (*Op. Cit.*, p. 333-334), é *deixar-ser*, é abrir-se livremente àquilo que também se manifesta livremente. Aqui há, portanto, um fundamento comum ao *Dasein* e ao ente que se manifesta, algo que proporciona o fenômeno da verdade e que frequentemente é mal compreendido, algo que, quando é relacionado com esse fenômeno, sofre críticas hostis e infundadas, estando, na verdade, apoiadas em diversos preconceitos (*Op. Cit.*, 334-335). Este fundamento comum é a *liberdade*. “A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.” (*Op. Cit.*, 335). Aqui está o ponto crucial da questão, a resposta heideggeriana para a *quididade* até aqui buscada.

Chegando a tal ponto do pensamento de Heidegger, já se explica a natureza da relação enunciação-coisa, pois vê-se que antes de qualquer conformidade essa relação é uma relação livre

possibilitada pela *abertura*. No entanto, tudo se torna mais claro e viabiliza-se a compreensão da *verdade originária*, adentrando mais a fundo na sua essência. Para isto, pode-se perguntar: Como acontece a fundamentação do *Dasein* e do que se manifesta na *liberdade*? Em que implica afirmar que a essência da verdade é a *liberdade*? Para a compreensão da *liberdade* enquanto fundamento, especificamente do *Dasein*, Zarader (2004, p. 72 *apud* MARÇAL, 2011, p. 149) presta auxílio:

A quem esteja preocupado com a mais extrema precisão, e pergunte o que é exatamente a liberdade em relação ao *Dasein*, responderemos que é o traço de união que separa e que une o *Da-sein* no meio deste. A liberdade é, no sentido estrito, o que permite ao 'ser' ter um 'aí', ao *Sein* ter um *Da*. E é precisamente porque ela é esta permissão, dada ao ser, de ser 'aí', que em troca clarifica e define a essência do *Dasein*, quer dizer o que Heidegger chama '*Ek-sistência*'.

A *liberdade* é, então, o que permite ao *Dasein* *ser-no-mundo*³⁷, isto é, ao *Dasein* ser *Dasein*. Permitindo isso, ela também permite ao *Dasein* estar aberto às coisas que se confrontam com ele e a realização da *concordância* da enunciação. Se o homem pôde ser considerado fundamento enquanto é pauta do que se apresenta a ele, a *liberdade* se mostra, então, como fundamento do fundamento (*Ibidem*, 1973, p. 322-323). Aqui, torna-se explícita a *liberdade* enquanto fundamento do homem no seu *modo-de-ser*, o que clarifica também a *liberdade* enquanto fundamento do que se manifesta a esse mesmo homem.

Direcionando-se agora, especificamente, para a coisa que se manifesta no seio do aberto e esclarecendo sua relação com a *liberdade*, faz-se necessário o enfoque do já mencionado processo, realizado através da *abertura*, de *deixar-ser* a coisa enquanto aquilo que é. Sobre isto, Heidegger (*Op. Cit.*, p.336) escreve:

Deixar-ser o ente — a saber, como ente que ele é — significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que

³⁷ Expressão usada no mesmo sentido de "*ser-aí*".

cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado.

Nesse sentido, percebe-se então, que, na abertura do comportamento, o fato do fenômeno se manifestar livremente é o mesmo que o desvelamento do ente naquilo que é, na sua *quididade*. Este acontecimento, que — como comenta Heidegger — foi concebido desde o começo do pensamento ocidental e recebeu o nome de *ἀλήθεια*³⁸, foi também desapropriado de seu sentido original e assimilado erroneamente pela tradição como verdade. Isto se enquadra num grave erro, pois o desvelamento não é a verdade mesma, mas o meio de alcançá-la³⁹. Sobre esta presente diferenciação, Heidegger comenta: “[...] uma coisa se torna clara: a questão da *Alétheia*, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso denominar *Alétheia*, no sentido de clareira, de verdade.” (HEIDEGGER, 1979, p. 80). Esta compreensão da *ἀλήθεια* enquanto desvelamento do que surge livremente, mostrando que o *deixar-ser*, que é a liberdade, antecede a relação com o ente; e a precedente compreensão da possibilitação do *Dasein*, que também é antecedido pela *liberdade*, levam a uma visão mais ampla do problema da essência da

³⁸ Este termo — o mesmo que “*alétheia*” ou “*aléthea*”, numa transcrição latino-portuguesa — significa, em Heidegger, “desvelamento”. Quando se fala de sua origem no pensamento ocidental, pode-se lembrar aqui o que anteriormente foi mencionado neste texto, a saber, o fato de se encontrar nos pensamentos de Platão e de Aristóteles e, de certa forma, até mesmo no dos pré-socráticos uma compreensão da verdade aquém da *concordantia*. Esta compreensão, uma certa compreensão da *verdade originária*, fez-se justamente por meio da *ἀλήθεια*.

³⁹ É necessário esclarecer que quando Heidegger trata a *ἀλήθεια* em *Da essência da Verdade* pela a expressão “verdade como desencobrimento”, trata-a no mesmo sentido que quando emprega a expressão “verdade como correção” para a *concordantia* (*Ibidem*, 2012b, p. 148), isto é, compreende-as como espécies de verdade, mas não como a verdade mesma, a *verdade originária*.

verdade e permitem, finalmente, a compreensão da *verdade originária*.

O fato do *Dasein* e do ente fundarem-se na *liberdade* e ser esta o centro da questão não se faz por acaso. A procura da verdade pela *liberdade* não se estaciona nem na coisa e nem no *Dasein*, ela aponta para o “*sein*” do *Dasein* e para o “*é*” do ente que se releva tal qual ele *é*, aponta para o fundamento sem fundamento, para a origem da verdade, para o centro da fenomenologia, da tradição e das múltiplas discussões filosóficas, isto *é*, a *liberdade* aponta, ou melhor, confunde-se sutilmente, em Heidegger, com o próprio *ser*. Isto se “*esclarece*” quando se pergunta propriamente pelo conceito de *liberdade*: O que diria *liberdade* por si mesma? Qual o conceito, enquanto representação mental, que a representaria? Nenhum. Assim como o conceito de *ser*, a *liberdade* *é* também em si mesma uma “*representação vazia*”. *É* por isso que Heidegger a chamou de “*abismo* (sem fundamento) do *ser-aí*” (*Ibidem*, 1973, p. 323, grifo do autor). A *liberdade* enquanto abismo sem fundamento *é* o pressuposto de tudo⁴⁰; e o que seria o pressuposto de tudo senão o próprio *ser*? *Ser* e *liberdade*, portanto, são coincidentes, o que leva a compreender que nesta coincidência também pode-se inserir a procurada *verdade originária*. Como foi dito no primeiro tópico deste texto, baseado nas palavras do próprio Heidegger (*Ibidem*, 2012a, p. 59), *é* sabido que desde muito a filosofia correlacionou verdade e *ser*; sendo assim, pode-se tomar também a verdade, o *ser* e a *liberdade* como correlatos. Reafirma-se, aqui, que a *liberdade* se mostra como o “*quê*”, a *quididade*, da verdade. Entende-se, então, que “[...] a liberdade somente *é* o fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade porque recebe sua própria essência da essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial.” (*Ibidem*, 1973, p. 336).

⁴⁰ Não obstante à *abertura* — como já foi tratado — enquanto pressuposto do contato entre o homem e o ente que se manifesta naquilo que *é*.

Sendo o *ser* a *verdade originária*, é também o aquém da enunciação e da coisa, da abertura, da *concordantia* e do desvelamento. Ele é a medida diretora da enunciação e a garantia da conformidade, pois é a verdade por excelência. Como foi dito, todo homem tem alguma experiência com essa verdade, todo homem está colocado diante dela (está na verdade), o que se clarifica agora com a compreensão da mesma enquanto *ser* que a tudo possibilita. Vê-se, pois, que na medida em que o homem lida com a realidade onticamente, ele de alguma forma lida com o *ser*, com a *verdade originária*, mas somente quando se pergunta pela *quididade* da realidade é que o homem consegue desvelar a verdade mesma, isto é, ele coloca-se frente à verdade ontologicamente. Nesta distinção — que se faz importante para a compreensão da *verdade originária* e do que advém da mesma — chega-se à grande preocupação fenomenológica de Heidegger, a preocupação quanto à diferenciação de *ser* e ente (diferença ontológica), que junto ao fenômeno da verdade foi confundida — literalmente — pela tradição. Sobre isto, no que diz respeito ao fenômeno da verdade, Heidegger (*Op. Cit.*, p. 300, grifo do autor) comenta:

Desvelamento do ser é, porém, sempre, verdade do ser do ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em* seu ser e ao *ser* do ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica).

Aqui, relacionando-se com a diferença ontológica e confundindo-se com a mesma, a questão da essência da verdade confunde-se também com a questão da verdade da essência⁴¹.

⁴¹ Disto Heidegger trata quando afirma, por exemplo, em *Sobre a Essência da Verdade*: “A questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência.” (*Ibidem*, 1973, p. 343). Ou quando escreve em *Da Essência da Verdade* sobre a relação da verdade e do ser: “(...) a essência da verdade, a questão que nos guia já é, *em si e necessariamente*, a questão sobre a essência do ser.” (*Ibidem*, 2012b, p. 130, grifo do autor).

Perguntar pela verdade é, pois, perguntar pelo *ser*, seja perguntando pelo mesmo ou pelas coisas. Comentando Platão, Heidegger (2012b, p. 206-207, grifo do autor) escreve que “a verdade não é assim a condição de possibilidade do pensamento e apreensão, mas é a condição de possibilidade para que haja e se dê alguma coisa *captada* e *apreendida*, é condição do próprio *sendo*.” Torna-se claro, portanto, que quando Heidegger trata da *verdade originária* deve-se entendê-la, inconfundivelmente, como verdade ontológica, o que a tudo possibilita.

Sabendo qual é a verdade no seu ponto original, a sua essência, o seu processo de possibilitação ao homem e sua relação com a enunciação e a coisa, chega-se ao que se pretendeu com estas explanações, exceto à compreensão clara da relação entre a *concordantia* clássica e a *verdade originária* no que concerne às hipóteses de ser esta segunda uma fundamentação ou uma complementação da primeira. No entanto, com a precedente apresentação das duas visões acerca da verdade em sua essência, torna-se completamente viável — em ar de conclusão — a resposta para tal problema.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a análise das concepções clássica e heideggeriana acerca da essência da verdade, estabelecendo uma relação mais direta e objetiva, chega-se a importantes e, de certa forma, inesgotáveis conclusões.

Através do caminho percorrido, percebeu-se que o *ser*, possibilidade de todo ente ser e essencialmente livre, funda a *abertura* que, por sua vez, o desencobre e possibilita a apresentação enunciativa. Esta não é, portanto, independente, autossuficiente e infundada, e não pode ser desconectada de seu ponto original. A *concordantia*, “a verdade como correção é impossível sem a verdade como desencobrimento.” (*Ibidem*, 2012b, p. 148, grifo do autor). Fica claro, pois, que o que se desencobre, a *verdade originária*, é o fundamento da conformidade

clássica. Sendo assim, a *verdade originária* não é algo a parte, uma espécie de complemento das asserções e do juízo em geral.

Vê-se que Heidegger não é uma espécie de martelo destruidor das construções clássicas, mas um contribuinte para uma genuína visão das mesmas. No que concerne à verdade, ele quis mostrar que a *concordantia* mal-entendida pelo decorrer da tradição leva à inversão de todo esforço metafísico empreendido para a compreensão do ser. “Manter apenas: o lugar da verdade é a sentença; o ser verdadeiro da sentença, ao mesmo tempo, é e decide sobre o ser das coisas.” (*Op. Cit.*, p. 134, grifo do autor). Isto leva a errônea visão — indesejada por muitos metafísicos, inclusive pelos defensores da essência da verdade enquanto *concordantia* — de que “[...] não é a verdade⁴² que se funda no ser, mas o ser, na verdade.” (*Idem*). O que vai de encontro com o problema da diferença ontológica comentado no último tópico.

Dos pré-socráticos a Aristóteles, *verdade originária* e *concordantia*, segundo Heidegger, misturaram-se de alguma forma — o que implicitamente se explanou no texto quando se tratou das formulações mistas —, dando margem para a compreensão da fundamentação da *concordantia*. A intenção de Heidegger, como intérprete dos clássicos, sobretudo dos gregos, foi justamente a de mostrar o que já se encontrava de alguma forma nos primórdios da filosofia.

Resolvido o problema da relação entre a *concordantia* e a *verdade originária*, em que esta se mostrou como fundamento e não como complemento e aquela caducou, vale ressaltar, aqui, que a concepção heideggeriana acerca da verdade é muito mais ampla do que o texto pôde explanar. Esta concepção envolve muitos outros assuntos que inclusive se diferem em muito da visão clássica, entretanto, reafirma-se aqui que este texto teve tão-somente o objetivo de apresentá-la na sua essência comparando-

⁴² Heidegger trata aqui sobre a verdade enquanto *concordantia*.

a em crítica com a visão clássica para descobrir a relação entre ambas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulus, 2002.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica: Teologia – Deus – Trindade**. São Paulo: Loyola, 2001. Volume I: Parte I – Questões 1-43.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: A ciência da lógica**. São Paulo: Loyola, 1995. v.1.

_____. Estética: A ideia e o ideal. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Hegel**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. P. 83-210. (Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Heidegger**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 65-81. (Os Pensadores).

_____. **Ser e Tempo**. São Paulo: Vozes, 2012a. Tradução de Fausto Castilho. (Coleção "Multilíngues de Filosofia Unicamp").

_____. **Ser e Verdade**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b. 311 p. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. (Coleção "Pensamento Humano").

_____. Sobre a Essência do Fundamento e Sobre a Essência da Verdade. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Sartre e Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. P. 281-343. (Os Pensadores XLV).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger.

MAÇAL, Joaquim Nabuco. "Existência" e "Verdade" em Martin Heidegger. **Saberes**: Revista interdisciplinar de filosofia e educação, Natal, RN, v. 1, n. 6, p.142-164, fev. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/949/876>>. Acesso em: 05 jun. 2018.

PLATÃO. Fédon. In: CIVITA, Victor (Ed.). **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 61-134. (Os Pensadores III).

VAZ, Pe. Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia: Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001. v.6. 284 p.

O HOMEM-DEUS EM LUDWIG FEUERBACH

THE MAN-GOD IN LUDWIG FEUERBACH

Leonardo Ribeiro Gomes Duarte¹

Robson Adriano Fonseca Dias Silva²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar o pensamento de Feuerbach em seu projeto de redução da Teologia à Antropologia a partir do desvelamento da essência mesma da humanidade, ou seja, do homem entendido em seu gênero, a partir da obra “A essência do Cristianismo”. Procedendo à análise da essência do Cristianismo, Feuerbach desvela a essência mesma do humano e sua verdade: Deus é, na verdade, a essência mesma do humano. Dessa forma, seu ateísmo humanista terá como única preocupação resgatar o homem, devolvendo-o ao seu lugar, até então usurpado pelo divino cristão.

Palavras-chaves: Feuerbach, Homem, Essência, Antropologia, Religião.

¹ Aluno do curso de Filosofia do Seminário Maior Dom José André Coimbra em Patos de Minas-MG. E-mail: deus14k@gmail.com.

² Professor orientador. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2007), especialista em Ciências da Religião pela mesma instituição (2004). Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1998), graduado em Teologia pelo Instituto São José (2002). Atua como professor no curso de Filosofia no Seminário Maior Dom José André Coimbra e na faculdade Dom Luciano Pedro Mendes de Mariana-MG. E-mail: robsonfil@gmail.com.

ABSTRACT

This article aims to present Feuerbach's thought in his project of reducing theology to anthropology by unveiling humanity's true essence, that is, man understood in its genre, deriving out of "The Essence of Christianity". Proceeding with the analysis of Christianity's essence, Feuerbach unveils human essence and its truth: God is, in fact, human's true essence. Thus, his humanistic atheism will be concerned only to rescue man by returning to its rightful place, hitherto usurped through Christian divine.

Keywords: Feuerbach, Man, Essence, Anthropology, Religion.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A pergunta sobre Deus não é nova na filosofia. Essa temática sempre esteve presente no pensamento como sua companheira atemporal, ainda mais se se leva em conta a pré-existência da religião em relação à própria filosofia. Soma-se a esta perspectiva o fato de que a religião nunca se deixou reduzir à filosofia, marcando-se sempre distintivamente em relação ao logos demonstrativo.

Desta relação entre a filosofia e a religião nasceu a reflexão filosófica acerca do fenômeno religioso, que está na base da religião. Esta reflexão visa apresentar "[...] a consciência do homem e de sua auto compreensão a partir do absoluto enquanto atingível pela inteligência." (ZILLES, 1991, p. 5). Ou seja, a reflexão filosófica acerca do fenômeno religioso e, a *fortiori*, da religião, como experiência de auto compreensão de si a partir da realidade transcendente que o ser humano quer compreender como a essência mesma dessa relação.

Dessa forma, a modernidade filosófica é marcada por uma nova forma de pensar essa relação do ser humano com o absoluto. O

ponto de referência do “universo simbólico”³ da modernidade será o próprio sujeito. Esse sujeito moderno, marcado pela autodeterminação e autoreferenciação de seu pensar e de seu agir, proporá, como marca característica do *modus vivendi* propriamente moderno, a não referência ao absoluto. Pela primeira vez na história da Civilização Ocidental se está diante de uma proposta de imanentização da dimensão transcendente até então compreendida como instância constitutiva da condição humana⁴.

Ora, a maior tarefa desse projeto iluminista da razão moderna foi proclamar a emancipação do humano no necessário afastamento em relação à religião e à esfera do transcendente. Geralmente, os filósofos modernos caracterizar-se-ão pela crítica ao universo religioso, sobretudo o cristão, propondo, nesta perspectiva, um humanismo ateu.

Feuerbach⁵, podendo ser considerado o pai do antropocentrismo moderno, no rol destes filósofos críticos da

³ Usamos o a expressão Universo Simbólico aqui, na compreensão que dele faz Pe. Lima Vaz. Tal Universo Simbólico diz respeito ao sistema de razões elaboradas que foram organizando o *modus vivendi* (modo de ser) propriamente ocidental tendo por base três esferas ontológicas fundantes: o pensar, o agir e o operar de nossa civilização, erigindo assim a metafísica, a ética e a técnica como formas expressivas de relacionamento com a realidade. Para maiores detalhes ver VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da Modernidade. Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002, sobretudo o capítulo Fenomenologia e Axiologia da Modernidade.

⁴ Id. Ibidem.

⁵ Ludwig Andreas Feuerbach nasceu em Landshut, sul da Alemanha, em 28 de julho de 1804. Foi batizado na Igreja católica, mas foi educado no protestantismo. Em 1823 iniciou os estudos de teologia em Heidelberg, depois de um ano transferiu-se para Berlim onde teve aulas com Hegel. Em 1837 casa-se com Berta Löw e transfere-se para Bruckberg. Após a falência dos negócios, Feuerbach muda-se para Rechenberg em 1860, onde residiu até sua morte, em 13 de setembro de 1872. Suas principais obras são: “*Das wesen des Cristentums*” (A essência do Cristianismo) escrita em 1841; “*Vorlesungen über das wesen der Religion*” (Preleções sobre a essência da religião) escrita em 1851.

religião cristã e adeptos da premissa de imanentização da dimensão transcendente do ser humano, não medirá esforço para formar seu humanismo ateu, embora tomando um caminho *sui generis*, como se verá.

Feuerbach propõe um resgate antropológico do valor da humanidade, mas não pelo caminho convencional da crítica pela crítica à religião, mas afirmando que a essência do cristianismo é, na verdade, a essência do próprio ser humano. Dessa forma, num processo de redução antropológica da Teologia e de afirmação da “essência divina” como essência humana, Feuerbach propõe a afirmação do Homem-Deus.

Nosso objetivo ao longo desse artigo é o de esclarecer como Feuerbach propõe a redução da Teologia em Antropologia a partir da análise da essência do homem tomado em seu gênero. O caminho traçado para se alcançar tal objetivo foi mostrar a essência geral do homem e da religião e a sua similitude; confirmar nessa similitude a verdadeira essência antropológica do homem; e, por fim, esclarecer a base falsa da Teologia, segundo Feuerbach, para analisar sua proposta de edificar o humano como Homem-Deus.

2 SIMILITUDE ENTRE ESSÊNCIAS

Feuerbach lançará um olhar novo sobre a religião, analisando-a de forma diferenciada em relação à tradição anterior a ele. Os pensadores anteriores viam a religião como um movimento de afirmação de Deus e a necessária referência ao absoluto. Já nosso pensador aborda a religião numa perspectiva de movimento de afirmação do homem e centralidade na dimensão imanente, convertendo a essência do divino, como se verá, na essência mesma do humano.

Este filósofo colocará a questão de Deus, de um modo radical, a partir da perspectiva antropológica; a questão de Deus será a questão do homem. Deus não será mais visto a partir da natureza, da *physis*, mas a partir do ser humano. (SOUZA, 1993, p. 14).

Dessa forma, para se chegar ao Homem-Deus, Feuerbach vai estruturar sua crítica de forma a fazer emergir a essência do homem a partir da religião, sobretudo a cristã.

2.1 A essência do homem em geral

Segundo Feuerbach, o ponto de partida para se compreender a essência do homem é a sua diferença com o animal, pois a religião se baseia nessa diferença. Segundo Feuerbach, esta diferença é a “*consciência*”, mas esta deve ser tomada em sentido rigoroso. Para Feuerbach (2018, p. 35), “consciência no sentido rigoroso existe somente, quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quididade”. Essa consciência permite ao homem uma vida dupla, uma interior e uma exterior. A vida interior é um relacionamento com o seu gênero, pois, para Feuerbach, “[...] o homem é para si ao mesmo tempo *eu* e *tu*; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a individualidade, é para ele objeto.” (FEUERBACH, 2018, p. 36). Pela consciência, tem-se uma unidade entre a essência do homem e a essência da religião, pois ao mesmo tempo ela é a base da religião e a especificidade humana. Assim, a essência do homem (consciência) é o fundamento da religião, e ao mesmo tempo objeto da religião.

Ao colocar a essência humana como fundamento e objeto da essência divina, é desvelada a consciência infinita do homem. Isso se dá porque a religião é consciência do infinito. Sendo a consciência do homem fundamento da religião, logo a consciência do homem é consciência do infinito. “A essência humana, que é objeto para o homem, é infinita. O homem não poderia ter a consciência do infinito se ele próprio não o fosse, afirma Hartmann” (2012, p. 26). Há uma transferência da compreensão da infinitude da consciência a partir da religião para sua compreensão a partir da essência humana.

A ideia da essência infinita do homem faz, justamente, a ligação entre a essência do homem e a essência da religião, pois a religião é, precisamente, a consciência do infinito. Ora, se assim é, então a religião,

em última análise, é a própria consciência, que o homem tem de si mesmo, enquanto essência infinita. (OLIVEIRA, 1984, p. 18).

Depois de observar a identidade entre consciência e objeto, exclui-se da consciência tudo aquilo que não é consciência de si mesmo. Assim, o que é objeto da religião não é nada mais que a própria essência humana. Mas qual é a essência do homem? O homem deve ser visto em Feuerbach enquanto gênero, e neste está contida a sua essência.

Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração. Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, e a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. (FEUERBACH, 2018, p. 36).

Essas três perfeições têm fim em si mesmas. Tudo o que o homem é, acontece através dessa *trindade divina*, que está “acima” dele; acima no sentido de estar contido em seu gênero. Esta trindade que funda sua essência, porém, [...] “não são perfeições que o homem tem em plenitude, mas dela participa e é mediante elas que o homem se define.” (SOUZA, 1993, p. 52). É importante ressaltar que a realização dessas perfeições que são a essência do homem acontece apenas no gênero, pois a partir da consciência do gênero, que é infinita, o indivíduo toma consciência de sua infinitude.

Razão, vontade e amor não são faculdades que o homem *tem*, mas são poderes que o animam, determinam e dominam, são poderes divinos aos quais não pode resistir. Essas três forças essenciais revelam a infinitude da essência do homem. (HARTMANN, 2012, p. 27)

Essa tomada de consciência caracteriza a diferença do homem em relação ao animal. O homem tem participação no gênero, sua essência está fora do indivíduo particular, “e é exatamente por estas dimensões que o indivíduo humano transcende a si mesmo, estabelece sua relação com o gênero, e se sente, enquanto ser

particular, finito perante esta essência humana.” (SCHÜTZ, 2001, p. 23).

Esse objeto com o qual o homem se relaciona é a própria essência objetiva desse sujeito. É a partir do objeto que o homem toma consciência de si mesmo porque no objeto ele se reconhece e se aproxima da sua essência, que está contida no gênero. Quando o homem se percebe através dos objetos, ele descobre suas capacidades humanas, ele se reconhece no objeto. Dessa forma, a consciência do objeto é consciência da própria essência. Ora, a consciência é a forma mais elevada de afirmação do homem. Assim, há uma identidade entre o sujeito e seu predicado, pois os objetos nada mais são do que a essência do homem objetivada.

Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo. E isto não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais. Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana, e isto *porque* e *enquanto* eles são objetos para ele. Também a lua, o sol e as estrelas gritam para o homem o *gnôthi sautón*, o conheça-te a ti mesmo. Pelo fato dele os ver e os ver da forma que ele os vê, tudo isso já é um testemunho da sua própria essência. (FEUERBACH, 2018, p. 38)

Pode-se concluir, assim, que a consciência é objeto de si mesma enquanto essência. A consciência é autoconsciência, pois consciência e essência são, no homem, a mesma coisa. A consciência é um espelho no qual o homem, ao ver-se, se auto-afirma e se realiza. A consciência de qualquer objeto é consciência da nossa essência, por isso Feuerbach a tem como a forma mais sublime de afirmação de si mesmo, uma perfeição, uma felicidade e um bem.

2.2 A essência da religião em geral

A relação do homem com o seu objeto, descrita anteriormente, é a mesma quando se falou da relação do homem com o objeto religioso. Entretanto, quando se referiu à relação da consciência do objeto em face aos objetos sensíveis é notoriamente fácil

discernir entre a consciência do objeto e a consciência de si mesmo. O mesmo não acontece em relação ao objeto religioso.

No objeto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si mesmo. O objeto sensorial está *fora* do homem, o religioso está *nele*, é mesmo íntimo (por isso um objeto que não o abandona como não o abandonam a sua consciência de si mesmo e a sua consciência moral), é na verdade o mais íntimo, o mais próximo. (FEUERBACH, 2018, p. 44)

Assim, é no homem que se encontra todo o fundamento da religião pois a consciência religiosa e a consciência de si mesmo são a mesma consciência. A religião é a essência *objetivada* do homem: “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.” (FEUERBACH, 2018, p.44). Tudo o que o homem é, seu Deus também será. Deus não passa de um discurso do homem, que desvela sua essência mais íntima e perfeita.

Destarte, a religião se justifica devido à falta de consciência que o homem tem de sua essência, pois o homem não sabe que o objeto de sua consciência, que é ela mesma, é também, ao mesmo tempo, a consciência de Deus.

Mas ao ser a religião a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendida como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da própria essência, porque a falta da consciência desse fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião. (FEUERBACH, 2018, p. 45).

Dessa forma, o homem coloca fora de si aquilo que lhe afirma essencialmente. A religião torna-se, assim, o confronto do homem consigo mesmo, pois coloca o essencial do homem como um outro ser diferente dele. Assim, a religião, ou melhor, a compreensão de sua “dinâmica” é um autoconhecimento. A aversão que existe entre homem e Deus é apenas uma oposição do homem com sua própria essência. “A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente, com sua essência;

mas o relacionamento com a sua essência como outra essência.” (FEUERBACH, 2018, p. 45).

Sendo Deus afirmado como a essência humana, suas qualidades e atributos divinos são “essencialidades” humanas. As qualidades humanas são as condições da existência de Deus. Por isso o homem se satisfaz com seu Deus, pois a satisfação buscada pelo homem, que ele encontra em Deus, é proporcionada pelo próprio indivíduo na tomada de consciência de sua humanidade essencial. Por isso, se forem tirados todos os predicados de Deus, ele se tornará um ser nulo para nós. Deus é um predicado da essência humana, “[...] as qualidades que o indivíduo tem de forma finita e limitada acontecem em Deus de maneira infinita, e estes predicados têm como sujeito a humanidade.” (ESTRADA, 2003, p. 154).

Feuerbach analisa não só a relação sujeito-objeto, mas também a relação sujeito-predicado. Ele faz uma redução dos predicados divinos ao sujeito, o homem. A proposta feuerbachiana não é negar os predicados, mas o sujeito ilusório (no sentido de objetivação *ad extra*, fora do sujeito - Deus) que surge a partir deles. Ele devolve os predicados divinos a seu verdadeiro dono, o homem.

A existência de Deus provoca uma cisão no homem. Por causa dessa cisão provocada pela religião é que o homem nunca duvida de Deus, pois se duvidasse da existência de Deus estaria duvidando de si próprio. Esse processo de identidade entre sujeito e predicado só foi possível porque o desenvolvimento da religião coincidiu com o da cultura humana. Porém, ao ser inserido na cultura, o homem passa a discernir o que convém e o que não convém a Ele, enquanto indivíduo, e a Deus.

Segundo Feuerbach, Deus somente é uma infinitude de predicados divinos porque a essência humana desvela-se numa riqueza de indivíduos. Deus é a “congregação” de todos os predicados da humanidade. Deus é a plenitude dos predicados do gênero humano.

A essência humana é, pois, uma riqueza infinita de predicados diversos, mas exatamente por isso uma riqueza infinita de diversos indivíduos. Todo homem novo é ao mesmo tempo um novo predicado, um novo talento da humanidade. Quantos homens existem, tantas forças, tantas qualidades tem a humanidade. A mesma força que existe em todos existe de certo em cada indivíduo, mas determinada de modo a parecer uma força própria nova. O mistério da quantidade inesgotável dos atributos divinos não é por isso nada mais que o mistério da essência humana, como uma essência infinitamente determinável, mas exatamente por isso sensorial. (FEUERBACH, 2018, p. 53).

Mas a existência de Deus, de certa forma, significa a negação do homem, “o homem afirma em Deus o que ele nega em si mesmo.” (FEUERBACH, 2018, p. 56). A religião opõe o homem a si mesmo, rebaixando sua essência para fazer vigorar a existência de Deus. O homem nega a si para estabelecer-se em Deus. Quando o homem se refere a Deus, ele refere-se tão somente a si mesmo. Por isso, a chave para desvendar o mistério da religião é o próprio homem.

“O homem – e esse é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformando em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser” (FEUERBACH, 2018, p. 58-59).

Deus é a revelação do homem, um pronunciamento de sua interioridade, um desvelar do homem, mas fora do homem.

Assim, é o homem e sua consciência a essência da religião. E é a partir do mesmo que o divino-cristão surge. Mas nesse surgir, há uma ruptura provocada pela religião. Esta não passa de uma cisão do homem consigo mesmo. Deus é o homem fora dele em grau infinito. É uma concretização da essência, fora dele, como *outrem*, como Deus.

Feuerbach tem perante a religião uma atitude crítica. O método usado em “*A essência do Cristianismo*” é denominado por ele como *histórico-filosófico*. Assim, ele quer se apoiar sobre fatos e documentos históricos. A intenção de Feuerbach é deixar a religião falar por si mesma. Ele vai ser apenas seu ouvinte. “Sua intenção

é fazer uma leitura do cristianismo como religião, captar seu sentido e sua significação autêntica em sua totalidade.” (SOUZA, 1993, p. 41).

Portanto, Feuerbach analisa a religião como ela se apresenta ao homem e vê nessa apresentação o homem mesmo. Ele encontra na religião uma “paráfrase” daquilo que é o homem. Por isso, a partir da essência do gênero humano, ele mostra que a religião utiliza a essência humana⁶ como uma massa na qual ela modela Deus.

3 A ESSÊNCIA ANTROPOLÓGICA DA RELIGIÃO

3.1 Deus como entidade da razão

Segundo Feuerbach, Deus é uma entidade da razão. A razão é uma faculdade própria do gênero humano, por isso ela é “sobre humana”. A razão é a capacidade humana de pensar-se em absoluto. Essa capacidade é infinita no homem. Exemplo dessa infinitude da razão são as ciências como a Matemática, a Filosofia e a Astronomia. Todas são produtos da capacidade divina e infinita da razão.

Assim, como foi visto, Deus seria a essência infinita da razão objetivada fora de si como ente supremo. “Deus é a abstração da inteligência dos limites da individualidade e corporeidade.” (HARTMANN, 2012, p. 48). Assim sendo, a religião coloca a capacidade de razão do homem enquanto gênero, pois a mesma é infinita fora do homem. Portanto, Deus é a dimensão infinita da razão desprendida de suas limitações.

Deus é a razão que se pronuncia, se afirma como ente supremo. Para a imaginação é a razão a ou uma revelação de Deus; mas para a razão é Deus a revelação da razão; porque o que a razão é, o que ela pode, só se torna objeto em Deus. Deus, significa aqui, é uma necessidade do pensamento; um pensamento necessário, o mais alto grau da faculdade de pensar. (FEUERBACH, 2018, p. 65)

⁶ Razão, vontade e amor. A trindade santa como se viu anteriormente.

A razão não pode se limitar ao sensorial. Ela se satisfaz apenas quando se eleva ao ser primeiro e necessário. Deus é uma realização da razão. “A razão não pode se estancar nas coisas sensoriais; somente quando ela remonta ao ser primeiro, mais elevado, necessário e só objetivo para a razão, é ela satisfeita.” (FEUERBACH, 2018, p. 66). Somente em Deus a razão encontra a si mesma. A razão só terá sua plenitude quando for pensada enquanto ser supremo, ou seja, em Deus. Por essa plenitude da razão não estar no homem, mas em Deus, o homem sente um vazio, uma infelicidade, uma insatisfação. Esse vazio só será preenchido quando se elevar, à mais alta perfeição, nossa faculdade inata de pensar. Por essa razão pensa-se Deus, pois quando se pensa Deus sacia-se a vontade ilimitada da faculdade de pensar. “Somente quando pensas Deus é que pensas, rigorosamente falando; porque somente Deus é a faculdade de pensar realizada, preenchida, esgotada. Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ela é na verdade [...]” (FEUERBACH, 2018, p. 66).

A razão é para si mesma o único critério da realidade. Por isso, ela apenas crê em Deus se ele for coerente com sua essência, pois Deus é a representação dessa essência. “A razão não se faz dependente de Deus, mas Deus depende dela.” (FEUERBACH, 2018, p. 67). Deus é o ápice da razão, todas as verdades da razão estão em Deus projetadas. Deus é a essencialidade objetivada da razão. “Tudo aquilo que reconheço na razão como essencial, estabelecimento em Deus como entidade.” (FEUERBACH, 2018, p. 67).

Todas as qualidades e realidades humanas são as mesmas de Deus. A diferença está em que no homem essas realidades estão limitadas. Já, em Deus, elas são ilimitadas. Mas se Deus tem as mesmas realidades humanas, porque no homem elas são ilimitadas? Porque a razão retira das realidades as limitações, fazendo que elas sejam aptas para serem as realidades de Deus. “Como tu pensas Deus, pensas a ti mesmo – a medida do teu Deus é a medida da tua razão. Se pensas Deus limitado, então é a tua razão limitada; se pensas Deus ilimitado, então a tua razão não é também limitada.” (FEUERBACH, 2018, p. 67).

Portanto, segundo Feuerbach, tudo o que Deus é (qualidades, predicados essência e existência) não passa de conceitos abstraídos da razão. Se Deus é uma entidade da razão, então a razão é o ser necessário, fundamento de toda consciência. “A razão é finalmente o ser necessário. A razão é, porque somente a existência da razão é razão; porque, não havendo razão, não há consciência, tudo seria nada, o ser igual ao não ser.” (FEUERBACH, 2018, p. 70).

3.2 Deus como ser moral

Após abordar a fundamentação antropológica de Deus a partir da razão, se buscará, agora, a compreensão da existência de Deus como um ser moral ou lei. Para Feuerbach (2018, p. 72), negar o homem é negar a religião. A religião é lugar de satisfação do homem, ela é um bem supremo para ele. Mas o homem só se satisfaz em Deus porque Deus é sua própria essência. Só se pode sentir paz em sua própria essência. Se se sente paz em Deus, logo ele é fruto da sua essência. “Se então o homem sente paz em Deus, ele a sente apenas porque só Deus é a sua verdadeira essência, porque aqui ele se sente em casa [...]. Portanto, se o homem quiser encontrar a paz em Deus deve ele se encontrar em Deus.” (FEUERBACH, 2018, p. 73).

Para Feuerbach, Deus é a personificação da moral, é a essência moral do homem colocada como uma essência absoluta. Feuerbach afirma isso porque o Deus moral exige que o homem seja moral como ele é. É diante dessa exigência moral de Deus que se seja santo e perfeito como ele, que se conclui que a moralidade divina não passa de uma absolutização da moralidade humana. Se a moralidade de Deus não fosse a mesma do homem, como poderia o homem ser capaz de tal moralidade?

Outrossim, não se pode descartar esse ser regulador da moral⁷, pois tornaria o homem vazio, porque este estaria distante de Deus

⁷ Aqui o autor cita Kant, usando como referência seu conceito de Deus, como regulador e assegurador da moral. “Deus é a própria moral, mas pensada personificadamente” (FEUERBACH, 2018, p. 74). No pensamento kantiano Deus

e não se teria consciência moral. Este vazio é consciência sem coração, pois é a consciência de nossa nulidade, nulidade moral. “A consciência que o homem tem de um ser moralmente perfeito enquanto um ser abstrato, longe de qualquer antropomorfismo, nos deixa frios e vazios, pois nos distancia deste ser.” (HARTMANN, 2012, 48). O homem, ao tornar-se consciente da moral, vê-se obrigado a ser moral, ou seja, agir moralmente.

A consciência da plenipotência e da eternidade divina em contraste com a minha limitação em espaço e tempo não me causa dor; porque a plenipotência não me manda ser plenipotente e a eternidade não me manda ser eterno. Mas não me posso tornar consciente da perfeição moral sem ao mesmo tempo me tornar consciente dela como uma lei para mim (FEUERBACH, 2018, p. 74).

Assim, a ideia de um ser moralmente perfeito é uma ideia prática que coloca o homem em constante tensão. Pois além de dizer o que se deve fazer, Deus também diz o que não ser. Ela torna o homem consciente de seus erros. A religião torna a cisão entre o homem e o ser mais perfeito mais dolorosa porque “[...] ela antepõe ao homem a sua própria essência como um outro ser e, além disso, como um ser pessoal, como um ser que odeia, amaldiçoa e exclui os pecadores de sua graça, a fonte de toda salvação e felicidade.” (FEUERBACH, 2018, p. 75). Diante desse martírio provocado pela religião o que cabe ao homem fazer para se libertar dessa cisão?

Somente tornando-se consciente do coração, do amor como poder ou a verdade mais elevada e absoluta, e considerando a divindade não só como uma lei, como um ser moral e racional, mas como um ser que ama, que tem coração e que é ele próprio, subjetivamente, um ser humano. (FEUERBACH, 2018, p. 75).

Diante dessa lei que condena, que apenas afirma como ser abstrato e subordina, cabe apenas uma saída: o amor, que liberta

é uma ideia reguladora da razão. As ideias reguladoras não podem ser conhecidas pela razão, porque não acrescentariam em nada ao conhecimento, mas são imprescindíveis para a regulação imperativa da moral. Elas unificam o nosso pensamento ao nosso agir. As ideias reguladoras da razão terão importância no campo prático, ou seja, na ética, como ideias postuladas que asseguram a lei moral de forma inegável.

o homem de sua culpa diante da lei. O amor é a união entre o divino e o humano, o perfeito e o imperfeito. “Amor transforma o homem em Deus e Deus no homem. [...] O amor é a verdadeira unidade Deus e homem, espírito e natureza.” (FEUERBACH, 2018, p. 75).

Porém, é apenas o amor humano feito de carne e sangue que pode perdoar os pecados cometidos pela carne e o sangue⁸. O Ser que é a maior perfeição moral não pode perdoar aquele que se coloca contra a lei da moralidade, pois é esse mesmo ser que impõe a lei. Assim, quando se diz que Deus perdoa, ele torna-se um ser não moral, ou seja, como um ser humano.

A misericórdia é o senso de justiça dos sentidos. Por isso Deus não perdoa os pecados humanos em si mesmo, como um Deus abstrato da razão, mas em si como homem, como um ser sensorial, que se torna carne. Deus feito homem em verdade não peca, mas ele conhece, ele suporta os sofrimentos, as necessidades, as dificuldades dos sentidos. (FEUERBACH, 2018, p. 76).

Portanto, para Feuerbach, não pode ser Deus uma personificação perfeita da moral, pois a partir do momento que existe uma relação moral entre o humano e o divino, cai-se a máscara de Deus. O Divino cristão não pode existir como um ser fora do homem, porque estaria em um plano diferente daquele que está o homem. A moral que está absolutizada em Deus não passa daquilo que está na essência humana.

3.3 Deus como entidade do coração

Ao colocar Deus como entidade do coração, Feuerbach vai analisar o mistério/contradição na encarnação. Segundo o autor, a consciência que se tem do amor é uma consciência de reconciliação entre o homem e Deus, ou seja, do homem consigo

⁸ Para um maior aprofundamento deste debate ver os capítulos VIII e XVI, respectivamente, O mistério do *Logos* e da Imagem divina e O mistério do Cristo cristão ou do Deus pessoal, da Primeira parte de A Essência do Cristianismo, de Feuerbach.

mesmo. Assim, a consciência do amor divino é o mistério da encarnação divina. Para Feuerbach, a encarnação não passa de um fenômeno humano. Para Deus se tornar homem, era necessário ele ser homem, antes de se encarnar numa forma humana. Na encarnação, tem-se o caráter essencialmente humano de Deus, nela encontra-se o endeusamento da essência humana. “O homem já estava em Deus, já era ele próprio Deus antes de Deus ter se tornado homem, i.e., de ter se mostrado como homem. Como poderia Deus ter se tornado homem de outra forma? O antigo princípio do nada, nada vale também aqui.” (FEUERBACH, 2018, p. 78).

Cabe, então, à Antropologia resolver tal mistério da encarnação. Ela deixa de lado o misticismo proposto pela filosofia especulativa e vale-se do amor, origem e cerne íntimo de todos os dogmas da religião.

Os dogmas mostram que Deus é amor. O que se pode concluir a partir disso? Quando se diz que Deus enviou o seu filho unigênito, afirma-se o amor como uma qualidade pessoal. Deus exterioriza a sua divindade no amor. Por isso, na encarnação, Deus não se nega, mas apenas mostra como verdadeiramente é, ou seja, um ser humano. “Deus é o amor, mas é pelo amor, pelo predicado que veio a negação da sua divindade; então é o amor um poder e uma verdade mais elevada do que a divindade. O amor vence Deus.” (FEUERBACH, 2018, p. 79).

Esse amor, que se dá na encarnação, é um amor pelos homens. Assim, para amar o homem, é necessário amá-lo humanamente. Para acontecer esse amor, é necessário que o amado e o amante estejam no mesmo plano e valendo-se da mesma essência.

[...] Deus não nos redimiu, mas o amor, que está acima da distinção entre personalidade divina e humana. Assim como Deus renunciou a si mesmo por amor, devemos também renunciar por amor, devemos também renunciar a Deus pelo amor; porque se renunciarmos a Deus por amor, renunciaremos ao amor em nome de Deus e teremos, ao invés do predicado do amor, o Deus, a entidade cruel do fanatismo religioso. (FEUERBACH, 2018, p. 80).

Para Feuerbach, mostrar a fundamentação antropológica da religião nos deuses gregos e indianos seria apenas demonstrar que eles são produtos humanos, homens endeusados. Já no cristianismo, se tem uma ideia de um Deus verdadeiro, “[...] só aqui se torna significativa e “especulativa” a união da essência divina com a humana.” (FEUERBACH, 2018, p. 82). No paganismo, a essência de Deus não passa de um fenômeno, mera fantasia, já no cristianismo, tem-se um Deus sobre-humano, que se revela como homem. “Na encarnação a religião só confessa uma coisa, o que ela, como reflexão sobre si mesma, como teologia, não quer confessar, que Deus é um ser inteiramente humano.” (FEUERBACH, 2018, p. 82).

Assim, a encarnação, mistério do Deus-homem, é uma contradição, e a religião se alegra com essa contradição. A contradição nasce antes mesmo de acontecer o fato da encarnação, narrado pela religião cristã. Ela nasce quando se une em Deus a providência e o amor. Se o amor de Deus é real, ele não pode ser diferente do humano.

A prova mais evidente, irrefutável de que na religião o homem se contempla com um objeto divino, como uma meta divina, que ele então na religião só se relaciona consigo mesmo, com a sua própria essência – a prova mais evidente e irrefutável é o amor de Deus pelo homem, a base e o centro da religião. Deus se desfaz de sua divindade por causa do homem. (FEUERBACH, 2018, p. 83).

4 HOMEM DEUS

Feuerbach, ao mostrar que a antropologia é a verdadeira essência da religião, permite a edificação do homem – Deus. Seu principal foco é devolver ao homem o que a religião tirou dele. Feuerbach quer libertar o homem da ilusão religiosa, mas isso só será possível se for mostrada a falsidade da essência teológica. Assim, Feuerbach quer colocar o infinito no finito, Deus no homem, quer mostrar que a religião não passa de um relacionamento do homem consigo mesmo:

A religião é o relacionamento do homem com sua própria essência – aí está a sua verdade e redenção moral – mas com a sua própria essência não como sendo sua, mas de um outro ser diverso dele, até mesmo oposto – aí está a sua inverdade, a sua limitação, a sua contradição com a razão e a moral, aí está a fonte desgraçada do fanatismo religioso, aí o princípio supremo, metafísico, dos sangrentos sacrifícios humanos; em síntese, aí está a base de todas as crueldades, de todas as cenas horripilantes na tragédia da história da religião. (FEUERBACH, 2018, p. 217).

Segundo Feuerbach “[...] o ponto central da sofística cristã é o conceito de Deus.” (FEUERBACH, 2018, p. 217). A condição da existência de Deus é a unidade que ele tem com o homem, o conceito da divindade não passa de objetivação da personalidade, ou seja, da consciência.

O caráter da religião é a contemplação imediata, espontânea, inconsciente da essência humana como uma outra essência. Mas esta essência objetivamente contemplada num objeto da reflexão, da teologia, torna-se uma mina inesgotável de mentiras, ilusões, cegueiras, contradições e sofismas. (FEUERBACH, 2018, p. 217).

A fantasia é a verdadeira essência da religião. Ela estabelece uma infinitude quantitativa em Deus. Deus é tudo o que o homem é, porém, infinitamente maior. “A religião é a luz do espírito que se refrata no meio da fantasia e da afetividade e que contempla o mesmo ser como duplo.” (FEUERBACH, 2018, p. 227). Por isso, ao reduzir a Teologia à Antropologia, Feuerbach demonstra os aspectos positivos e negativos da religião.

A falsidade da Teologia leva o homem a uma alienação. Essa alienação se dá em cada homem individual, pois ao objetivar sua essência como *outrem*, o homem se torna estranho para o próprio homem. “Ao projetar a si mesmo, o homem aliena-se de si mesmo, gerando a divisão em si mesmo. A alienação religiosa, segundo ele, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo.” (ZILLES, 1991, p. 103). A alienação é o enriquecimento de Deus às custas do empobrecimento do homem. Assim, é necessário fazer que homem e Deus sejam um único ser. “A alienação religiosa é a

consequência da divisão do homem individual, em relação à sua natureza genérica, e esta divisão não é senão o egoísmo ou uma ilusão.” (CALVEZ, 1959, p. 156).

Para solucionar essa cisão é necessário que todos os predicados colocados na essência divina sejam devolvidos ao seu verdadeiro sujeito. Será necessário assim uma desmitologização da Teologia, mostrando seu verdadeiro caráter, a Antropologia.

Reduzir a teologia à antropologia é uma tentativa de análise crítica da religião que faz parte da organização da sociedade e que impediu o homem de se desenvolver, sendo tomado como joguete passivo e dominado por meras ilusões. Neste sentido não tem, portanto, um caráter negativo, visa somente compreender o homem e a religião a fim de demitologizar [sic] esta última. (HARTMANN, 2012, p. 67).

A Teologia não passa de uma Antropologia inconsciente de si, porque Deus e homem são um único ser. Entre a Antropologia e a Teologia não existe nenhuma diferença de conteúdo, mas apenas de linguagem e compreensão. Feuerbach “[...] relativizou o sobrenatural e sobre-humano de Deus reduzindo-o às partes integrantes do ser humano como seus componentes fundamentais. Para ele o homem é o início, o meio e o fim da religião.” (HARTMANN, 2012, p. 67).

Além da religião desviar o olhar humano para o *além*, ela também não assume as necessidades humanas. Dessa forma o homem não se empenha com as tarefas temporais, mas se afasta delas, por causa de um ilusório mundo que está por vir. A religião é um esvaziamento do homem, pois sua grandeza lhe é retirada e projetada num ser distinto:

Feuerbach critica a religião por não dar a devida importância à vida presente pondo toda a esperança de libertação no céu. Por isso o homem religioso, segundo ele, não se compromete com a mudança e transformação, com a injustiça, o sofrimento e a miséria deste mundo. A religião leva-nos a aceitar todas essas coisas resignadamente sem lutar contra elas, projetando nossa felicidade no outro mundo. (ZILLES, 1991, p. 102-103).

Feuerbach quer buscar a felicidade do céu na terra, quer uma filosofia que seja do homem para o homem. Desta forma, “*homo homini Deus est*”⁹. Assim, a Antropologia de Feuerbach não passa de uma desmitologização da Teologia. Sua antropologização da religião será um antropoteísmo. O homem será o único Deus para o homem.

Na verdade, a antropologia feuerbachiana será uma “desmitologização” da teologia, operada através da *reversão* sobre o próprio homem da *projeção*¹⁰ imaginária da qual resultam a ideia de Deus e todas as representações da dogmática cristã. O antropocentrismo de Feuerbach será, pois, um *antropoteísmo*: o homem é o único Deus para o homem e os atributos de Deus que aparecem no discurso teológico cristão deverão, finalmente, constituir a estrutura e a seqüência do discurso antropológico. (VAZ, 1992, p. 126).

A antropologia no pensamento de Feuerbach é a única forma de superar a religião, ela é o termo que resume a nova filosofia. A filosofia dá ao homem consciência de si, e mostra que toda verdade que a teologia proclama da religião não passa de um discurso do homem. “A tarefa da filosofia é dar ao homem consciência de si, revelando que a teologia é antropologia inconsciente de si. Isso acontecerá quando o homem tomar consciência de sua essência genérica.” (CARDOSO, 2017, p. 26).

É a partir dessa necessidade de tomada de consciência que surge a necessidade do ateísmo antropológico. O ateísmo para Feuerbach é o caminho para a desalienação, fazendo com que o homem negue a sua própria negação.

O ateísmo se revela, assim, como o processo de redescoberta da dignidade do homem: para que o homem seja, é necessário destruir sua criação, Deus. A destruição da religião significa para o homem a reconquista de sua essência perdida e, nesse sentido, o ateísmo emerge

⁹ ZILLES, Urbano. Filosofia da religião. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. p. 108

¹⁰ O termo “projeção” não é próprio de Feuerbach. Ele “não apelou para o conceito de projeção, que foi introduzido por Freud, mas preparou o campo para essa teoria” (TOMASONI, 2015, p. 38)

como o postulado que vai tornar possível uma construção futura da humanidade digna do próprio homem. (SOUZA, 1993, p. 72).

É no ateísmo que acontece a libertação do homem, pois ele toma consciência do que é a religião e traz de volta para si todos os atributos que lhe pertencem. “O processo de retorno ao homem, da revalorização e reafirmação do homem se dará se o que para a religião é o predicado voltar a ser sujeito.” (HARTMANN, 2012, p. 70). Assim o ateísmo feuerbachiano não será uma negação, mas uma afirmação, pois, nega somente para afirmar o verdadeiro humanismo. Ele não quer negar Deus, mas afirmar e exaltar a verdadeira essência do homem. O ateísmo de Feuerbach é um retorno do homem para si mesmo, consciente de sua essência infinita.

No humanismo ateu de Feuerbach, o homem toma posse de sua essência. O ateísmo restitui o homem. Os atributos divinos no ateísmo feuerbachiano não são negados, apenas transferidos para seu sujeito de origem. “Para libertar o homem, é preciso transformar a questão numa questão do homem, traduzir a teologia para a antropologia, buscar a felicidade do céu na terra.” (ZILLES, 1991, p. 108).

O ateísmo é o grande mistério da religião, é através dele que o homem poderá progredir na vida. “O ateísmo se revela como o processo de redescoberta da dignidade do homem: para que o homem seja, é necessário destruir sua criação, Deus.” (OLIVEIRA, 1984, p. 21). Assim, a filosofia torna-se a verdadeira religião, “a religião atea”. Não será necessário ao homem ir tão longe, pois o bem está dentro dele. “Necessitamos, isso sim, colocar no lugar do amor a Deus o amor ao homem, no lugar da fé em Deus, fé do homem em si mesmo, em lugar do além o aquém.” (HARTMANN, 2012, p. 72).

A religião também apresenta um caráter positivo, e este vem de encontro com o Homem-Deus, pois é a partir dela que é possível a descoberta da essência infinita do ser humano. “Deste modo, a religião é um momento no processo de conscientização humana.”

(SOUZA, 1993, p. 74). O contato com a religião permite ao homem uma auto realização, pois compreender a falsidade da questão de Deus faz-se um caminho necessário para o homem compreender-se.

Neste sentido, mesmo que tudo se encaminhe para uma negação, o levantamento da questão de Deus se manifesta como momento necessário no processo de auto-realização do homem, já que em virtude da tensão existencial entre indivíduo e espécie, só através da reflexão conscientizadora o homem se vai poder libertar da alienação religiosa. (OLIVEIRA, 1984, p. 21).

A religião também contribui para o homem enquanto portador do significado de relação entre: homem e Deus; homem e sua essência; homem e gênero; homem e a comunidade (unidade do *eu* e do *tu*). A religião enquanto relação tem um sentido novo, ela se torna humanista porque se preocupa apenas em desvelar o homem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término de nossa pesquisa acerca do pensamento de Feuerbach, teve-se a oportunidade de conhecer um pouco acerca de sua crítica à religião. Seu ateísmo humanista foi em tudo fidedigno ao projeto moderno de compreensão do homem, colocando-o com ponto arquimediano de toda a realidade. Sua proposta ateísta teve como objetivo afirmar a realidade do homem. Diante disso, o pensamento de Feuerbach deve ser reconhecido pelo fato de colocar o problema religioso como questão fulcral de toda sua filosofia como um projeto de resgate da autonomia do sujeito.

Após a compreensão da essência do homem e da religião, o autor mostrou a semelhança entre elas, mais ainda, mostrou que a única essência verdadeiramente existente é a essência humana. Com efeito, esse Deus tem uma identidade humana, ou seja, Deus é, na verdade, o homem em sua essência. O antropoteísmo de Feuerbach tem a função de recentralizar o verdadeiro personagem por detrás de Deus, o homem mesmo. Tal possibilidade, conforme

se viu, só seria possível, segundo Feuerbach, se o homem tomasse consciência de sua essência divina em contrapartida à alienação religiosa. Essa libertação só se dará pelo ateísmo, pois o mesmo restaurará o lugar de direito do homem, dando-o consciência da grandeza de sua essência. Assim, o ateísmo antropológico de Feuerbach, devolverá ao homem seus predicados que até então eram atribuídos a Deus.

A devida pesquisa se deteve, acima de tudo, em esclarecer como o filósofo alemão propôs a redução da Teologia em Antropologia a partir da análise da essência do homem tomado em seu gênero. Esse objetivo foi alcançado após a compreensão de como Feuerbach propôs a antropologização da teologia para afirmar o Homem-Deus. Entretanto, para se alcançar tal compreensão fez-se necessário analisar meticulosamente a similitude entre as essências do homem e da religião, para que assim fosse ratificado que a essência do cristianismo é a essência do próprio homem, única essência existente.

Diante da vertente crítica de Feuerbach ao universo religioso, principalmente o cristão, analisar a crítica feuerbachiana foi fundamental, por dois motivos: primeiramente porque Feuerbach possibilitou um resgate e uma afirmação da humanidade naquilo que ela tem de projetivamente essencial, independente da crítica lançada à religião cristã; depois porque ao criticar a religião cristã, ele permite também uma valorização do cristianismo naquilo que ele tem fundamentalmente de humano, como o próprio Feuerbach reconheceu.

Por fim, mediante a leitura deste trabalho, é importante retomar a indagação inicial: O pensamento de Feuerbach é um *“arroio de fogo”* para a religião, como sugere o próprio nome de Feuerbach? Por um lado, a perspectiva feuerbachiana permitiu um resgate do homem e sua dignidade, pois, o cristianismo, ao menos em certa vertente, o fez desaparecer para substituí-lo por Deus. Entretanto, por outro lado, Feuerbach quer explicar a religião e seu conteúdo valendo-se apenas da Antropologia, chave de sua crítica, ao ponto dela tornar-se um dogma para seu pensamento.

Assim, ao término desta pesquisa cabe lembrar o discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II, concílio este que marcou uma retomada da centralidade da problemática humana no cerne da hermenêutica cristã e sua implicação prática. “A religião, que é o culto de Deus que quis ser homem, e a religião – porque o é – que é o culto do homem que quer ser Deus, encontraram-se.” (CATÓLICA, 2018, p. 892). Com efeito, a religião, seja diante da crítica, seja em sua atuação ordinária, está a serviço do homem, dessa forma, o cristianismo torna-se humanismo, pois “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem.” (CATÓLICA, 2018, p. 896).

REFERÊNCIAS

CALVEZ, Jean-yves. **O pensamento de Karl Marx**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1959. v.1 Tradução: Agostinho Veloso.

CARDOSO, Matêus Ramos. Uma visão hermenêutica da religião em Feuerbach. **Seara Filosófica**, Pelotas, v.15, n. 2, p.17-30, verão 2017. Semestral.

CATÓLICA, Igreja. **Concílio Ecumênico Vaticano II: Documentos**. Brasília: Edições CNBB, 2018. Tradução: Antonio Luiz Catelan Ferreira ... [et al]

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2003. v.2. Tradução: Maria A. Dia.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2018. Tradução e notas: José Brandão.

HARTMANN, Paulo Airton. **Feuerbach e o ateísmo antropológico**. 2012. 84 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, PUC do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Filosofia transcendental e religião: Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner**. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. 2. ed. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1992. v.2 (1).

VAZ, Henrique C. de Lima. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

A ORIGEM DO ERRO NA RELAÇÃO ENTRE SUJEITO E CONHECIMENTO EM RENÉ DESCARTES

THE SOURCE OF THE ERROR IN THE RELATIONSHIP BETWEEN SUBJECT AND KNOWLEDGE IN RENÉ DESCARTES

Marcos Henrique Dias Moreira*

Francisco Sérgio Gomes**

RESUMO

Este artigo expõe o problema da origem do erro na relação entre sujeito e conhecimento na filosofia de René Descartes. Uma introdução geral deve perpassar a vida do filósofo e apresentar alguns questionamentos sobre a temática do erro. A partir disso, apresentar-se-á uma análise detalhada sobre o sujeito. Em seguida, o objeto de análise é o conhecimento, pois será examinado cada detalhe sobre esse tópico. Depois, se tratará, a partir da análise desses dois tópicos já citados, da verdadeira origem do erro, para ter conhecimento da origem de tal problema. Por fim, expor-se-á uma conclusão a respeito de todas as análises

* Seminarista graduado em Filosofia pelo Seminário Maior “Dom José André Coimbra” e graduando em Teologia pela mesma instituição. E-mail: marcos2197@hotmail.com

** Professor orientador. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atua como professor no curso de Filosofia do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” em Patos de Minas – MG.

realizadas e será demonstrada a razão pela qual os homens caem no erro em seus juízos.

Palavras-chave: Clareza e distinção. Sujeito. Conhecimento. Erro. Juízos.

ABSTRACT

This article intends to expose the problem of the source of the error in the relation between subject and knowledge within the philosophy of René Descartes. A general introduction must go by the philosopher's life and show some thematic concerns of the error. From that, I intend to present a detailed analysis regarding the subject. Then, the object of the analysis is knowledge which will be examined every detail within this topic. Therefore, we will deal with, from the analysis of these two topics already mentioned, among the concern of the true source of the error, from which we will know about the source of such problem. Finally, I intend to expose a conclusion about all the analysis carried out and demonstrate why mankind falls into error on its judgments.

Key words: Clarity and distinction. Subject. Knowledge. Error. Judgments.

1 INTRODUÇÃO

René Descartes nasceu em La Haye, França, no dia 31 de março de 1596¹. Em meio às incertezas e desconfianças do século XVII, o filósofo desenvolveu uma filosofia baseada em pilares sólidos: a racionalidade humana. Em uma época que tudo estava voltado para Deus, o teocentrismo, Descartes revela-se como uma grande inovação, pois realiza uma mudança nunca vista em toda a história ao colocar o ser humano no centro do conhecimento. A partir de agora, o centro do novo saber é o sujeito humano. Dessa maneira, ele também se torna o pai da modernidade, pois essa

¹Nota bibliográfica do livro “Discurso do método”, presente na coleção “Os Pensadores” de 1983.

reviravolta realizada por ele mudou o mundo do saber para sempre.

É essencial um estudo focado na busca da origem do erro, pois no caminho cartesiano, rumo à verdade, não há espaço para falhas, e para isso se faz necessário avaliar dois pilares: o sujeito e o conhecimento. E, a partir disso, ver em qual pilar está a origem dos erros humanos.

Sabe-se que o homem, ser finito, erra, mas por quê? Qual é a causa? A sua origem? Quem é responsável por ele? Estas são questões que no decorrer deste estudo serão discutidas, pois, para compreender cartesianamente estas perguntas é preciso analisar minimamente o sujeito, o eu-pensante, a multiplicidade das ideias, o processo do conhecimento, a existência de Deus e sua importância e por fim, acredita-se desembocar na origem do erro.

Este estudo tem como finalidade compreender, através da filosofia cartesiana, a origem dos erros humanos. Isso porque Descartes elabora um método sistemático que tem como finalidade chegar a um conhecimento sólido, claro e distinto que tem como fim a verdade, isenta de qualquer erro.

Diante do exposto, surgem duas hipóteses: primeira, é possível que o homem não esteja sendo fiel à clareza e à distinção? Segunda, há a possibilidade de o homem não estar usando suas faculdades cognitivas corretamente e assim precipitando em juízos errôneos?

A partir dessas hipóteses, será visto a questão do sujeito para melhor compreender a questão do erro.

2 O SUJEITO

René Descartes sempre teve uma vida dedicada aos estudos, e enquanto estudava tinha uma grande expectativa de alcançar a verdade. Mas quando se formou viu que ainda estava muito longe de alcançá-la, por isso ele começou a viajar por vários países,

buscando aprofundar no conhecimento e assim chegar à verdade concreta, clara e distinta. Após ter feito muitas viagens, ele percebeu que ainda estava longe da verdade, mas que estas viagens haviam ajudado no descarte de conhecimentos somente adquiridos através de exemplos, costumes e opiniões.

Então Descartes decidiu utilizar um método usado pelos céticos, mas agora com outra utilidade, chegar a uma verdade indubitável através da dúvida. E assim o filósofo começou a pesquisar algum atributo que lhe pertence, independentemente de tudo. Na segunda meditação de sua obra “Meditações”, Descartes (1983, p. 93-94) diz: “[...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim.” Diante disso, ele percebe que nada mais é do que uma coisa pensante, *res cogitans*, que existe porque pensa, e até mesmo a dúvida que tudo corrói não poderia abalar essa máxima. Descartes chegou a um ponto firme, que nada pode abalar ou pôr em discussão, pois sabe profundamente que o homem é uma realidade pensante. Deste modo, ele conquista uma certeza inabalável, pois relativiza a própria existência.

Sem dúvidas, esta máxima de Descartes foi o grande triunfo de sua filosofia, a grande descoberta que mudou todo o sistema da época e também a maneira de ver o mundo. E é justamente isso que vai ser aprofundado agora, o que é o “cogito”, e se nele há a possibilidade de estar a origem dos erros humanos.

Com a descoberta do eu pensante surge a famosa frase de Descartes em língua latina: “*Cogito, ergo sum*”, ou seja, penso, logo existo. Tal proposição não é um raciocínio, mas sim uma intuição pura. Através dessa intuição percebo a minha existência enquanto ser pensante.

Contudo, surge uma nova dúvida sobre esta proposição: e se Deus estiver me enganando? E se houver um Gênio Maligno que esteja me enganando a todo o momento? Sobre isso Descartes concluiu que até mesmo para ser enganado é preciso existir. Deste modo, a proposição “eu penso, logo existo é absolutamente

verdadeira, porque até a dúvida, mesmo a mais extremada e radicalizada, a confirma.” (REALE, 2004, p. 292).

Como agora o pensamento está no centro da filosofia cartesiana, é preciso compreender o que Descartes entende por pensamento. Na sua obra “Objeções e Respostas”, ele define o pensamento como tudo quanto está de tal modo em nós, também todas as operações da vontade, da imaginação e do entendimento. Ele também faz uma observação importante: segundo ele o movimento voluntário tem a vontade como princípio, mas ele próprio não é um pensamento, ou seja, o movimento voluntário depende do pensamento, mas este próprio não é um pensamento. Assim, existimos por causa dos pensamentos. Estamos diante de uma máxima totalmente clara e distinta. Portanto, tudo que eu concebo muito claro e distintamente, da mesma forma que eu concebo a mim mesmo enquanto ser pensante é sempre verdadeiro.

Novamente vem à tona a questão do Gênio Maligno e enganador, pois mesmo sem poder nos enganar sobre a nossa existência, ele pode impedir-nos de conferir realidade plena ao que está representado nas ideias claras e distintas. Sendo assim, a clareza e distinção ficam comprometidas por causa da existência desse Deus Enganador. Mas esta questão será aprofundada mais à frente. Ainda dentro da questão das ideias claras e distintas, há a multiplicidade das ideias e é indispensável saber que, para Descartes, ideias são atos mentais dos quais se tem percepção imediata, ou seja, propriamente as imagens das coisas. Para o filósofo, o nosso espírito possui três tipos de ideias: Inatas, adventícias e fictícias, que se diferenciam segundo sua origem e qualidades.

As ideias inatas são aquelas que se encontram no próprio sujeito desde o nascimento, e por isso essas ideias não poderiam vir de nossa experiência sensorial, pois não há objetos sensoriais ou objetivos para elas; também não poderiam vir das fantasias, pois não tivemos experiência sensorial para compô-las. Segundo Descartes, estas ideias são como “a assinatura do Criador”

impressa no espírito das criaturas racionais. Juntamente com essa assinatura, está a razão, que é a luz natural que permite conhecer a verdade. As ideias inatas são sempre verdadeiras, pois elas foram colocadas em nosso espírito por Deus. Também são as mais simples, no sentido de não serem compostas de outras ideias, e por isso são conhecidas por intuição e são elas o ponto de partida da indução e da dedução racional, que conhecem as ideias mais complexas. É importante saber que através das ideias inatas, podemos julgar quando uma ideia adventícia é verdadeira e adquirir o conhecimento que as ideias fictícias são sempre falsas.

Já as ideias adventícias são aquelas que têm origem de fora, que nascem por meio de informações obtidas pelas nossas sensações, percepções, lembranças, enfim, pelos sentidos. São ideias geralmente falsas ou enganosas, ou seja, elas não satisfazem a realidade das próprias coisas.

Por fim, as ideias fictícias são aquelas que são fruto da nossa imaginação, por isso, nunca são confiáveis e verdadeiras, pois não correspondem a nada que exista realmente. Para exemplificar esses três tipos de ideias, veja o relato de Descartes (1983, p. 101-102), nas suas meditações:

Dentre essas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo. Pois, que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza; mas se ouço agora algum ruído, se vejo o sol, se sinto calor, até o presente julguei que estes sentimentos procediam de algumas coisas que existem fora de mim; e enfim parece-me que as sereias, os hipogrifos e todas as outras quimeras semelhantes são ficções e invenções de meu espírito. Mas também talvez eu possa persuadir-me de que todas essas ideias são do gênero das que eu chamo de estranhas e que vêm de fora ou que nasceram todas comigo ou, ainda, que foram todas feitas por mim, pois ainda não lhes descobri claramente a verdadeira origem.

Diante do exposto, pode-se observar que a origem dos erros tem uma grande ligação com o ser pensante, pois não basta ser um ser racional se não se sabe fazer juízos claros e distintos.

Também há o risco de colocar demasiada confiança nas ideias adventícias e fictícias que conseqüentemente nos levam ao erro. Portanto, no sujeito há uma grande possibilidade de estar a origem dos erros. No próximo tópico será analisado se o conhecimento também tem alguma ligação com a causa dos erros.

3 O CONHECIMENTO

Como se viu anteriormente, os erros estão intimamente ligados à questão do sujeito. O filósofo René Descartes, depois de incansavelmente estudar e assim terminar seus estudos regulares em 1616², chega à seguinte conclusão, que posteriormente ele relata em sua obra “Discurso do Método”:

Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. (DESCARTES, 1983, p. 30).

O filósofo percebe que o conhecimento adquirido não passava de um conhecimento comum, e mais, todos tinham e a grande maioria se sentia contente com ele.

A vida de Descartes foi marcada por um constante desejo de conhecer a verdade, demonstrando que sempre foi uma pessoa totalmente apaixonada pela busca da verdade.

O que mais descontentou Descartes foi o próprio ensino que ele recebeu, pois naquela época a cultura antiga era extremamente valorizada e também certo dogmatismo. Por essa causa o saber era controlado e só se ensinava aquilo que era permitido, deixando assim de lado a independência da razão. Depois que percebeu isso, Descartes viu que nunca chegaria à verdade, pois esta estava sendo encoberta e manipulada pelos mais sábios.

²Segundo LEOPOLDO. *Descartes a metafísica da modernidade*, 1996, p. 14.

Por volta de 1618, Descartes resolve procurar outro tipo de saber. Então começa estudar a si mesmo e no “livro do mundo”, ou seja, vai observar e avaliar os costumes e as coisas que se apresentassem, a fim de tirar algum proveito, alguma experiência que servisse para o conhecimento. Mesmo assim, Descartes não encontrou nada que lhe desse segurança, também observou que quanto mais viajava e observava os costumes dos outros homens, com mais diversidades de costumes se deparava, além disso, reparou que não tinha adiantado quase nada o seu estudo no “livro do mundo”, pois antes de sair também existiam diversificadas opiniões onde estava. Veja o que ele diz sobre isso na primeira parte de sua obra “Discurso do Método”:

De modo que o maior proveito que daí tirei foi que, vendo uma porção de coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente acolhidas e aprovadas por outros grandes povos, aprendi a não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume; e assim, pouco a pouco, liberei-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão. (DESCARTES, 1983, p. 33).

Depois de observar o resultado de suas viagens pelo mundo, ele resolveu estudar a fundo a si próprio e viu que isso dava muito mais resultado, pois dentro de si existia muita coisa a ser descoberto. Descartes percebeu que diante das mudanças de pensamentos e novos desenvolvimentos científicos da época, se fazia necessário um método ordenador e que servisse de instrumento fundacional verdadeiramente eficaz.

Segundo o filósofo, quando a casa está desmoronando, isto é, a velha ciência e a velha metafísica, então um novo método mais sólido deve ser utilizado. Assim, Descartes criticou toda a filosofia tradicional. Era urgente uma filosofia que justificasse a confiança na razão. A partir daquele momento, era necessário “[...] uma razão metafisicamente fundada, capaz de se sustentar na busca da verdade, e um método universal e fecundo.” (REALE, 2004, p. 288).

Para Descartes o que importa agora é o fundamento do saber, pois o fundamento é o alicerce que vai sustentar qualquer tipo de conhecimento. Por isso, ele vai dizer que é urgente a necessidade de um método, pois este é o meio mais seguro para se apoiar e se afastar dos erros. Para a melhor elaboração desse novo método, proposto por Descartes, ele deveria verificar se algo no saber, legado pela tradição, poderia ajudar. Assim sendo, ele se volta para a matemática e a lógica. Então verificou que da matemática seria muito útil a evidência, essa serviria para captar a razão da certeza, para que se possa estendê-la às outras áreas do conhecimento. Quanto à lógica, que naquela época era doutrina na silogística de Aristóteles, para o filósofo não tinha nenhuma utilidade, pois, segundo ele, um mecanismo para expor conhecimentos já encontrados, não ajudaria na busca de novos conhecimentos. Deste modo, a lógica foi considerada por Descartes uma ciência estéril. Enfim, note então em que o novo método se baseou:

Na origem do método estará uma reflexão sobre o que permite que a matemática atinja o alto grau de evidência que a distingue, e isso levará o filósofo a considerar o que a matemática tem de fundamental nos seus procedimentos: a ordem e a medida. (LEOPOLDO, 1996, p. 30).

Diante disso, compreende-se o “por quê” a razão triunfa no campo da matemática, simplesmente porque ela faz uso da ordem e da medida, que são essenciais para todo pensamento. É justamente por isso que o novo método deverá ter como base a matemática, para encontrar através dela a causa da certeza, a ordem e a medida. Assim, esse método poderá ser aplicado a todos os objetos que podem ser conhecidos.

Descartes foi um filósofo bastante ousado para a sua época, pois este apresentou um novo modo de pensar, diferente da tradição. A sua obra “Discurso do método” de 1637 foi escrita em língua francesa, contrariando a tradição que dizia que as obras cultas deveriam ser escritas em latim. Isso tudo para que sua obra fosse acessível a todos, pois todo “o espírito humano tem em si os meios de alcançar a verdade, se souber cultivar a sua

independência e saber conduzir-se com o método.” (LEOPOLDO, 1996, p. 19).

Deste modo, se desemboca nas quatro regras do método, o meio para que o espírito atinja a verdade. Esta é uma grande novidade no sentido em que todo aquele que seguir fielmente as regras do método estará isento dos erros.

Veja detalhadamente as quatro regras do método, para se chegar a um conhecimento claro e distinto:

A primeira é a evidência.

[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (DESCARTES, 1983, p. 37).

É importante saber que a evidência é o princípio metódico. Ela consiste na clareza e distinção, que são sinais da verdade das coisas e que deriva da luz natural que existe em todo homem; mais precisamente, ela é alcançada pela intuição que nasce da luz da razão. A primeira regra também exige de quem está em busca da verdade duas atitudes essenciais. A primeira consiste em não formular juízos a partir de opiniões, preconceitos ou julgamentos recebidos; a segunda, em não precipitar, não fazer juízos até que tudo apareça com inteira clareza e total distinção.

A segunda regra é a da análise: “[...] dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.” (DESCARTES, 1983, p. 37-38). Esta regra, dentro da filosofia cartesiana, ganha um teor matemático, já que esta divisão proposta segue o modelo das divisões das equações complexas matemáticas.

A terceira regra é a da ordem:

Por ordem em meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não precedem naturalmente uns aos outros. (DESCARTES, 1983, p. 38).

Esta regra mostra a importância da ordem, pois esta permitirá a dedução como forma de ampliar o saber. Assim, cada elemento possui um lugar em um conjunto. Deste modo, o encadeamento é indispensável para o aparecimento da verdade.

A quarta regra consiste na enumeração: “E o último, fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir.” (DESCARTES, 1983, p. 38). Por fim, a quarta regra vai ao sentido inverso ao da análise, fazendo assim uma síntese.

Diante do exposto conclui-se que embora as quatro regras possuam o mesmo valor, a primeira tem um lugar especial, pois é através de uma representação clara e distinta que a verdade aparece. Pode-se perceber que as quatro regras são simples e que são essenciais para o bom procedimento de qualquer pesquisa rigorosa. Estas regras constituem o modelo do saber, precisamente porque clareza e distinção são garantia contra possíveis generalizações e equívocos.

É importante lembrar que Descartes não teve a pretensão de impor um método, mas demonstrar um caminho claro, distinto, isento de erros e que se desemboca na verdade. Para Descartes, a verdade deve ser procurada no próprio sujeito. Assim, se os requisitos metódicos forem seguidos rigorosamente, o conhecimento não poderá ser colocado em dúvida. De tal modo, o método tem a função de proporcionar o encontro com a verdade clara e distinta.

Diante do que já se viu, surge uma questão: qual foi o procedimento utilizado por Descartes para chegar a um fundamento sólido e inabalável? O caminho utilizado pelo filósofo foi o da dúvida, o mesmo utilizado pelos céticos, mas agora com

uma perspectiva diferente. Os céticos diziam que nada poderia ser comprovado, e tudo era duvidoso. Assim eles nada concluíam e permaneciam sempre na dúvida. Em Descartes a dúvida tem a finalidade de levar à verdade, por isso ela é chamada de dúvida metódica. Assim, a dúvida metódica nos leva à certeza e não a um caminho sem saída, como acontecia com os céticos.

Na visão cartesiana, para se ter um conhecimento verdadeiro e isento de erros é preciso colocar em dúvida tudo aquilo que se tem por verdadeiro, pois estes são como campos minados, cheios de incertezas que muitas vezes desembocam nos erros.

De há muito observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, [...] mas, por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, após isso, não restaria algo em meu crédito, que fosse inteiramente indubitável. (DESCARTES, 1983, p. 46).

Assim, a dúvida leva a um fundamento mais claro da verdade, portanto quanto mais intensa for a dúvida, mais firme será a certeza, e assim não se correrá o risco de cair em algum erro. Utilizando a dúvida metódica, Descartes duvidou também dos sentidos, porque na maioria das vezes, estes são enganosos e chegam a ofuscar a verdade, levando assim os homens a se equivocarem nos seus juízos e, deste modo, errarem.

Descartes duvida de absolutamente tudo, até mesmo do que nos acontece em estado de sono e vigília.

E, detendo-me neste pensamento, vejo tão manifestadamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmo [...] (DESCARTES, 1983, p. 86).

Assim, tudo que se acredita perceber claramente pode ser apenas um sonho e nem ter alguma relação com a realidade.

Em relação às verdades matemáticas, não há resquícios de dúvida. Sobre isso, Descartes (1983, p. 87), comenta: “Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados”.

Por fim, o pai do racionalismo chegou a duvidar de Deus, pois poderia haver um Gênio Maligno e enganador, como já foi trabalhado na primeira parte: o sujeito. Desse modo, ele chega ao que chamamos de dúvida hiperbólica, ou seja, ele chegou ao ponto máximo da dúvida, e esse ponto desembocou na descoberta do pensamento. Assim sendo, “[...] eu mesmo, enquanto pensamento, me afirmo como tal no exercício da dúvida” (LEOPOLDO, 1996, p. 52). E como já foi visto, para duvidar é preciso pensar e para pensar é preciso existir, portanto, penso, logo existo. E isso nem o maior cético pode negá-la, nem a dúvida mais corrosiva pode atingir essa máxima.

Como se acabou de ver, Descartes chega à primeira máxima que não perece no campo da dúvida. Note agora mais um porto seguro, em meio à dúvida hiperbólica, que é a questão de Deus dentro do sistema cartesiano. O filósofo começou a meditar sobre como o homem, um ser pensante e finito, possui a ideia de infinito. De onde provém tal ideia? Portanto, volta à questão das ideias inatas, aquelas que nos parece termos nascido com elas, e que só podem ter sido impressas em mim por um ser infinito e perfeito, a quem chamamos de Deus. Para não restar dúvidas e se ter uma ideia clara e distinta sobre Deus, expor-se-á adiante as três provas que demonstram a sua existência.

A primeira acabou-se de ver: o eu, um ser pensante finito e imperfeito, tenho impresso em mim a ideia de infinito e perfeito. “[...] pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.” (DESCARTES, 1983, p. 107-108).

A segunda prova consiste no fato de que eu não posso dar a mim mesmo a minha existência, pois se pudesse ser o autor do meu ser eu não seria um ser finito e que duvida. “Ora, se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos e, enfim, não me faltaria perfeição alguma, [...], assim seria Deus.” (DESCARTES, 1983, p. 109).

E por fim, a terceira prova é o famoso argumento ontológico, a essência da ideia de Perfeito. A existência é uma perfeição e a essência de Deus implica a sua existência, pois a existência faz parte da sua essência.

[...] verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES, 1983, p. 125).

Para provar a existência de Deus, o filósofo parte das ideias inatas e da existência do ser pensante, pois no homem há uma pluralidade de ideias, como já foi visto, dentre elas a ideia de Deus, que terá um papel muito importante na garantia da verdade, que é o próximo ponto que será visto.

Descartes (1983, p. 107) entende Deus como “[...] uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas.” Assim sendo, ele derrota a ideia de um Deus Enganador, pois Deus sendo um ser completamente bom, perfeito e verdadeiro não poderia nos enganar; ao contrário, Ele não seria perfeitíssimo.

Agora temos a certeza que Deus é o próprio fundamento da verdade, ou seja, Ele é a garantia de todas as representações claras e distintas. Assim, estas representações estão garantidas

em Deus, que é verdade suprema e razão de ser de todas as demais.

Diante de tudo o que foi trabalhado em relação ao conhecimento, pode-se concluir que, seguindo a luz da razão e utilizando rigorosamente o método cartesiano, não há brechas para o erro. Portanto, a causa do erro não pode estar no conhecimento em si, pois este foi idealizado e testado de maneira que seguindo o método, se conseguisse chegar ao máximo de clareza e distinção.

Mas afinal, onde está a origem dos erros do homem? Esta é a pergunta que será trabalhada no próximo tópico.

4 A VERDADEIRA FONTE DO ERRO

Descartes faz um estudo aprofundado sobre a questão do erro, pois para que sua teoria do conhecimento ficasse completa, era preciso fazer uma reflexão sobre o erro, como e por que ele acontece. Através do que já foi visto, pode-se considerar parte do problema resolvido. Esta parte é justamente sobre Deus, pois esse não pode ser responsabilizado pelos erros, já que Ele é absolutamente bom, infinito, verdadeiro e garantia de todas as representações claras e distintas.

De forma direta, pode-se afirmar que o erro é uma carência, assim sendo ele está do lado do não ser, posto que Deus é o próprio supremo ser. Observe que o erro, ou essa carência é próprio dos seres finitos, que têm a ausência de conhecimento, ou seja, o caráter finito do homem é visto sobretudo através do que ainda falta saber, para não fazer juízos errôneos. Portanto, o homem participa do ser quando está na verdade, através da certeza; e também participa do não ser quando ele experimenta o erro. Deste modo, conclui-se que ora o homem está voltado para Deus, verdadeiro e supremo ser, ora está para o não ser, que é o erro.

Agora que já se sabe que os erros não estão em Deus, resta procurar a causa do erro no homem. Na mente humana há uma diversidade de ideias. Por exemplo: árvore, quadrado, carro, cavalo voador e outras milhares. É importante compreender que enquanto ideias não se pode julgá-las como verdadeiras ou falsas, pois elas existem apenas enquanto representações. Deste modo, pode-se dizer que uma representação de um cavalo voador é verdadeira, pois na minha mente ela existe, enquanto ideia. O homem também possui algo que será fundamental na questão da origem do erro, que são os juízos. Estes são afirmações ou negações acerca de alguma coisa. “O ato de afirmar ou negar é um ato da vontade que se exerce em relação às ideias do entendimento. Para que haja juízo é preciso que haja o exercício da vontade de afirmar ou negar.” (LEOPOLDO, 1996, p. 86). Através deste pensamento conclui-se que em um juízo o que predomina é a vontade, pois é através desta que iremos fazer uma relação entre a representação e aquilo que se vai afirmar ou negar. Aqui também se vê algo fundamental: o entendimento, ou seja, o poder de conceber ideias é limitado, enquanto a vontade que é o poder de afirmar ou negar é ilimitado.

É justamente aqui a causa do erro, quando faço juízos sobre algo que não conheço bem, e de que não tenho uma total clareza e distinção. O erro nasce da pressão indevida da vontade sobre o intelecto, pois este não erra quando afirma ideias claras e distintas, mas aquela que é ilimitada erra, pois elabora juízos também acerca daquilo que não é claro e distinto.

Agora que se entende que o erro procede de juízos que são feitos através da vontade desordenada, acerca do que não é claro e distinto, pode-se fazer um questionamento: esta responsabilidade pode ser aplicada a Deus, já que foi Ele que me dotou dessa vontade, que não está em consonância com o entendimento? A respeito disso, deve-se refletir acerca da finitude e limitação humana, pois o homem não pode ter um poder infinito ou um entendimento ilimitado, pois a finitude é uma característica da criatura, diferentemente do Criador que é um ser perfeitíssimo e ilimitado.

Deste modo, essa responsabilidade não está em Deus e sim no homem, pois muitas vezes não é fiel à clareza e distinção. Por conseguinte, as faculdades do homem funcionam; o problema está na maneira com que ele as usa, ou seja, é no mau uso do livre arbítrio é que se encontra o erro.

Ora se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então não me sirvo como devo do meu livre arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro é evidente que me engano [...]. (DESCARTES, 1983, p. 120).

Agora que se sabe a origem do erro, cabe a nós usar esse livre arbítrio de modo que se combine o entendimento com a vontade, e assim formular juízos apenas sobre aquilo que se pode conceber claro e distinto, pois o que passar disso está sujeito ao erro.

5 CONCLUSÃO

Perante tudo o que foi exposto e aprofundado, observa-se que o sujeito é responsável pelo seu livre arbítrio e pelo seu bom uso. René Descartes apresenta um sistema metódico à luz da razão e que proporciona um caminho claro e distinto, rumo à verdade e longe de erros. O estudo realizado tem uma grande utilidade, pois descobrindo a origem do erro descobre-se também como evitá-lo. Assim, os homens poderão caminhar rumo a um conhecimento claro, distinto e seguro.

Portanto, esta limitação da capacidade infinita da vontade é normal para uma criatura finita e racional, mas nem por isso posso me acomodar nela. É preciso utilizar o método à luz da razão, e assim fazer juízos verdadeiros daquilo que podemos fazer.

O homem, muitas vezes, cai no erro por confiar em seus conhecimentos fracos e ofuscados. Assim demonstra que, em grande parte de seus juízos, ele não é fiel à clareza e à distinção, tão necessárias para se chegar à verdade.

É interessante refletir que o homem tem capacidade para discernir entre a verdade e o erro, mas por não usar as suas faculdades cognoscitivas corretamente à luz da razão, ele se deixa levar pelas emoções e vontades que, em grande parte, levam ao erro.

Para se chegar ao conhecimento da verdade e não mais errar, é essencial que não se façam juízos precipitados, que decorram da vontade desordenada. Depois desse estudo sobre o sujeito, o conhecimento, as causas, implicações e o que nos leva ao erro, conclui-se que na relação entre sujeito e conhecimento, o erro tem a sua origem no sujeito, ou seja, o erro provém dele, que se deixa levar pelas vontades desordenadas, fazendo assim falsos juízos. E por isso, deve sempre estar atento a si mesmo, para que não se deixe levar por suas vontades e se precipite em juízos errados e ofuscados.

REFERÊNCIAS

GUENANCIA, Pierre. **Descartes**. Tradução de Lucy Magalhaes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 25 – 71. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 73 – 142. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Objeções e Respostas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 143 – 211. (Coleção Os Pensadores)

LEOPOLDO, Silva Franklin. **Descartes e a metafísica da modernidade**. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1986. p.151

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004. v.3 Tradução de: Ivo Storniolo.

“CRIATIVIDADE SIMBÓLICA” VERSUS “CRIATIVIDADE SELVAGEM”: ORIGEM DE TENSÕES E APONTAMENTO DE CAMINHOS

“SYMBOLIC CREATIVITY” VERSUS “WILD CREATIVITY”: ORIGIN OF TENSIONS AND POINTING OF PATHWAYS

Filipe Coelho-Ferreira*

Thiago Dione Vileforte**

Josué Augusto Teodoro dos Santos***

Dorival Souza Barreto Júnior****

* Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, Batatais/SP; acadêmico do curso de Teologia, Seminário Provincial Sagrado Coração de Jesus, Diamantina/MG. E-mail: filipefe453@gmail.com.

** Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, Batatais/SP; acadêmico do curso de Teologia, Seminário Provincial Sagrado Coração de Jesus, Diamantina/MG. E-mail: thiagovileforte@outlook.com.

*** Mestre em Ciências Farmacêuticas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina/MG; acadêmico do curso de Teologia, Seminário Provincial Sagrado Coração de Jesus, Diamantina/MG. E-mail: josueatsantos@gmail.com.

**** Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma – Itália; Mestre em Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico, Roma – Itália; Professor de Liturgia no Seminário Provincial Sagrado Coração de Jesus, Diamantina – MG; Professor de Liturgia, Arte Sacra e Latim no Seminário Maior Imaculado Coração de Maria, Montes Claros – MG. E-mail: dorivalbarretojunior@gmail.com.

RESUMO

Na liturgia, torna-se atual o mistério pascal de Cristo, no qual se realiza de maneira eficaz a obra da redenção do homem. Nesta ótica, ela é celebração festiva por já ser um vislumbre do culto da Jerusalém celeste, eterno e festivo. Há que se notar, contudo, que a noção da liturgia enquanto festa não autoriza a banalização dos ritos e símbolos próprios da mesma. A popularização do acesso aos meios de comunicação social, sobretudo às redes sociais, permitiu, recentemente, a observação de inúmeros casos de abusos litúrgicos em uma “criatividade selvagem”, como aludiu um bispo em uma coletiva de imprensa na 56ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Através de uma pesquisa bibliográfica, buscou-se, no presente trabalho, apontar razões para a ocorrência de abusos, bem como apontar possíveis soluções para amenizar o problema. Neste sentido, sustenta-se que a raiz da “criatividade selvagem” seja, não tanto, devida a um laxismo litúrgico, mas, decorrente da frágil, ou inexistente, formação litúrgica adequada, bem como, da dificuldade de uma prática contemplativa, imposta por um obstáculo sociocultural. Desta forma, foram apontadas como horizontes de solução a promoção da formação litúrgica e a promoção de uma educação para contemplação, sobretudo, em ambos os casos, dos candidatos ao sacerdócio em processo formativo.

Palavras-chave: Liturgia. Adaptação litúrgica. Símbolo. Criatividade simbólica. Criatividade selvagem.

ABSTRACT

In the liturgy, Christ's paschal mystery becomes present, in which the work of man's redemption is effectively accomplished. In this view, it is a festive celebration because it is already a glimpse of the cult of heavenly Jerusalem, eternal and festive. It should be noted, however, that the notion of the liturgy as a festival does not make it possible to trivialize its own rites and symbols. The popularization of access to the media, especially to social networks, recently allowed, the observation of numerous cases of liturgical

abuse in a “Wild creativity” as one bishop said at a press conference at the 56th General Assembly of the National Conference of Bishops of Brazil. Through a bibliographic research, was sought in the present work, indicate out reasons for abuse and point out possible solutions to alleviate the problem. In this sense, it is believed that the root of “wild creativity” be not so much, due to a liturgical laxism but due to the fragile or no proper liturgical formation and the difficulty of a contemplative practice imposed by a sociocultural obstacle. In this way, the horizons of solution were the promotion of liturgical formation and the promotion of contemplative education, above all, in both cases, of priesthood candidates in the process of formation.

Keywords: Liturgy. Liturgical adaptation. Symbol. Symbolic creativity. Wild creativity.

1 INTRODUÇÃO

Em tempos de super popularização midiática, tornou-se cada vez mais comum o acesso a eventos de abusos litúrgicos semeados pelas redes sociais. Estes eventos criam inúmeras tensões acerca da vivência litúrgica e de seu real significado: aqueles menos [in]formados que concebem a liturgia como um evento estático, monótono, cansativo, admiram-se e desejam tais práticas. Porém, isto deve provocar o questionamento de qual seja o real significado da liturgia e, assim, o porquê de tais eventos acontecerem.

Desta forma, o presente trabalho buscou resgatar o conceito de liturgia em seu percurso histórico; abordar uma visão autêntica, bem como outra distorcida, da liturgia enquanto festa; apontar hipóteses sobre a origem de tal distorção e, por fim, sugerir possíveis caminhos que conduzam a uma experiência profícua da Sagrada Liturgia.

2 ITINERÁRIO HISTÓRICO DO CONCEITO DE “LITURGIA”

O Catecismo da Igreja Católica (CIC, 1068), dá eco à Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* (SC, 2), e ressalta que na liturgia “se atua a obra da nossa redenção”, na qual a Igreja de Cristo continua a transbordar o amor misericordioso da Trindade. Tal efeito é realizado por meio de sinais sensíveis (símbolos, gestos, ritos) que expressam uma realidade invisível.

Porém, o conceito “liturgia”, antes de empregado na tradição cristã para designar o serviço prestado pelo povo ao povo, percorreu, por assim dizer, outros caminhos e recebeu, também, significados diferentes, como para os gregos (clássicos e helênicos) e na Sagrada Escritura (versão dos LXX e Novo Testamento).

2.1 Etimologia da palavra “liturgia”

A palavra “liturgia” foi vista em várias óticas antes de chegar na definição que se tem atualmente, ou seja, o seu sentido cúltico.

É um vocábulo grego, oriundo da junção de *leiton* (público) e *ergon* (obra, ação, empreendimento), resultando a palavra *Leitourgia*, que quer dizer serviço feito ao povo ou prestado para o bem comum. “Ela significa toda ação do povo, para o povo, ou comunitária, ou também toda função ou ministério público” (CELAM, 2005, p.15).

Entre os gregos clássicos, entende-se por liturgia a obra que um grupo ou pessoa fazia em benefício do povo, seja periódica, seja extraordinária, como, por exemplo, fazer um bem para todos, ou, até mesmo, abjugar um prisioneiro (escravo). Já os gregos helenistas a viam como as funções públicas no âmbito político e técnico, bem como nas funções cúlticas.

A qualquer serviço, civil ou militar, que os cidadãos eram obrigados a prestar ao Estado; ou, ainda, qualquer ofício ou função pública imposta para o bem comum do povo, como equipar o exército, reparar o banquete ou os jogos nas festas públicas religiosas, cobrar impostos, prestar serviço

militar, organizar festejos populares, realizar as competições olímpicas. A isenção de cargos públicos era *aleitourgisia*. (CELAM, 2005, p. 15).

Na Sagrada Escritura, na versão dos LXX, o termo aparece, aproximadamente, 150 vezes, e na maioria delas para designar “as características do ministério cultural de Israel” (AUGÉ, 1996, p.13), ou melhor, “o culto externo que os sacerdotes e levitas oferecem no templo, sobretudo os sacrifícios (Ex 27,19; 28,35.43; Nm 4,4; 31, 33-39; 1Cr 23-28)” (CELAM, 2005, p.17). Em contrapartida, no Novo Testamento o termo se diferencia em cinco pontos: o primeiro relaciona-se com “Obra Pública”- caridade e o apostolado (Fl 2,17.25.30; 2Cor 9,12); segundo, como “Culto do Templo”, paralelo ao Antigo Testamento (AT) (Lc 1,23; Hb 8,2.6); terceiro, no sentido de “Exercício Público da Religião” (Rm 15,26-28; Hb 13,6); quarto, como evangelização, fé, quer dizer, “Culto espiritual” (Rm 15,16; Fl 2,16); e último, “Culto ritual comunitário cristão” (At 13,2; Hb 8,2.6), aludindo para a assembleia litúrgica (cf. CELAM, 2005).

Dentre outras culturas e tradições, as quais utilizam este termo para expressar outros significados, a Santa Igreja novamente faz eco à SC (7), e ressalta-a no CIC (1070),

Como exercício do *múnus* sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem, e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, cabeça e membros. Disto se segue que toda a celebração litúrgica, como obra de Cristo sacerdote e de seu corpo que é a Igreja, é ação sagrada por excelência, cuja eficácia, no mesmo título e grau, não é igualada por nenhuma outra ação da Igreja.

Nesta perspectiva, é válido recordar a dinâmica da fé que revela que o ser humano passou por um processo de saída do perfeito estado de graça e harmonia, ao estado de queda e pecado. Assim, o homem necessita da redenção realizada, com perfeição, no Sumo e Eterno Sacerdote, Cristo Jesus e continuada na Igreja, pela Liturgia.

2.2 Redenção e liturgia

Em Gn 1-2 o estado é de completa harmonia, sendo o sábado o dia de festejar e celebrar a vida com a criação que se encontra no estado de total graça, perfeição e harmonia. Seguindo esta progressão, Ruiz de la Peña (1996, p.36) ressalta que a

[...] grandiosa abertura com que começa a Bíblia (Gn 1) nos apresentou um mundo criado por Deus e, enquanto tal, bom, no qual o homem, “imagem de Deus”, preside uma realidade harmônica e pacífica, chamada a ser cenário da história da salvação. O capítulo seguinte, ao falar-nos da criação do homem, continua movendo-se no mesmo clima.

Desta feita, o humano é colocado em lugar de destaque, sendo co-criador, e, assim, feito à imagem e semelhança do Criador (cf. Gn 1,26). Sabe-se, pois, que o Paraíso é a perfeita amostra do total estado de simetria, ‘nada fora dos trilhos’. Todavia, o humano, querendo seguir seus próprios caminhos, rompe com esta ideia e proporciona, para si e para toda a humanidade, a condição do pecado (cf. Gn 3,6-7), ou seja, desobedece ao Senhor, optando pela ‘não graça’, provocando, desta forma, a imagem deformada, oposta à que Deus pretendeu para a sua criação.

Em virtude dos fatos revelados, é preciso uma conversão de coração para ‘saborear’ a graça e a misericórdia de Deus, a qual, segundo Barbara Andrade (2007, p.191),

[...] brota *sempre* do *perdão*. Somente no perdão reconhecemos que desde sempre [...] necessitamos do perdão. Experimentamos que a identidade recebida no Espírito, pelo filho, do Pai significa na realidade que somos pecadores-que excluimos a outros, nos ferimos e destroçamos a comunhão-perdoados incondicionalmente, porque o amor de Deus por nós é maior do que nossa capacidade de pecar.

Como foi visto, em Adão, o velho homem, ocorreu a queda, a morte, o pecado e a condenação. Já em Cristo, o Homem Novo, chega-se à vida, à purificação e à justificação. Em Jesus tem-se a expiação das faltas cometidas e a restauração da vida perdida pelo pecado, e no mais tocante, Ele assume a dor do pecador, tomando

para si as nossas dores e fraquezas, porque, como afirma Paulo, “onde avultou o pecado a graça superabundou” (Rm 5,20).

A humanidade, pois, é resgatada, redimida no Evento Pascal¹ de Jesus Cristo. Contudo, a Igreja tem como missão e meta o seguimento do Mestre de Nazaré, continuando, logicamente, a transbordar o amor misericordioso da Trindade sobre seus fiéis. A liturgia, portanto, é tida como sua base nesta sua intenção de ser mediadora e continuadora da redenção em Cristo, por meio daquela. Não obstante, é na liturgia que Cristo continua a sua obra salvífica, já que é Ele mesmo que age naquele que celebra e participa de determinado sacramento.

Por fim, *a Igreja vive da liturgia*, quer dizer, esta é o pulmão que dá vida, quer nos seus símbolos, quer nos gestos, nos quais a Igreja terrena antecipa a grande solenidade que é celebrada na Jerusalém celeste. Nos seus símbolos e ritos, Deus *Se comunica*, expressando, deste modo, a sua essência de ser, ou seja, seu Amor.

Efetivamente, na liturgia Deus fala ao seu povo, e Cristo continua a anunciar o Evangelho. Por seu lado, o povo responde a Deus com o canto e a oração. Mais, as orações dirigidas a Deus pelo sacerdote, que preside a comunidade na pessoa de Cristo, são rezadas em nome de todo o povo santo e de todos os que estão presentes. Os próprios sinais sensíveis que a liturgia usa para simbolizar as realidades divinas invisíveis foram escolhidas por Cristo ou pela Igreja (SC, 33).

Portanto, na liturgia é continuada a obra da redenção, na qual experimenta-se o que é celebrado na Jerusalém Celeste. Ora, a Jerusalém Celeste é a realidade do Céu, no qual se presta culto eterno e *festivo* a Deus, afinal, é a realidade da reunião dos redimidos.

¹ “O *Mistério Pascal* evoca a passagem do Senhor por seu povo para salvá-lo, e a passagem do povo do pecado a uma vida nova, por uma livre iniciativa do amor misericordioso de Deus que decidiu salvá-lo” (CELAM, 2005, p. 49).

3 A LITURGIA COMO FESTA

Para Francisco Taborda (2019, p. 64), “festa supõe que seus participantes vivem num chão comum de valores reconhecidos e creem importante dedicar tempos de convivência, livre de toda urgência, para expressar a alegria que encontram nesses valores”.

Nesse sentido, percebe-se que o ato litúrgico vai mais além, pois sendo um tempo de graça, a liturgia é o encontro dos filhos de Deus que pela ação mediadora do Filho, no Espírito Santo, fazem daquele momento um encontro de irmãos que festejam a salvação que lhes é oferecida. Esta festa é composta de ritos, sinais e símbolos que desembocam e nutrem a fé. É de composição divina, pois o próprio Deus fala com a assembleia reunida, mas com partes próprias aos fiéis para no momento celebrado tomarem consciência e se comprometerem com sua salvação.

A anfitriã desta festa é a Igreja, que por ser “sacramento de salvação” – conforme São Paulo VI, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG, cf. 48) –, realiza a festa litúrgica. Os convidados para o banquete são todos quantos, pelo batismo, se tornaram membros da família de Cristo. Os fiéis adentram na realidade salvífica com toda a sua existência, pois a festa a ser celebrada,

[...] tematiza a pessoa, sua existência, sua ação, sua práxis. Representa a vida e assim permite que seja assumida; mas ao mesmo tempo a relativiza e assim retira da vida seu caráter de destino trágico e fatal para permitir que se considere e viva como história de liberdade e libertação. (TABORDA, 2019, p. 64).

Eis aí o diferencial da liturgia como festa, pois celebra-se a libertação do oprimido, do abandonado, da viúva e do pobre.

Para toda festa, espera-se que os convidados e o anfitrião estejam bem apresentados para o ato a ser celebrado. Nesse sentido, os ministros se preparam de acordo com a dignidade da festa litúrgica, pois a redenção dispensada nos sagrados mistérios passa por um canal, e este é nada menos que o sacerdote,

presidente da sagrada liturgia nas funções sagradas. Mas nessa festa há uma presença toda especial que torna ainda mais a celebração uma realidade salvífica, ou seja, a presença de Cristo na pessoa do ministro, nas espécies eucarísticas, nos sacramentos, na palavra e quando a Igreja reza e canta (cf. SC, 7).

A festa é um momento intenso de alegria, mas também de rememorar no interior tudo quanto fora vivido, pensando já em elementos para o futuro. Na liturgia esse momento é o *zikkaron*, ou seja, recorda-se, mas faz-se a atualização do mistério pascal, isto é, atualização da salvação. Assim, pode-se pensar naquilo que Deus fala na liturgia da palavra e quais as implicações na vida do fiel depois de ouvi-la. Assim, as maravilhas realizadas na vida do povo de Israel serão lembradas e vivenciadas no momento da celebração desta festa.

Em termos cultuais, o memorial tem dupla dimensão: é dirigido a Deus e, ao mesmo tempo, dirigido ao povo. Proclamar as grandes ações de Deus significa, antes de mais nada, “recordar” a Deus a sua promessa e a aliança realizada uma vez por todas com o seu povo. [...] ao mesmo tempo, recordar ao povo as intervenções divinas de que foi beneficiário e suscitar no seu interior a ação de graças e a fé na continuidade dessas intervenções. (ROCCHETTA, 1991, p. 310).

Contudo, não é um momento de apenas repetir ou falar o que ocorreu no passado, mas de recordar celebrando de forma atual os feitos do Senhor.

Portanto, a liturgia é uma realidade divina que se exprime em meio ao povo de forma humana, mas não em sua totalidade, até porque, como afirma a *Sacrosanctum Concilium*, ela compõe-se de parte imutável, pois Deus a instituiu tal como ela é, e de partes sujeitas às modificações que podem e devem variar no tempo (cf. SC, 21). Contudo, embora se reflita a sagrada liturgia como festa não se pretende abrir possibilidade às compreensões equivocadas que culminem em “criatividade selvagem” dentro da celebração da sagrada liturgia.

4 “CRIATIVIDADE SELVAGEM”: UMA ADAPTAÇÃO LITÚRGICA?

Uma motivação boa e justa nem sempre possui a mesma natureza em sua execução. No intuito de propiciar uma participação mais intensa de toda a assembleia nas celebrações litúrgicas, tem sido cada vez mais comum observar a banalização dessas celebrações. Infelizmente, as atitudes de banalização têm partido daqueles que deveriam ser servos da liturgia, os ministros ordinários, ordenados para conduzi-la.

A adaptação litúrgica, para permitir uma participação de maior qualidade aos fiéis, foi pauta dos padres conciliares e está presente na *Sacrosanctum Concilium*. Esta constituição explicitou o desejo da Igreja de fazer a reforma na liturgia para que o povo cristão tivesse acesso mais seguro à abundância de graças contidas na mesma. O documento também alude às partes imutável e mutável da liturgia e fixou que as mudanças devem ordenar-se a exprimir mais claramente o que se celebra, de forma que o povo participe plena e ativamente da celebração comunitária (cf. SC, 21).

Dessa maneira, o documento instaurou as competências próprias na reforma da Sagrada Liturgia, colocando tal incumbência sob a autoridade da Igreja, residente na Sé Apostólica e também sob a autoridade do bispo e das conferências episcopais, conforme cada caso e possibilidade (cf. SC, 22). Segundo a *Sacrosanctum Concilium*, “ninguém mais, absolutamente, mesmo que seja sacerdote, ouse, por sua iniciativa, acrescentar, suprimir ou mudar seja o que for em matéria litúrgica” (SC, 22).

Porém, pelo que os meios de comunicação social têm dado acesso, a norma citada acima parece não ser totalmente respeitada por quem de direito: os sacerdotes, ministros diretos da sagrada liturgia. Os vídeos semeados são variados e as imagens impressionam pelo significado vago que se dá a determinadas ações na hora da celebração eucarística em especial.

O termo “criatividade selvagem” foi usado por Dom Armando Bucciol (2018) quando, numa coletiva de imprensa na 56ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, foi questionado a respeito da liturgia celebrada pelo padre Marcelo Rossi, que ‘modifica’ a sequência da liturgia da palavra na missa.

De forma geral, respondeu confirmando que “ninguém na Igreja é dono da liturgia” (BUCCIOL, 2018). Nesse sentido, sustentou o que o artigo 22, inciso 3 da *Sacrosanctum Concilium* fala sobre a impossibilidade de alterações, acréscimos ou exclusão de elementos no corpo litúrgico. Ainda de acordo com Dom Armando, “cada gesto, cada rito tem uma longa história”² e, às vezes, por não se conhecer acabam por confundir o real significado.

Em se tratando da liturgia como festa, a compreensão que se pode ter é de que tudo é permitido, uma vez que os fiéis batizados se reúnem ali para glorificar a Deus. Porém, tal compreensão não procede pelo fato de a liturgia ser divina por primeiro. Não se pode celebrar a salvação que ali é oferecida de qualquer maneira, a ponto de modificar aquilo que por séculos foi-se estabelecendo até chegar ao que é. Ademais, levando-se em conta o desejo de se realizar e de se adaptar os elementos celebrativos à realidade do povo, é preciso entender que

Na liturgia a Igreja celebra a ação atual de Deus na história. Portanto, as adaptações litúrgicas devem procurar ressaltar não somente os feitos passados de nossa história de salvação, mas especialmente a presença pascal do Senhor no meio de seu povo. Devem procurar também projetar o homem para o futuro a fim de estabelecer e esperar o advento do Reino. As adaptações litúrgicas devem destacar o caráter central do mistério de Cristo na celebração. (CNBB, 1984, p. 17).

Nesse sentido, a festa da qual o batizado é chamado a participar tem não só a presença especial de Cristo, no mistério pascal, como também é composta de ritos, sinais e símbolos que significam e

² Dom Armando na época era presidente da Comissão de liturgia da CNBB. A fala foi extraída do vídeo em que ele concede entrevista falando sobre a criatividade selvagem.

expressam realidades invisíveis. Estas realidades invisíveis são concatenadas no «Mistério de Cristo», conforme nos ensina a Igreja na *Sacrossanctum Concilium* (7) e nos rememorou a CNBB no texto acima citado. Tais realidades estão veladas na dimensão simbólica da liturgia, e as adaptações também devem se prestar a destacar o Mistério de Cristo, que é o caráter central nas celebrações.

5 ESCAVANDO RAÍZES: QUAL A ORIGEM DO PROBLEMA?

O Concílio Vaticano II aconteceu entre os anos de 1962 e 1965. A Constituição *Sacrossanctum Concilium* foi promulgada em 1964, e o novo Missal Romano, por sua vez, em 1969 (PAULO VI, 1969), com os resultados das adaptações pedidas pela *Sacrossanctum Concilium*. E, conforme lembra a Constituição Apostólica *Missale Romanum*, “não se deve pensar que esta renovação do Missal Romano tenha sido feita de modo improvisado, pois o seu caminho foi preparado pelo progresso das disciplinas litúrgicas nos últimos quatro séculos” (PAULO VI, 1969) à data de sua publicação, que refletiam, justamente, as questões colocadas em discussão e orientadas na constituição conciliar sobre a liturgia.

Ora, deste conciso apanhado histórico, conclui-se que a reforma da liturgia, conforme pretendia o Concílio, ficou pronta. Há um forte teor de conclusão na mesma. Já foram aludidas duas partes da liturgia, uma mutável e outra imutável, devendo-se ter de imediato que esta parte imutável fica inalterada: para mudanças mais profundas, requer-se, basicamente, a instauração de um processo junto à Santa Sé (cf. SC, 40).

Impõe-se ter também de imediato, que isso não provoca enrijecimento dentro das celebrações. Há uma parte mutável, facultada inclusive aos ministros ordinários, que se aflora como possibilidade criativa – equilibrada – nas diversas opções de formulários e outras adaptações *menores*. Para ter este *menu* de

possibilidades abertas à “criatividade simbólica”³, faz-se necessário conhecer de forma aprofundada a Sagrada Liturgia em seus sentidos, ritos, gestos simbólicos e em todo o seu universo, bem como, assumir uma atitude contemplativa – própria de quem vive da liturgia que celebra.

Desta maneira, começa-se a desvelar a raiz do problema. Augé (1996, p.103), diz-nos que “Não se deve confundir o problema da reforma da liturgia, naquilo que ela tem de mutável e sujeito à substituição, com o problema da iniciação ao simbolismo litúrgico”. Essa ideia aponta para o horizonte de que o problema do abuso nas adaptações “menores” não consiste tanto numa interpretação laxa, equívoca ou desequilibrada da *Sacrossanctum Concilium*, mas talvez, para uma *falha na iniciação ao simbolismo litúrgico*. Ou seja, na falta de um conhecimento, de fato, aprofundado, sobre o que seja a liturgia, sua natureza e função, bem como, qual seja o papel de cada um que participa da mesma, seja no sacerdócio comum ou no ministerial de Cristo: em que todos são servos da liturgia, e não seus donos. Bucciol (2018) corrobora esta opinião na entrevista aludida no presente trabalho.

Esta falta de conhecimento a respeito da liturgia e de sua dimensão simbólica tem ainda outra nuance. Parece comum a ideia de que o rito aprisiona, engessa, priva a liberdade criativa. Há que se considerar, contudo, que outras adaptações menores – como escolha entre opções de formulários (para o Ato Penitencial, p. e.) – ainda ficaram abertas aos sacerdotes. Ora, “mas, o problema então não é do ritual, é de seu uso.” (TABORDA, 2019, p. 89), ou seja, depara-se com a falta de compreensão específica quanto à *estrutura e ao uso do rito*.

Taborda (2019, p. 89) alude, diante desta situação, à comparação da função ritual com o fenômeno linguístico feita por

³ Termo utilizado por Matias Augé, (cf. 1996, p.103-104) quando chama a atenção a um “uso inteligente da herança simbólica recebida”, uma vez que o rito é entendido como um fato de linguagem cuja ‘composição’ foi gestada ao longo de anos laboriosos.

Harvey Cox. Assim como na língua, quanto mais for familiar ao ministro a estrutura do rito, mais livremente ele se expressará em uma criatividade equilibrada.

[o rito] ao mesmo tempo traça rumos e abre possibilidades. Quanto mais se domina a estrutura e o sentido de um ritual, mais a criatividade poderá atuar. Desde que o ritual não se fossilize em expressões estereotipadas, obrigatórias, garantidas por leis imutáveis, asseguradas por sanções.

Ademais, outro problema possível de ser apontado trata-se de um “obstáculo sociocultural”⁴ no acesso ao símbolo, relativo àquilo que ele significa. “O símbolo fala por si, ao primeiro impacto. Mas só uma atitude contemplativa é capaz de captá-lo.” (TABORDA, 2019, p. 81). Porém, temos o referido obstáculo sociocultural, que consiste em que a sociedade da técnica e do trabalho, na maioria de seus indivíduos, parece ter perdido aquela sensibilidade e imaginação criadora próprias que permitem criar e captar o símbolo. As pessoas encontram-se cada vez mais mergulhadas em seus afazeres seculares em uma exigência elevada e de rapidez, que os suga as energias e atenções. As mídias são mais atrativas e mais simples pelo teor de imagens, movimento, interação, sons. Torna-se cada dia mais difícil o ato de desaceleração, parada, silenciamento, concentração... contemplação.

6 VISLUMBRANDO PERSPECTIVAS: APONTAMENTO DE CAMINHOS POSSÍVEIS

Frente às situações apontadas como origem do problema nos abusos litúrgicos, não nos parece haver outra coisa que concluir, senão que é preciso prover adequada formação litúrgica aos

⁴ Expressão utilizada por Taborda, para dar nome às características da sociedade hodierna de estar submersa em uma grande quantidade de atividades, e de forma frenética, que faz seus indivíduos sentirem que ‘falta tempo’, sendo tragados por uma necessidade de acelerar as coisas. Falta o espaço para o silêncio, para a parada, para a capacidade de ouvir e relacionar-se [...] a possibilidade de contemplação torna-se demasiado remota. (cf. TABORDA, 2019).

[futuros] ministros ordenados, bem como ao povo. De evidenciar que desta matéria já se ocupara a própria *Sacrossanctum Concilium* (cf. 14-20), que manifestou o desejo da Igreja de que a participação fosse *plena, consciente e ativa*, conforme exige a própria natureza da Sagrada Liturgia (SC, 14). Para tal, não há esperança “se antes os pastores de almas não se imbuírem primeiramente do espírito e da força da liturgia e não se tornarem mestres nela, [sendo] absolutamente necessário que se dê o primeiro lugar à formação litúrgica do clero” (SC, 14).

Neste sentido, a constituição conciliar volta a atenção para: a) a formação dos professores de liturgia (SC, 15); b) o ensino da mesma, que deve ser tida como uma das disciplinas mais importantes, senão a principal dos cursos de teologia (SC, 16); c) a formação litúrgica dos candidatos ao sacerdócio, que devem ter uma “*vida espiritual informada pela liturgia*”, penetrando no sentido dos ritos sagrados pela participação perfeita neles (SC, 17); d) a ajuda aos sacerdotes no ministério, por todos os meios oportunos, para que penetrem o sentido, vivam a vida litúrgica e façam dela participantes os fiéis a eles confiados (SC, 18); e) a formação litúrgica dos fiéis, a ser realizada com empenho e paciência em vistas da participação ativa (SC, 19); e, por fim, f) os meios audiovisuais na liturgia (SC, 20).

Na esteira do reconhecimento desta necessidade, em 1979, é publicada então a *Instrução sobre a formação Litúrgica nos Seminários* (IFLS, 1986), tendo em vista o fornecimento de indicações e normas para adaptar a vida litúrgica e o ensino da liturgia às necessidades de então. É curioso notar que aquelas necessidades ali apresentadas – o documento diz que “a formação litúrgica é necessária principalmente nos nossos dias” (IFLS, 1986, p. 8), neste caso, nos idos de 1979 –, parecem ser prementes ainda hoje, mais de quarenta anos após a sua publicação.

A *Instrução* é consonante com os desejos e propósitos manifestados na *Sacrossanctum Concilium* e deseja indicar caminhos na “formação dos futuros padres, para que possam compreender mais claramente o caráter e o valor da liturgia

renovada, para inseri-la na própria vida espiritual e no seu comportamento e comunicá-la convenientemente aos fiéis” (IFLS, 1986, p. 8). Está atenta à existência de “novos problemas pedagógicos postos pela secularização progressiva da sociedade” (IFLS, 1986, p.9), e assim, procura o duplo fim da formação litúrgica, prático e teórico, ou seja, mistagógico e doutrinal, respectivamente (IFLS, 1986, p. 10), já que uma formação autêntica em liturgia exige não apenas o ensino, mas, também a prática, uma iniciação dos indivíduos no próprio ato litúrgico vivido, não só no momento da celebração, como também na vida.

Faz-se sobressair, portanto, o quanto é necessário empregar todas as forças possíveis e necessárias no intuito de uma adequada formação litúrgica aos presbíteros, porquanto, aos candidatos ao presbiterato. O conhecimento, intelectual e experiencial da liturgia em sua natureza interna e possibilidades externas, destaca-se como principal empreendimento a fim de contornar a “criatividade selvagem”. Parece urgir que ele também se dedique a aprofundar a dimensão simbólica da liturgia, bem como da estrutura do rito, a fim de que a criatividade seja equilibrada, e não “selvagem”. Neste sentido, indica-se que a formação se dê em perspectiva de ressaltar as possibilidades adaptativas previstas na *Instrução Geral do Missal Romano* (IGMR), e não tanto nas limitações impostas nas legislações litúrgicas. Afinal,

Os próprios sinais sensíveis que a liturgia usa para simbolizar as realidades divinas invisíveis foram escolhidos por Cristo ou pela Igreja. Por isso, não é só quando se faz a leitura “do que foi escrito para nosso ensinamento” (Rm 15,4), mas também quando a Igreja reza, canta e age, que a fé dos presentes é alimentada e os espíritos se elevam a Deus, para lhe prestar o obséquio racional e receberem com mais abundância a sua graça. (SC, 33).

Ou seja, aqueles gestos simbólicos presentes nas celebrações litúrgicas são fruto de um amadurecimento espiritual e intelectual, com uma razão própria de ser, instituídos por Cristo ou pela Igreja. A execução das ações conforme indicadas nas rubricas, tratam-se não de aprisionamento, mas da forma inspirada pela ação do

Espírito Santo na Igreja para que a sua ação litúrgica seja ação *redentora eficaz* na vida dos batizados.

Prememente também é a necessidade da insistência na promoção de uma espiritualidade capaz de contemplação. A *Epístola aos Hebreus* (cf. 5,1) já nos introduz, pela revelação, à verdade de que o sacerdote é tirado do povo. No contexto histórico isso também é transparente: os candidatos são retirados da realidade de mundo na qual estão inseridos. Uma vez em suas casas de formação, permanecem ainda inseridos – de forma mais incisiva aos de caminhada diocesana – no mundo, no contexto social, na realidade urbana própria dos tempos atuais, ou seja, aquele “obstáculo sociocultural” (TABORDA, 2019, p. 81) não é uma realidade externa aos seminários e demais casas de formação. A IFLS destaca a exigência de maior esforço com os “novos problemas pedagógicos” (IFLS, 1986, p. 9), pois que ofuscam as inteligências na apreensão da verdadeira natureza da liturgia e na sua vivência interior.

Ora, diante disso, a formação da dimensão espiritual dos candidatos ao sacerdócio deve caminhar, paralelamente à formação litúrgica, no sentido de fortalecer a atenção para aquela necessidade de reserva de tempo à oração, à capacidade de desenvolver momentos de silêncio em busca de contemplação, dentro e fora dos atos litúrgicos. Neste sentido, estimula-se a oração como verdadeira prática de diálogo com Deus, que se dá de forma privilegiada no exercício da *Lectio Divina*, que se caracteriza por se permitir ser interpelado por Deus em sua palavra revelada, narrativa da história da salvação, e, em contrapartida, dar uma resposta à interpelação.⁵

⁵ Sugere-se, inclusive, que os passos próprios da *leitura orante* poderiam ser feitos mentalmente, de forma concisa, dentro da própria Liturgia das Horas. Conforme prevê a Instrução da liturgia das horas, deve haver um momento de silêncio após a leitura breve, e, não é incomum encontrar comunidades formativas que rezam com pressa, sem dedicar um tempo de ‘silêncio de qualidade’ após esta leitura, que permitisse, assim, que cada formando, realizasse mentalmente e de forma concisa aqueles passos.

Além disso, seria importante também o cultivo da literatura narrativa, principalmente em forma de poesia. Esta dinâmica literária está presente na Sagrada Escritura, bem como, na Liturgia, não só pelas leituras bíblicas, mas, porque cada ato litúrgico narra por si, em sua dimensão simbólica, a história da salvação. Taborda (2019, p. 103) dirá:

Por sua natureza de gratuidade, a poesia é a forma mais apropriada para a festa e o gesto simbólico, como sugerem os exemplos dos *aedos* na Grécia, dos salmistas em Israel, dos repentistas em nossas terras. A poesia é a forma literária adequada à festa e ao gesto simbólico, pois se dirige ao sentimento, à emoção.

O cultivo, portanto, desta atividade, tende a trabalhar a sensibilidade simbólica dos formandos, a fim de favorecer aquele aprofundamento experiencial desejado pelo Concílio em sua constituição de fundo litúrgico. Isso porque é o tipo de linguagem própria – simbólica – com a qual se comunica nas ações litúrgicas. Compreender esta linguagem parece também ser possibilidade de corretamente comunicar-se com ela. Acredita-se seja esta uma forma de preparar o formando, a fim de que, tendo mergulhado na experiência da liturgia – tanto pelo intelecto quanto pela experiência contemplativa – não manifeste uma criatividade de cunho selvagem.

7 CONCLUSÃO

Em suma, o vertiginoso aparecimento e compartilhamento de abusos litúrgicos, frutos de uma criatividade selvagem, parecem ser oriundos, nem tanto, do que se poderia chamar de um laxismo litúrgico. Antes, afigura-se mais como fruto do desconhecimento da real natureza da liturgia e daquilo que nela se realiza, com eficácia. A noção, não apenas intelectual, mas, experiencial, de que seus ritos e símbolos são repletos de significado e de força ativa na vida dos fiéis batizados precisa ser resgatada, e, de certa forma, incutida na mente e no coração dos mesmos, sejam presbíteros ou leigos. Os fiéis parecem assaltados em sua capacidade de darem-se à contemplação, em função do presente “obstáculo

sociocultural”, estando pouco dados à pausa e à concentração em atos de pouca movimentação.

Neste sentido, como possibilidade de ensejar uma mudança de panorama – ainda que a longo prazo – defende-se a promoção da *formação litúrgica* ao povo e, especialmente, aos que estão e aos que se encaminham ao sacerdócio, como bem salientou o sagrado concílio. Sustenta-se, ademais, a promoção de uma *educação para a contemplação*, principalmente, nos institutos de formação de novos presbíteros, a fim de restaurar a sensibilidade simbólica dos indivíduos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, B. **Pecado original ou graça do perdão?** Maria Paula Rodrigues (Trad.). São Paulo: Paulus, 2007.

AUGÉ, M. **Liturgia: História, Celebração, Teologia, Espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Ave Maria, 1996.

BUCCIOL, A. Fala em entrevista da Coletiva de Imprensa do dia 12 de abril de 2018, durante a 56ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) [22'15"-36'15"]. *In: AG CNBB | Coletiva de Imprensa do dia 12 de abril de 2018 – 56ª AG CNBB*. Produzido pela CNBB, Aparecida-SP, 2018. 1 vídeo (1h 04min 10s). Publicado pelo canal Portal A12. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XPYJuAxmYI&t=1750s>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CELAM. **Manual de Liturgia - a celebração do mistério Pascal**: Fundamentos teológicos e elementos constitucionais. VII. São Paulo: Paulus, 2005.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Adaptar a Liturgia**: tarefa da Igreja. Paulo Homero Gozzi (Trad.). São Paulo: Paulinas, 1984.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Instrução sobre a formação Litúrgica nos Seminários**. Vozes: Petrópolis, 1986.

DE LA PEÑA, J. I. R. **O Dom de Deus**: Antropologia teológica. Nancy Barros de C. Faria (Trad.). Petrópolis: Vozes, 1996.

PAULO VI, Papa. **Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium**: sobre a Sagrada Liturgia. 1963. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____, Papa. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**: sobre a Igreja. 1964. In: COSTA, Lourenço (org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____, Papa. **Constituição Apostólica Missale Romanum**, pela qual se promulga o Missal Romano, restaurado segundo o decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II. 1969. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_constitutions/documents/hf_pvi_apc_19690403_missaleromanum.html>. Acesso em: 21 nov 2019.

ROCCHETTA, C. **Os Sacramentos da Fé**: Ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como “maravilhas da salvação” no tempo da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1991.

TABORDA, F. **Sacramentos, Práxis e festa**: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2019.

OS ESPONSAIS DE FIÉIS CATÓLICOS ORIENTAIS EM JURISDIÇÃO E TERRITÓRIO LATINO: ZELO PASTORAL PARA COM O SACRAMENTO DO AMOR

THE SPOUSES OF EASTERN CATHOLIC FAITHFULS WITHIN LATIN JURISDICTION AND TERRITORY: PASTORAL CARE FOR THE SACRAMENT OF LOVE

Antônio Alves de Sousa*

Marina Ferreira Caixeta**

* Mestrando em Direito Canônico pelo Instituto Superior de Direito Canônico do Rio de Janeiro – Extensão Goiânia. Pós-graduado *Latu Sensu* em Direito Matrimonial Canônico pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). Licenciado em Filosofia pela Universidade Tiradentes (Unit). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Presbítero Incardinado na Diocese de Patos de Minas. Professor no Seminário Maior Dom José André Coimbra da Diocese de Patos de Minas. Juiz Auditor da Câmara de Instrução Processual da Diocese de Patos de Minas. Chanceler da Diocese de Patos de Minas. E-mail: Antonio.alves.sousa@hotmail.com.

** Mestranda em Direito Canônico pelo Instituto Superior de Direito Canônico do Rio de Janeiro – Extensão Goiânia. Pós-graduada *Latu Sensu* em Direito Penal pelas Faculdades Integradas de Jacarepaguá - FIJ. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Patos de Minas - UNIPAM. Advogada. Juíza Auditora da Câmara de Instrução Processual da Diocese de Patos de Minas. E-mail: nynacaixeta@yahoo.com.br.

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo trabalhar a normativa presente no Código de Direito Canônico - CIC (c. 1108 § 3) à luz da reforma feita pelo *Motu Proprio, De Concordia Inter Codices*, publicado em 15 de setembro de 2016, pelo Sumo Pontífice reinante Francisco. Em um primeiro momento será abordado o *Corpus Iuris Canonici*, de modo a se depreender que o conjunto de leis da Igreja não se condensa somente no CIC 1983. Posteriormente, de forma breve, serão apresentadas as Igrejas Orientais e suas tradições, para então se chegar ao eixo central deste artigo, qual seja, o estudo do matrimônio de fiéis orientais, junto a pastores em territórios latinos, colocando-se *in voga* a legislação das Igrejas Católicas de Jurisdições e Ritos Orientais (CCEO), de modo a se verificar as implicações desta norma tão específica, mormente no tocante ao aspecto jurídico que dimana de sua não observância. A metodologia utilizada neste estudo foi a pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: *De concordia inter Codices*. Corpus Iuris Canonici. CIC. CCEO. Código de Direito Canônico. Igrejas de Ritos Orientais. Matrimônio. Sui Iuris.

ABSTRACT

This present article deals with the norms of the Code of Canon Law - CIC (c. 1108 § 3) lightened by the reform made by the *Motu Proprio De Concordia Inter Codices*, published on September 15, 2016, by the reigning Supreme Pontiff Pope Francis. First, we focus on the *Corpus Iuris Canonici* to understand that the Church's set of laws is not only condensed in CIC 1983. After that, we briefly present Eastern Churches and their traditions in order to get to the main point of this article, namely the study of the marriage of Eastern faithful with pastors within Latin territories, taking into account the legislation of Catholic Churches belonging to Eastern jurisdictions and rites so as to verify the implications of such specific norm, especially when it comes to the legal aspect from its non-observance. We used bibliographic research to carry out this study.

Keywords: *De concordia inter Codices. Corpus Iuris Canonici. CIC. CCEO. Code of Canon Law. Eastern Rite Churches. Marriage. Sui Iuris.*

1 INTRODUÇÃO

Desde que assumiu a Cátedra de Pedro no dia 19 de março de 2013, Sua Santidade, o Papa Francisco, Bispo de Roma, de cuja Sede Petrina preside toda a Igreja na caridade, muito tem feito a respeito do Sacramento do Matrimônio. Oportunamente, podemos citar como exemplo as duas cartas apostólicas em forma de *Motu Proprio*¹ publicadas em 15 de agosto de 2015, *Mitis Iudex Dominus Iesus*² (para a Igreja Latina) e o *Mitis Et Misericors Iesus*³ (para as Igrejas Católicas de Ritos Orientais), nas quais apresenta uma reforma acerca do processo de Nulidade Matrimonial, dando a ele certa celeridade e, ao nosso entendimento, difundindo-o e tornando-o mais acessível.

Convém salientar que na grande mídia as reformas apresentadas causaram certo impacto e, porque não dizer, incompreensões. Entrementes, essas incompreensões canônicas e pastorais já estão de modo paulatino sendo assimiladas e solucionadas.

Não obstante, no dia 15 de setembro de 2016, pouco mais de um ano após a publicação das cartas apostólicas alhures referidas, foi dada a conhecer a Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio* “*De concordia inter Codices*”, assinada pelo Papa Francisco em 31 de maio de 2016, que determinou a alteração de alguns cânones do Código de Direito Canônico - CIC, de modo a não mais haver incompatibilidades quanto ao que está nele previsto e no Código dos Cânones das Igrejas Orientais (CCEO).

¹ De sua iniciativa própria

² O Senhor Jesus, Juiz Manso

³ Jesus, Manso e Misericordioso

Algumas das referidas alterações afetam diretamente a administração dos Sacramentos nas Dioceses de rito latino, nomeadamente do Batismo e do Matrimônio, pelo que requerem uma imediata atenção por parte dos Ordinários do lugar.

A respeito do supracitado documento pouco foi mencionado e divulgado na mídia, razão pela qual se faz conveniente alguns esclarecimentos sobre um dos temas abordados que é justamente o matrimônio de fiéis de Ritos Orientais dentro do Rito Latino. Deter-se-á, sobretudo, ao Cân. 1108, § 3 do CIC e ao Cân. 828, §§ 1 e 2 do CCEO.

2 O CORPUS IURIS CANONICI - O QUE É, E QUAIS SÃO OS COMPONENTES

Para se compreender as alterações realizadas pela Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio*, “*De concordia inter Codices*”, faz-se importante o entendimento do que seja *Corpus Iuris Canonici*.

Normalmente, comete-se o equívoco de considerar que o conjunto de leis da Igreja está concentrado somente no CIC 1983. A bem da verdade, esse conjunto de leis é mais amplo que os 1752 Cânones expressamente consignados no CIC 1983. O Código latino se trata apenas do primeiro, em uma ordem cronológica, dos documentos do *Corpus Iuris Canonici*.

Esse primeiro documento a que nos referimos, o Código de Direito Canônico de 1983, foi promulgado com o intuito de ser utilizado por todos os fiéis latinos, ou seja, “por todo o povo de Deus que está adscrito ou incorporado, como membro, dentro da Igreja Ritual Latina ou Romana (...)”. (CAVALCANTE, 2017, p. 18).

O segundo documento a ser publicado foi a Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, com a qual o Santo Padre, o Papa São João Paulo II, promoveu a reestruturação de toda a Cúria Romana:

Essa Constituição teve alguns artigos derogados pelo Papa Bento XVI e o Papa Francisco derogou outros, estando em projeto uma verdadeira derrogação, para a qual constituiu uma Comissão para a elaboração da reforma através de um Quirógrafo datado do dia 23 de setembro de 2013. (CAVALCANTE, 2017, p. 20)

Finalmente, em 18 de outubro de 1990, promulgou-se o terceiro documento, sendo que este se refere à legislação das Igrejas Católicas de Jurisdições e Ritos Orientais, isto é, as Igrejas *Sui Iuris*⁴.

Importante ponderar que as fontes do direito oriental são, em primeiro lugar, as normas contidas nos primeiros Concílios Ecumênicos e nos Sínodos locais, celebrados no Oriente, como, também, os escritos dos Santos Padres, isto é, aquela normativa canônica oriental vigente na época da união entre Oriente e Ocidente.

Depreende-se pelo exposto que os três documentos aqui referidos foram promulgados no decorrer de apenas sete anos, sendo o resultado de um longo e ardoroso trabalho:

(...) Eles são verdadeiros compêndios de leis que, juntos, formam, na realidade, o único, vigente e atualíssimo *Corpus Iuris Canonici* = Corpo de Direito Canônico da Igreja Católica que no seu ministério pro *salute animarum* é, segundo a vontade do seu Divino Fundador, constituída como: Una, Santa, Católica e Apostólica. (CAVALCANTE, 2017, p. 22).

A lei da Igreja é, ao mesmo tempo, ampla e muito específica, por isso todo bom canonista e amante da lei deve estar atento a sua evolução de modo a manter-se atualizado, visando uma melhor aplicação da legislação vigente.

2.1 O porquê da elaboração de um Código de Cânones para as Igrejas Orientais

A elaboração de um Código de Direito Canônico próprio para as Igrejas de Ritos Orientais se dá, nos próprios dizeres do Concílio Ecumênico Vaticano II, porque “a Igreja católica aprecia as

⁴ De direito próprio.

instituições, os ritos litúrgicos, as tradições eclesiásticas e a disciplina cristã das Igrejas Orientais” [...]. (OE, n. 1)

As diversas Igrejas Católicas *Sui Iuris* possuem uma nomenclatura própria, uma forma de se organizar hierarquicamente singular, além de uma tradição teológica e disciplinas que, embora pertencentes à mesma e única Igreja de Cristo, lhes dão autonomia jurídica para se gerirem e perpetuarem a missão apostólica:

A santa Igreja católica, Corpo místico de Cristo, consta de fiéis que se unem organicamente no Espírito Santo pela mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pelo mesmo regime. Juntando-se em vários grupos unidos pela Hierarquia, constituem as igrejas particulares ou os ritos. Entre elas vigora admirável comunhão, de tal forma que a variedade na Igreja, longe de prejudicar-lhe a unidade, antes a manifesta. Pois esta é a intenção da Igreja católica: que permaneçam salvas e íntegras as tradições de cada igreja particular ou rito. E ela mesma quer igualmente adaptar a sua forma de vida às várias necessidades dos tempos e lugares. (OE, n. 2).

Advirta-se que as múltiplas Igrejas Católicas Orientais se encontram intimamente ligadas ao Romano Pontífice, o que lhes garantem a catolicidade e a pertença à única Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo:

Tais igrejas particulares, tanto do Oriente como do Ocidente, embora difiram parcialmente entre si em virtude dos ritos, isto é, pela liturgia, disciplina eclesiástica e património espiritual, são, todavia, de igual modo confiadas o governo pastoral do Pontífice Romano, que por instituição divina sucede ao bem-aventurado Pedro no primado sobre a Igreja universal. Por isso, elas gozam de dignidade igual, de modo que nenhuma delas precede as outras em razão do rito; gozam dos mesmos direitos e têm as mesmas obrigações, mesmo no que diz respeito à pregação do Evangelho em todo o mundo (cfr. Mc. 16,15), sob a direção do Pontífice Romano. (OE, n. 3).

Tal pluralidade de Igrejas, à guia do Bispo de Roma, proclama claramente o mistério da catolicidade da única Igreja de Cristo, que possui como Lei Suprema a *Salus Animarum*⁵.

⁵ Salvação das Almas.

2.2 As Igrejas Orientais e suas Tradições

Para melhor entendimento, esclarecemos que atualmente existem pelo mundo vinte e três Igrejas Rituais Orientais Católicas que se juntam dentro de cinco grupos denominados Tradições Rituais ou Igrejas Mães, quais sejam: Alexandrina, Antioquena, Armênia, Caldeia e Constantinopolitana ou Bizantina.

As referidas Igrejas, segundo o CCEO⁶, dividem-se dentro de cinco status jurídicos diferentes, quais sejam: Patriarcado, Arcebispo Maior, Metropolitano, Exarcado e Eparquia.

Destarte, podem ser discriminadas da seguinte forma:

I - Tradição Litúrgica Alexandrina:

Igreja Católica Copta (patriarcado; sede no Cairo, Egito);

Igreja Católica Etíope (metropolitano; sede em Adis Abeba, Etiópia);

Igreja Católica Eritreia (metropolitano; sede em Asmara, Eritreia).

II - Tradição Litúrgica Antioquena

Igreja Católica Siríaca (patriarcado; sede em Beirute, Líbano);

Igreja Católica Siro-Malancar (arcebispo maior; sede em Trivandrum, Índia);

Igreja Maronita (patriarcado; sede em Bkerke, Líbano).

III - Tradição Litúrgica Armênia

Igreja Católica Armênia (patriarcado; sede em Beirute, Líbano).

⁶ Cânn. 55 - 176

IV - Tradição Litúrgica Caldeia

Igreja Católica Caldeia (patriarcado; sede em Bagdá, Iraque);

Igreja Católica Siro-Malabar (arcebispado maior; sede em Cochim, Índia).

V - Tradição Litúrgica Bizantina

Igreja Greco-Católica Melquita (patriarcado; sede em Damasco, Síria);

Igreja Católica Bizantina Grega (eparquia; sede em Atenas, Grécia);

Igreja Católica Bizantina Ítalo-Albanesa (eparquia; sede na Sicília, Itália);

Igreja Greco-Católica Ucraniana (arcebispado maior; sede em Kiev, Ucrânia);

Igreja Greco-Católica Bielorrussa (também chamada Católica Bizantina Bielorrussa);

Igreja Greco-Católica Russa (sede em Novosibirsk, Rússia);

Igreja Greco-Católica Búlgara (eparquia; sede em Sófia, Bulgária);

Igreja Católica Bizantina Eslovaca (metropolitanato; sede em Prešov, Eslováquia);

Igreja Greco-Católica Húngara (metropolitanato; sede em Nyíregyháza, Hungria);

Igreja Católica Bizantina da Croácia e Sérvia (eparquia; sedes em Križevci, Croácia, e Ruski Krstur, Sérvia);

Igreja Greco-Católica Romena (arcebispado maior; sede em Blaj, Romênia);

Igreja Católica Bizantina Rutena (metropolitanato; sede em Pittsburgh, Estados Unidos);

Igreja Católica Bizantina Albanesa (eparquia; sede em Fier, Albânia);

Igreja Greco-Católica Macedônica (exarcado ou exarquia; sede em Escópie, Macedônia).

Em território brasileiro as Igrejas Orientais estão assim distribuídas:

[...] uma Arquieparquia, a Ucrâniana (São João Batista em Curitiba); Três Eparquias: a Maronita, a Greco-Melquita (São Paulo) e a Ucrâniana (Imaculada Conceição em Prudentópolis), um Exarcado Apostólico: Armênio (São Paulo) e um Ordinariato para os fiéis de Ritos Orientais sem Ordinário Próprio (Belo Horizonte), que é o Ordinário na verdade, Hierarca, para os fiéis das Igrejas Rituais Orientais Católicas de Rito Russo, Sírio e Ítalo-Albanês, residentes no Brasil; [...] (CAVALCANTE, 2017, p. 188).

Muitos desses fiéis e seus legítimos pastores rituais se concentram, como pode ser constatado, nas regiões sul e sudeste do território nacional, o que, do ponto de vista pastoral, confere uma certa segurança para os pastores latinos dessas regiões, o que não significa que não devam se preocupar com a assistência religiosa desses fiéis e da correta forma de se proceder.

Os demais pastores latinos de outras regiões brasileiras devem estar atentos, porque embora se concentrem os fiéis orientais no Sul e no Sudeste, pode haver em suas regiões fiéis de rito oriental, que poderão necessitar de alguma orientação canônico-pastoral, ou mesmo que lhes sejam ministrados sacramentos.

3 O MATRIMÔNIO NAS IGREJAS ORIENTAIS *SUI IURIS* E SUAS IMPLICAÇÕES COM A IGREJA LATINA: *DE CONCORDIA INTER CODICES*

Neste capítulo, ater-se-á à proposta inicial deste artigo, que é justamente o matrimônio de fiéis orientais junto a pastores latinos. Para isso se faz necessária uma compreensão do ritual do matrimônio oriental, tendo em vista futuras implicações jurídicas. *De Concordia Inter Codices*, trata justamente disto.

Ressalta-se que não se pretende aqui apresentar algo novo na milenar tradição da Igreja, mas algo próprio no âmbito da Igreja Universal, desconhecido, porém, presente.

3.1 Sobre a forma canônica de celebração do matrimônio nas Igrejas Orientais

São quatro os elementos essenciais para a celebração de um matrimônio de rito oriental, a saber⁷:

A) Troca de consentimento: deve ser feita, segundo o Cân. 837 § 1⁸, expresso reciprocamente pelos dois nubentes, ou por procurador conforme prevê o Cân. 837 §2⁹.

Troca de consentimento que, segundo o Cân. 837 § 1¹⁰ do CCEO, deve ser expresso reciprocamente pelos nubentes que devem estar presentes em um mesmo lugar. Ressalta-se que não se pode celebrar validamente o matrimônio por procurador, salvo

⁷ Cf.: Il Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, 2001., p. 707 – 708.

⁸ Can. 837 - § 1. Ad matrimonium valide celebrandum necesse est, ut partes sint praesentes una simul et consensum matrimonialem mutuo exprimant.

⁹ Can. 837 - § 2. Matrimonium per procuratorem valide celebrari non potest, nisi iure particulari propriae Ecclesiae sui iuris aliud statuitur, quo in casu etiam de condicionibus, sub quibus tale matrimonium celebrari potest, providendum est.

¹⁰ Can. 837 - § 1. Ad matrimonium valide celebrandum necesse est, ut partes sint praesentes una simul et consensum matrimonialem mutuo exprimant.

se o direito particular da própria Igreja *sui iuris* estabelecer o contrário conforme prevê o Cân. 837 §2¹¹ do mesmo Codex.

B) Presença ativa de um ministro sagrado competente: este elemento será desenvolvido mais adiante, haja vista ser o tema deste artigo.

C) Presença passiva de duas testemunhas, conforme o Cân. 828 § 1¹² do CCEO: presença física, que tenham condições de compreender aquilo que está sendo feito.

D) Rito Sagrado, bênçãos das coroas e dos esposos: com todas as implicações litúrgicas próprias. A bênção das coroas não se faz algo essencial, mas pertence à tradição litúrgica da maioria das Igrejas *Sui Iuris* orientais.

3.2 O Ministro Sagrado Competente

Nas Igrejas Católicas Orientais *Sui Iuris*, há uma exigência que lhes é própria para a celebração do Sacramento do Matrimônio: um Ministro Sagrado competente. Assim diz o Cân. 828 §§ 1 e 2 do CCEO:

§1. Somente são válidos aqueles matrimônios que se celebram com o rito sagrado perante o Hierarca do lugar ou o pároco do lugar ou um sacerdote, a quem um ou outro tenha concedido a faculdade para abençoar o matrimônio, e perante pelo menos duas testemunhas, de acordo com as prescrições dos cânones que seguem, salvo as exceções de que se trata nos cc. 832 e 834 §2.

§2. Se entende aqui como rito sagrado a própria intervenção do sacerdote que assiste e abençoa¹³. (Tradução dos autores).

¹¹ Can. 837 - § 2. Matrimonium per procuratorem valide celebrari non potest, nisi iure particulari propriae Ecclesiae sui iuris aliud statuitur, quo in casu etiam de condicionibus, sub quibus tale matrimonium celebrari potest, providendum est.

¹² [...] et duobus saltem testibus secundum tamen praescripta canonum, qui sequuntur [...].

¹³ §1. Solamente son válidos aquellos matrimonios que se celebran con el rito sagrado ante el Jerarca del lugar o el párroco del lugar o un sacerdote, a quien uno o otro hayan otorgado la facultad de bendecir el matrimonio, y ante dos

Dessa forma, por disposição canônica, somente se celebra um matrimônio válido entre os fiéis de Igrejas Rituais Orientais Católicas, quando se está na presença de um sacerdote, seja no grau do episcopado ou do presbiterado. Tem-se, portanto, a exigência do hierarca do lugar, do pároco¹⁴ ou de um outro sacerdote por eles delegado.

Na Tradição Oriental, conforme relatado por Cavalcante (2017, p.171), citando a *Instrução* n. 82:

[...] o sacerdote, além de assistir deve abençoar o Matrimônio, como um verdadeiro ministro do Sacramento, em virtude da sua potestade de santificação sacerdotal, a fim de que os esposos sejam unidos por Deus à imagem da união nupcial indefectível de Cristo com a Igreja e sejam consagrados uma ao outro pela graça sacramental.

O CIC, por sua vez, em seu Título VII, Capítulo V - Da forma da celebração do matrimônio, traz regra importante para validade do matrimônio em seu primeiro Cânon:

Cân. 1108 — § 1. Somente são válidos os matrimônios contraídos perante o Ordinário do lugar ou o pároco, ou o sacerdote ou o diácono delegado por um deles, e ainda perante duas testemunhas, segundo as regras expressas nos cânones seguintes e salvas as exceções referidas nos cân. 144, 1112, § 1, 1116 e 1127, §§ 2-3.

Verifica-se, portanto, que no rito latino, para a celebração do matrimônio, há uma abertura para que o Diácono (primeiro grau do Sacramento da Ordem) proceda a assistência de uma celebração matrimonial. Tal abertura se trata de uma novidade do pós-concílio

testigos, al menos, de acuerdo con las prescripciones de los cánones que siguen, y quedando a salvo las excepciones de que se trata en los cc. 832 y 834 §2.

§2. Se entiende aquí como rito sagrado la propia intervención del sacerdote que asiste y bendisse.

¹⁴ Can. 829 - § 1. Hierarcha loci et parochus loci capta possessione canonica officii, dum legitime officio funguntur, intra fines sui territorii ubique valide benedicunt matrimonium, sive sponsi sunt subditi sive, dummodo alterutra saltem pars sit ascripta propriae Ecclesiae sui iuris, non subditi.

Vaticano II, pois na legislação anterior (CIC 1917)¹⁵, o diácono não tinha essa prerrogativa.

Nas Igrejas de rito latino ainda é possível observar, por força do Cânon 1112 § 1 do CIC, que ministros leigos, inclusive, podem assistir validamente a um matrimônio:

Cân. 1112 — § I. Onde faltarem sacerdotes e diáconos, o Bispo diocesano, obtido previamente o parecer favorável da Conferência episcopal e licença da Santa Sé, pode delegar leigos para assistirem a matrimônios.

Tendo um cuidado especial com todas essas especificidades, seja da Igreja Latina, seja das diversas Igrejas de Rito Oriental, para um melhor discernimento e aplicação pastoral, viu-se por bem acrescentar um terceiro parágrafo ao Cânon 1108 do CIC visando clareza e compreensão da disciplina das Igrejas Orientais, ficando assim estabelecido:

§ 3. Somente o sacerdote assiste validamente ao matrimônio entre partes orientais ou entre uma parte latina e uma oriental, tanto se for católica como se for não católica.

Nesse ponto específico surge de forma explícita no CIC a nova normativa que o *De Concordia Inter Codices* apresentou, sendo certo que para aqueles que possuem conhecimento do corpo jurídico da Igreja, tal normativa não se faz novidade, uma vez que, pela tradição canônica e o mútuo respeito jurídico, a mesma já era seguida.

À vista disso, vislumbra-se uma legítima concordância entre o CIC e o CCEO, de modo a favorecer uma melhor compreensão desta particularidade do Código Oriental que é tão desconhecida pelos latinos e tão antiga como a própria tradição viva da Igreja.

3.3 Os Cristãos Orientais e os Pastores Latinos

¹⁵ Cân. 1094 – Ea tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur coram parochio, vel loci Ordinario, vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus, secundum tamen regulas expressas in canonibus qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in can. 1098, 1099.

Por tudo até então exposto e com a coerência jurídica da Igreja, para que se celebre em território latino um matrimônio de fiéis de rito oriental de forma válida, deve ser observado¹⁶:

a) O processo de habilitação para o matrimônio dos Orientais Católicos poderá ser instruído nas dioceses de sua residência, requerendo, especialmente, a certidão de estado livre em sua paróquia de origem.

b) Para assistir e abençoar o matrimônio canônico dos Orientais Católicos, o Ordinário do lugar e o pároco latinos são, de per si, incompetentes, ainda que os contraentes sejam seus súditos. CCEO 832 § 1-2¹⁷ prevê que, caso não seja possível a presença de um sacerdote do rito próprio do fiel oriental, pode ser convidado para abençoar o matrimônio um sacerdote latino ou até mesmo um sacerdote ortodoxo.

c) Para assistir e abençoar o matrimônio canônico de um Oriental Católico e de um Latino Católico são competentes o Ordinário do lugar e o pároco latinos¹⁸.

¹⁶ Cf. Cavalcante, 2017, p. 264 – 266.

¹⁷ (CCEO) Can. 832 - § 1. Si haberi vel adiri non potest sine gravi incommodo sacerdos ad normam iuris competens, celebrare intendentes verum matrimonium illud valide ac licite coram solis testibus celebrare possunt:

1º in periculo mortis;

2º extra periculum mortis, dummodo prudenter praevideatur earum rerum condicionem esse per mensem duraturam.

§ 2. In utroque casu, si praesto est alius sacerdos, ille, si fieri potest, vocetur, ut matrimonium benedicat salva matrimonii validitate coram solis testibus; eisdem in casibus etiam sacerdos acatholicus vocari potest.

¹⁸ (CIC) Can. 1109 — Loci Ordinarius et parochus, nisi per sententiam vel per decretum fuerint excommunicati vel interdicti vel suspensi ab officio aut tales declarati, vi officii, intra fines sui territorii, valide matrimoniis assistunt *non tantum subditorum sed etiam, dummodo alterutra saltem pars sit adscripta Ecclesiae latinae, non subditorum*.

d) No matrimônio contraído com um católico latino, a mulher tem pleno direito de passar para a Igreja *Sui iuris* do marido ao contrair matrimônio ou durante o mesmo; e uma vez dissolvido o matrimônio, pode livremente voltar à sua anterior Igreja *Sui iuris*¹⁹. O marido não tem o direito de passar para a Igreja *Sui iuris* de sua esposa.

e) Para assistir e abençoar o matrimônio canônico de um Oriental Católico e um acatólico, deve se seguir a normativa sobre os matrimônios mistos do CCEO.²⁰

f) Por fim, para que os fiéis Orientais Católicos não contraiam matrimônio em forma civil ou em celebração “ortodoxa”, como

¹⁹ (CCEO) Can. 33 - Integrum est mulieri ad Ecclesiam sui iuris viri transire in matrimonio celebrando vel eo durante; matrimonio autem soluto libere potest ad pristinam Ecclesiam sui iuris redire.

²⁰ Can. 813 - Matrimonium inter duas personas baptizatas, quarum altera est catholica, altera vero acatholica, sine praevia auctoritatis competentis licentia prohibitum est. Can. 814 - Licentiam iusta de causa concedere potest Hierarcha loci; eam vero ne concedat nisi impletis condicionibus, quae sequuntur:

1° pars catholica declaret se paratam esse pericula a fide deficiendi remove atque sinceram promissionem praestet se omnia pro viribus facturam esse, ut omnes filii in Ecclesia catholica baptizentur et educantur;

2° de his promissionibus a parte catholica faciendis altera pars tempestive certior fiat ita, ut constet ipsam vere consciam esse promissionis et obligationis partis catholicae;

3° ambae partes edoceantur de finibus et proprietatibus essentialibus matrimonii a neutro sponso excludendis. Can. 815 - Iure particulari uniuscuiusque Ecclesiae sui iuris statuatur modus, quo hae declarationes et promissiones, quae semper requiruntur, faciendae sint, et modus determinetur, quo de eisdem et in foro externo constet et pars acatholica certior fiat. Can. 816 - Hierarchae loci alique pastores animarum curent, ne coniugi catholico et filiis ex matrimonio mixto natis auxilium spirituale desit ad eorum obligationes conscientiae implendas, atque coniuges adiuvent ad consortii vitae coniugalitatis et familiaris unitatem fovendam.

também para que possam celebrar seu matrimônio por causa da carência de sacerdote próprio, é muito conveniente que conheçam onde se encontram as paróquias Orientais Católicas mais próximas.

Uma vez observados os passos acima relatados, podemos dizer que haverá em território latino celebrações de matrimônio de fiéis de Rito Oriental de forma válida e, em decorrência disto, manter-se-á a coerência e o respeito mútuo entre o Ocidente e o Oriente no que se refere às suas tradições.

4 CONCLUSÃO

Muito ainda há que ser feito, estudado e aplicado para uma melhor convivência das disciplinas canônicas da Igreja Latina com as Igrejas Orientais, visto que o Oriente cristão ainda é um ilustre desconhecido do Ocidente.

A prática pastoral necessita ser aperfeiçoada para uma coexistência tranquila e harmoniosa. O Brasil é hoje o país lusofônico com maior concentração de Igrejas de Ritos Orientais, e, no entanto, não possui até o presente momento um CCEO traduzido em língua portuguesa.

O matrimônio é muito querido e amado pela Igreja. O zelo do Supremo Legislador para com este sacramento em todos os seus aspectos tem sido manifesto em seu pontificado.

Há de se ter um cuidado especial com a expressa previsão do CCEO em seu Cân. 828 §§ 1 e 2, no tocante à exigência de um sacerdote no grau do presbiterado ou do episcopado para abençoar o matrimônio de fiéis orientais, uma vez que a não observância de tal prescrição implicaria na nulidade do ato praticado.

Vê-se que a importância de tal regramento é tão imperativa que houve a inserção na legislação latina de um parágrafo específico para contemplar a normativa oriental, qual seja, o § 3 do Cân. 1108.

Desse modo, não há dúvidas de que os membros das Igrejas Rituais Orientais Católicas precisam da atenção especial dos latinos, sobretudo dos pastores.

Com *De Concordia Inter Codices*, que nos convida ao respeito mútuo, devemos a cada dia procurar conhecer melhor um ao outro, dentro da diversidade da catolicidade para assim, com os dois pulmões que a Igreja possui, respirar o Único Espírito.

REFERÊNCIAS

Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Madrid, 2015. Biblioteca de Autores Cristianos, 2. ed.

Código de Derecho Canónico (1917) y legislación complementaria. Texto latino y versión castellana, con jurisprudência y comentarios. DOMÍNGUEZ, Lorenzo Miguélez; MORÁN, Sabino Alonso; ANTA, Marcelino Cabrereros de. Madrid, 2009. Biblioteca de Autores Cristianos.

Código de Direito Canónico. Edição Anotada a cargo de Pedro Lombardia e Juan Ignacio Arrieta. Universidade de Navarra Instituto Martín de Azpilcueta. Tradução Portuguesa a cargo de José A. Marques. Braga: 1997. 2. ed.

Código de Direito Canônico. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, com notas, comentários e índice analítico do Pe. Jesús Hortal, SJ. Edição revista e ampliada com a Legislação Complementar da CNBB e com as Cartas Apostólicas em forma de Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus e De Concordia Inter Codices. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

Concílio Vaticano II (1962 – 1965). **Decreto Orientalium Ecclesiarum: Sobre as Igrejas Orientais Católicas.** Documentos do Concílio Vaticano II (1962 – 1965). Organização Geral Lourenço Costa; tradução Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 2017.

Corpus Iuris Canonici: **Il Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali**. A cura de Mons. Pio Vito Pinto. Studium Romanae Rotae. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.

CAVALCANTE, H. C. da S. **Introdução ao Estudo do Código dos Cânones das Igrejas Orientais**. São Paulo: Fons Sapientiae, 2. ed. 2017.

DE PAOLIS, V. **Normas Gerais**. Universidad San Dámaso. Madrid: 2013. Biblioteca de Autores Cristianos.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO

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 o editor no seguinte e-mail: fernandesandrenilson@yahoo.com, aos cuidados de: Nilson André Fernandes.

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