

ISSN 2596-1196



**ILLUMINARE**

**REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**

**v. 1, n. 2, jul./dez., 2018**



**ILLUMINARE**  
**REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**



### **Realização**

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

### **Diretor**

Dr. Elismar Alves dos Santos

### **Editor**

Me. José Reinaldo F. Martins Filho

### **Conselho Editorial do IFITEG**

Me. Anderson Clayton Santana	Dra. Isivone Pereira Chaves
Me. Carlos Augusto de Oliveira	Me. Jairo Silva de Lima
Dr. Claude Valentin Detienne	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Me. Denis Borges Diniz	Esp. Marcelo Gabriel Veloso
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dra. Maria Teresa L. da Fonseca
Dr. Elismar Alves dos Santos	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Fernando Inácio Peixoto	Me. Paulo César de Oliveira
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Silvio Rogério Zurawski
Me. Hérbert Vieira Barros	Me. Waldir Souza Guimarães
Ma. Isabel Ortega Peralías	Me. Wanessa Damasceno

### **Conselho Editorial Nacional**

Dra. Carla Milani Damião	Dr. José João Neves Barbosa Vicente
Dra. Carolina Teles Lemos	Dra. Nanci Moreira Branco
Dr. Clóvis Ecco	Dr. Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto
Dr. Daniel Rodrigues Ramos	Dr. Renato Moscateli
Dr. Fábio Ferreira de Almeida	Dr. Valmor da Silva
Dra. Helena Esser dos Reis	Dr. Wesley Carvalhaes

### **Conselho Editorial Internacional**

Dr. César Carbullanca (Chile)	Dr. João Cacepe (Moçambique)
Dr. Enzo Pace (Itália)	Dr. Marià Corbí (Espanha)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

---

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de  
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 1, n. 2 (jul./dez.). –  
Goiânia, Goiás, 2018. 83 p.

v. 1. n. 2 (jul./dez. – 2018)

Semestral

Disponível em: [www.ifiteg.edu.br](http://www.ifiteg.edu.br)

ISSN 2596-1195

1. Pesquisa científica. 2. Filosofia. 3. Teologia. 4. Instituto de  
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

---

## SUMÁRIO / SUMMARY

**Dar a volta por cima!** Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho ..... **5-7**

### ARTIGOS / ARTICLES

**Oposição entre *phýsis* e *nómos* na sofística do século V a.C.** / *The opposition between phýsis and nómos in the sophistic movement of the V century b.C.*

Eliana Borges Fleury Curado ..... **9-20**

**Conhecimento e vida** / *Knowledge and life*

José Ternes ..... **21-31**

**A filosofia das pequenas coisas no pensamento de Nietzsche: um encontro com a alegria** / *the philosophy of small things in Nietzsche's thought: an encounter with joy*

Marcelo Gabriel ..... **32-41**

**Breve comentário a Gl 5,13-6,10** / *Brief commentary to Gl 5,13-6,10*

Raquel Mendes Borges ..... **42-53**

### PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

**A importância da responsabilidade pessoal na transformação da realidade, em Ezequiel 18** / *The importance of personal responsibility in the transformation of reality, in Ezekiel 18*

Ronaldo César F. Gonçalves ..... **55-70**

**A ressurreição do corpo** / *The resurrection of the body*

Thiago Gomes de Azevedo ..... **71-77**

**SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES** ..... **79-82**

# DAR A VOLTA POR CIMA!

EDITORIAL

*Para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar para amadurecer, amadurecer para criar a si mesmo indefinidamente.*  
(Henri Bergson, *L'évolution créatrice*)

Vencendo os desafios impostos desde que veio à tona *ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA* chega à publicação de seu segundo volume, pelo que agradecemos a todos os envolvidos e incentivadores de diferentes ordens, professores e pesquisadores, estudantes e equipe administrativa. Ao tomar por epígrafe a expressão *dar a volta por cima*, talvez estejamos nos referindo ao duplo aspecto posto em evidência pelas áreas de Filosofia e Teologia em seu grito ecoado ao longo dos séculos. Em primeiro lugar, ao que a filosofia platônica já havia reconhecido como a “segunda navegação”, posta em curso sem o auxílio do vento, unicamente com o esforço da inteligência, em seu constante tensionar para além de si, enfrentamento operado de diferentes maneiras pelo que seguiu ao platonismo. Por outro lado, o que a Teologia afirma como meta central e máxima da vida dos cristãos: o configurar-se a Cristo como tentativa de plena realização do humano – o que, notadamente, também repercute sua parcela de esforço e, por isso, de *dar a volta por cima*.

Estas palavras retratam o nosso sentimento ao publicarmos este segundo volume de 2018 – embora tardiamente – repleto de contribuições, sejam da Filosofia ou da Teologia, para o nosso itinerário de *pensadores*, tarefa que não se alcança senão pondo-se em contato com o já pensado por outros. Em suma este volume está dividido em duas partes, com contribuições de professores e estudantes. Abre-se com o valioso artigo da professora Eliana Curado, como excerto de sua pesquisa de doutoramento, versada sobre a

contribuição da sofística para a educação. Por ora a autora se ocupa dos conceitos fundamentais do pensamento grego arcaico, quais sejam, *phýsis* e *nómos*, marcando sua oposição no âmbito do século V a.C., bem como o que representariam para a posteridade filosófica. A este belo trabalho, segue o texto *Conhecimento e vida*, de autoria do estimado professor José Ternes, emérito da Universidade Federal de Goiás, mestre de muitos de nós e, desde longa data, colaborador junto ao IFITEG. Trata-se de uma conferência pronunciada na *Semana de Filosofia e Teologia da PUC Goiás* e gentilmente cedida para fins de publicação junto à nossa Revista – e, por isso, nossa opção de publicá-lo tal e qual nos chegou, isto é, com todas as referências em notas de rodapé. Seguindo a ótica de Michael Foucault, é-nos revelada a seara do conhecimento, na passagem da era clássica para a moderna, em que se põe em evidência a noção de “vida”, antes jamais tomada como ponto de convergência específico das reflexões seja em nível da filosofia e/ou da ciência.

Os dois outros trabalhos produzidos por docentes/pesquisadores são, em primeiro lugar, o texto do professor Marcelo Gabriel, coordenador do nosso Núcleo de Pesquisa, cujo caminho põe-nos a pensar o que Nietzsche chamou de “pequenas coisas”, isto é, o detalhe da vida que, no entanto, guarda o que é fundamental. Esse caminho, ao mesmo tempo, torna-se horizonte propício para o reconhecimento da sutileza do detalhe, como forma de provocação filosófica e pleno gozo e realização do humano, este ser que se constroi desde a efemeridade. Em seguida, ultrapassando a barreira entre as áreas da Filosofia e da Teologia, e fazendo dessa o âmbito das próximas contribuições, está o texto da professora Raquel Mendes, com função iluminadora na medida em que recobre os capítulos 5 e 6 da Carta de São Paulo aos Gálatas, realçando o elemento da graça e, ao mesmo tempo, discutindo o tempo oportuno e a sua interpretação tanto em vista do *corpus* paulino, quanto da teologia magisterial da Igreja. Este trabalho é seguido de perto por dois outros, que dialogam a partir da mesma seara. Referimo-nos, aqui, à chamada de atenção oriunda da responsabilidade pessoal na transformação da realidade, proposta reflexiva de Ronaldo Gonçalves e ao sentido profundo da ressurreição do corpo, conforme demonstra a produção de Thiago Azevedo, ambos estudantes do curso de Teologia do IFITEG.

Enfim, nota-se que, embora menos paginado em comparação com o primeiro volume, o material que temos em mãos apresenta-se igualmente denso, de modo que sua contribuição permanecerá marcando o espaço de *ILLUMINARE* como veículo de difusão e promoção da reflexão nos níveis da Filosofia e da Teologia. Que jamais nos falte a coragem e o fôlego para *darmos a volta por cima*. Boa leitura a todos!

O Editor

16 de janeiro de 2019, memória de São Berardo e companheiros mártires.



# ARTIGOS

# OPOSIÇÃO ENTRE *PHÝSIS* E *NÓMOS* NA SOFÍSTICA DO SÉCULO V A.C.

THE OPPOSITION BETWEEN *PHÝSIS* AND *NÓMOS*  
IN THE SOPHISTIC MOVEMENT OF THE V CENTURY B.C.

Eliana Borges Fleury Curado<sup>1</sup>

**RESUMO:** Investiga-se, nesse artigo, a oposição estabelecida pelo movimento sofista do século V a.C. entre *phýsis*, aqui entendida como natureza humana, e *nómos*, convenção. Quer-se contrapor visões distintas da relação entre *phýsis* e *nómos*, ou seja, entre natureza e lei, entre ser e história, dentro desse movimento. Para tanto, concentrar-nos-emos no principal representante do movimento, o sofista Protágoras de Abdera, cuja opinião a respeito do tema encontra-se expressa no diálogo de Platão que leva seu nome. Por fim, examinaremos a opinião do sofista Ântiphon, cujos escritos, ainda que fragmentados, chegaram até nós.

**Palavras-chave:** *Phýsis*; *Nómos*; Sofística; Filosofia Antiga.

**ABSTRACT:** In this paper we analyze the opposition established by the so called Sophist Movement of the Fifth Century B.C. between the idea of *phýsis*, understood here as human nature, and *nómos*, convention. We compare distinctive views inside the movement on the relation between *phýsis* and *nómos*, nature and statutory law, being and history. In order to do so we focus on the opinion of the main figure of the Movement, the sophist Protagora of Abdera, whose ideas can be found in Plato's dialogue *Protagora*. Also, we exam the opinion on the

---

<sup>1</sup> Graduada e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Professora do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás. Atualmente coordena pesquisa em filosofia pela Escola de Formação de Professores e Humanidades, em parceria com o departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás – Regional de Goiás. Coordena também pesquisa em Filosofia do Direito pela mesma Escola. Vice-líder do grupo de pesquisa *Quaestionis Coetus*, vinculado ao Departamento de Filosofia da UFG-Regional de Goiás. E-mail: [curadoeliana@gmail.com](mailto:curadoeliana@gmail.com). Recebido em 30/12/2018 e aceito em 08/01/2019.

matter of the sophist Antiphon, whose writings, even fragments, survived to our present days.

**Keywords:** *Phýsis*; *Nómos*; Sofistic; Ancient Philosophy.

## INTRODUÇÃO

A Hélade cantada em versos por Homero (c. séc. IX a.C.) enunciava um ideal de excelência, *areté*,<sup>2</sup> ligado à beleza e à força do corpo, virtudes consideradas próprias de uma aristocracia guerreira: “a exigência primeira do *agathós* grego é defender sua própria *timé* [honra] e de seu grupo de modo bem sucedido contra todos” (ADKINS, 1982, p. 301). O corredor veloz exibe a excelência dos pés, πόδων ἀρετην (*Ilíada*, XX, 411 e *Odisseia*, XVIII, 251), a excelência de um cavalo é ser bom corredor; a excelência de uma sandália é calçar bem os pés; a excelência da vida é a prosperidade material.

Esse ideal sofre um primeiro abalo com Hesíodo (c. Séc. VIII a.C.). O poeta canta, em *Os trabalhos e os Dias*, virtudes de deuses e nobres, mas também do *panaristós*, o homem que “por si mesmo tudo pensa, refletindo o que então e até o fim seja o melhor” (*Os trabalhos e os dias*, v. 294 ss.). À antiga *areté* heroica, de honra militar e riqueza, Hesíodo opõe a nobreza de caráter, ligada ao trabalho e ao esforço pessoal.

Paulatinamente, a antiga noção de excelência vinculada ao corpo e à vida material passou a conviver com a noção de beleza como virtude da alma. Muito tempo depois Plotino (205-270) dirá, em suas *Enéades*, que a verdadeira beleza não é simétrica e proporcional, como a do corpo, mas refere-se a critérios mais elevados, que não se submetem a uma medida física. É, portanto, imaterial.

O mesmo processo, de longa transformação e ampliação de um conceito originalmente ligado à vida material, que passa a incluir também aquilo que a sensibilidade não é capaz de alcançar, se verifica no termo *phýsis*. O termo surgiu no período arcaico da história grega, mas a sua apropriação teórica pertence ao século VI a.C., com

<sup>2</sup> O termo deriva da raiz ἀρι e relaciona-se com os verbos *arésko*, ἀρέσκω, agradar, e *aretáo*, ἀρετάω, prosperar, ser feliz, e com o adjetivo *arestós*, ἀρεστός, agradável. A palavra *areté* liga-se etimologicamente também a *áristos*, ἀριστός, superlativo de *agathós*, ἀγαθός, bom (Cf. PETERS, 1994 e PEREIRA, s/d).

os filósofos pré-platônicos. Neles a *phýsis* se referia tanto ao mundo material quanto ao conjunto de características de uma coisa particular, ou classe de coisas, especialmente uma criatura viva ou uma pessoa (Cf. KERFELD, 2002, p. 189).

É este último sentido que nos interessa particularmente, em confronto com outro conceito, também presente no período arcaico da Hélade: *nómos*, lei. Enquanto o sentido originário de *phýsis* incorporou, especialmente no século V a.C., a noção de *natureza humana* como o conjunto de características essenciais que denotam o pertencimento de um indivíduo existente e, portanto, histórico, a uma classe específica de seres, sendo esta a-histórica e analítica, o conceito de *nómos*, lei, manteve seu sentido originário quase que inalterado no pensamento grego antigo. Refere-se ao conjunto de regras que codificam a conduta em sociedade, oriundo dos costumes e das crenças que traduzem as noções de certo e errado. Neste sentido, o legalmente certo e o moralmente legítimo se identificam (Cf. GUTHRIE, 1995, p. 58)<sup>3</sup>.

## NATUREZA E LEI

11

A justaposição entre o conceito de *phýsis* como natureza humana e o conceito de *nómos*, lei, resulta, no que nos interessa aqui, em uma controvérsia que se verifica particularmente no momento sofista do século V a.C. A origem da controvérsia está na percepção de que, se os *nómoi* dependem de um agente e de uma decisão, a *phýsis* representa a *lex naturalis*, a ordem natural, imutável e que independe de decisão humana. A natureza não pode ser desobedecida sem consequências graves; a lei frequentemente é desobedecida, e nem sempre há consequência. O legalmente certo e o moralmente legítimo não são, portanto, sinônimos.

Essa clivagem gera algumas consequências teóricas. A primeira é a percepção de que as leis não correspondem necessariamente ao natural: nem sempre o que a lei proíbe e obriga corresponde ao que a

---

<sup>3</sup> O *nómos* representou, ainda, primeiramente como convicção do homem comum e, posteriormente, dos filósofos, a ideia de uma lei divina não-escrita. É o que diz Heráclito, no fragmento DK 114: “(Os) que falam com inteligência é necessário que fortaleçam com o comum de todos, tal como com a lei a cidade, e muito mais fortemente; pois alimentam-se de todas as leis humanas de uma só, a divina...” (Cf. SOUZA, 1973).

natureza proíbe e obriga. A segunda é a relativização e dessacralização das leis e dos costumes. A terceira é a hierarquização dessas duas instâncias: o que é mais verdadeiro, o comando da natureza ou o comando do *nómos*?

A essa última pergunta seguem-se outras: do ponto de vista religioso, os deuses existem por *phýsis* ou por *nómos*? Do ponto de vista político, a *pólis* existe por *phýsis* ou por *nómos*? Do ponto de vista da justiça, entendida como igualdade, a escravidão existe por *phýsis* ou por *nómos*? (Cf. GUTHRIE, 1995, p. 59).

Por último, a própria noção de humanidade, ou natureza humana, exige a clivagem: o que define o humano, a *phýsis*, natureza imutável e essencial, ou o *nómos*, produto do meio?

Essas perguntas e o esforço em respondê-las estão presentes na sofística, embora a referência a um *movimento sofista* tenha em vista apenas uma prática comum entre seus representantes: o ensino, sobretudo de natureza teórica, sob pagamento. Em tudo o mais os sofistas diferem entre si. Não será, portanto, surpresa que, a respeito da controvérsia *phýsis* e *nómos*, tenha havido defensores tanto do *nómos* quanto da *phýsis*. Entre os primeiros encontram-se Protágoras de Abdera (c.495-c.411 a.C.), Crítias (c.460-c.403 a.C.) e Pródicos de Céos (c.475-c.400 a.C.).

Os defensores da *phýsis* são mais numerosos: Ântiphon, de quem sabemos bem pouco, Hípias de Élis (c. 460-c.400 a.C.), Trasímaco de Calcedônia (c.459-c.400 a.C.) e Cálicles e Pólux, estes últimos discípulos de Górgias de Leontini e personagens do diálogo platônico que leva o nome de seu mestre.

Quanto a Górgias de Leontini, alvo de uma controvérsia acadêmica sobre se teria sido ou não sofista, é certo que negava a existência da *phýsis*, mundo natural, e da *phýsis*, natureza humana em si mesma. Certamente essa convicção torna a controvérsia *phýsis* e *nómos* inessencial, embora seja possível, em um estudo mais aprofundado do pensamento de Górgias, inferir consequências necessárias no que diz respeito a essa controvérsia. Não o farei por ora, contudo.

À parte o pensamento de Górgias de Leontini, cujas características peculiares exigiriam maior cuidado, interessa-nos aqui demarcar os dois pontos de vista assinalados anteriormente, no entendimento comum à sofística de que a relação entre *phýsis* e

*nómos* é essencialmente antitética: a prevalência do *nómos* sobre a *phýsis* e o natural como a única autoridade normativa legítima.

### **PRIMAZIA DO NÓMOS SOBRE A PHÝSIS**

Tratemos primeiramente da defesa do *nómos* em Protágoras. No diálogo de Platão que leva seu nome (320 d ss), o sofista de Abdera conta-nos que, após criar todos os seres mortais, Zeus encarregou dois titãs de distribuir poderes a cada um dos seres vivos, a fim de se protegerem. Um deles se encarregou da tarefa: a uns deu força, a outros velocidade, a outros garras, mas se esqueceu dos humanos. Para ajudá-los, seu irmão roubou o fogo dos deuses e o entregou aos homens. Com o fogo, símbolo da razão, o gênero humano ganhou discernimento e astúcia. A razão impõe a cada indivíduo que procurasse a companhia de seus iguais, para se fortalecer.

Há no relato de Protágoras uma teoria do progresso da humanidade, familiar aos gregos. Nós a encontramos no mito das cinco raças de Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*, 106ss). No século V a.C., uma tese semelhante é defendida por Aristófanes no *Banquete* de Platão (189c) e pelo sofista Crítias, no *Sísifo* (v. DK II, 25).

Guardadas as diferenças entre as suas várias versões, essa teoria, de origem mitológica, preserva a ideia de que a humanidade passou, ao longo de sua história, de uma condição pior a uma condição melhor. O primeiro exemplo disso, na narrativa de Protágoras, é a afirmação da condição humana primitiva como animalidade. O segundo exemplo diz respeito propriamente à relação entre *phýsis* e *nómos*: selvagens por natureza, somos incapazes de viver em harmonia. Quando nos associamos, a injustiça impera. Sem aptidão natural para a associação, somos mais uma vez impelidos para a vida solitária. Ao mesmo tempo, o imperativo da sobrevivência individual e coletiva nos obriga à associação. "Procuravam, pois, reunir-se e salvar-se fundando cidades" (PLATÃO, *Protágoras*, 322c). Estabelecida a vida em comum, novamente a *phýsis*, força natural, impõe o conflito. "Quando então se reuniam, ofendiam-se... e assim de novo se dispersavam e se destruíam" (*Id.*, *ibid.*, 322c). O que torna possível escapar a esse ciclo é uma virtude não natural, a *areté politiké*, virtude política, expressa no *nómos*. A virtude política, diferentemente das demais *tékhnai*, habilidades adquiridas que

envolvem o esforço, a disciplina e a persistência, é repartida na mesma medida para todos os homens.

Zeus então, temendo que o nosso gênero perecesse por completo, manda Hermes trazer aos homens vergonha e justiça para que nas cidades houvesse harmonia e vínculo conciliadores de amizade. Hermes então pergunta a Zeus de que modo doaria justiça e vergonha a homens. — “Como as artes estão repartidas, é assim também que devo repartir? Assim estão repartidas: um só que tenha a arte médica, basta para muitos leigos, e assim os demais artesãos. Também justiça e vergonha é assim que devo pôr entre os homens ou repartir com todos?” — “Com todos”, replicou Zeus, “e que todos tenham sua parte, pois não haveria cidades se poucos partilhassem delas como acontece com as demais artes” (PLATÃO, *Protágoras*, 322c).

A cidade não precisa que todos os seus cidadãos tenham dons naturais para a música, ou para a construção de pontes, ou para a medicina, mas é vital que todos possuam, em igual medida, a *politiké areté*. Dessa virtude depende a sobrevivência da *pólis* e, por extensão, do próprio homem. Ao obter o fogo dos deuses, os homens receberam a *tékhne* necessária à sobrevivência individual, mas a virtude fundamental é a *politiké areté*, que todos possuem potencialmente, por pertencerem à espécie humana, mas que só tem efetividade quando desenvolvida pelo aprendizado e pela prática.

São requisitos para o domínio da virtude cívica a vergonha, *aidós*, e *díke*, senso de justiça. A vergonha exerce um efeito coercitivo sobre os homens porque as regras do jogo público exigem a mediatização do olhar de outrem (Cf. CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 68). Contudo, ainda que tenha força coercitiva, o *aidós* não é capaz, por si só, de garantir a boa convivência entre os homens. Por isso é necessário o senso de justiça. Juntos, *aidós* e *diké* impedem que os indivíduos ajam de modo a prejudicar os demais. Nem o *nómos* nem as virtudes políticas são *phýsis*, mas controle sobre a *phýsis*, porque não se quer retornar a um estado de natureza instável e selvagem.

Cumpra, pois, obedecer aos *nómoi*, que não representam medida universal de certo e errado, mas do vantajoso. “Protágoras compara a lei ao ensino elementar da escrita, em que a criança deve aprender a não escrever fora da linha” (JAEGER, 1995, p. 336). Aprender a respeitar a lei e ser capaz de se envergonhar

antecipadamente com a possível prática de um ato injusto é ter aptidão para a vida em sociedade. O *nómos* é, pois, a medida de correção do comportamento pelo controle sobre a *hýbris*. Exatamente por isso é condição de possibilidade da vida em comunidade.

## PRIMAZIA DA *PHÝSIS* SOBRE O *NÓMOS*

Particularmente relevantes para o entendimento da controvérsia entre *phýsis* e *nómos* são os papiros encontrados no início do século XX, de autoria do sofista Ântíphon<sup>4</sup>, cujo nome significa “aquele que fala contra”<sup>5</sup>.

A interpretação dos fragmentos de Ântíphon de que dispomos, reunidos sob o título *Alétheia*, Sobre a verdade, nos impõe uma dificuldade, até o presente momento insuperável: era prática comum no século V a.C. a apresentação de argumentos em defesa de uma tese, para então e só então refutá-los. Essa prática está presente nos diálogos de Platão, nos *Dissoi Logoi*, de autoria desconhecida, e no *Anônimo lâmblico*<sup>6</sup>, para citar alguns exemplos. Os fragmentos de Ântíphon, provavelmente obedecem ao mesmo estilo. Assim, não sabemos ao certo se as opiniões apresentadas representam o pensamento do sofista ou se Ântíphon está apenas elencando teses que pretende, mais à frente, refutar.<sup>7</sup> Observa Guthrie: “Que impressões teríamos de Platão se a *República* se resumisse a uns poucos fragmentos do discurso de Gláucôn, por exemplo, de 359c, ‘é natural a todo homem buscar a ambição egoísta como um bem’, sem

<sup>4</sup> O retrato que dele nos apresenta Xenofonte em seus *Memoráveis* (VI, 2) não é lisonjeiro: interessado apenas no que ganha com suas aulas, Ântíphon teria se referido aos filósofos como professores de miséria, ao que Sócrates teria objetado, em VI 13, associando a prática sofística de cobrar por suas lições com a prostituição.

<sup>5</sup> Há uma controvérsia acadêmica sobre a identidade deste sofista, associando-o ao orado Ântíphon de Ramno, oligarca, que teria sido condenado à morte por supostamente conspirar contra a democracia. A referência clássica é o *Lives of the Sophists*, de Flávio Filóstrato, sofista grego que viveu entre os séculos II e III de nossa era.

<sup>6</sup> Trabalho de um autor desconhecido, provavelmente do século V a.C., encontrado no *Protecticus* de lâmblico (245-345 d.C.), filósofo neoplatônico assírio.

<sup>7</sup> Kerfeld, em uma sessão relativamente longa de seu *Movimento Sofista*, p. 196 ss., sustenta a tese de que Ântíphon apresenta argumentos comuns em sua época. Untersteiner (*The Sophists*, p. 235) segue a mesma trilha, ao identificar o sofista Górgias de Leontini como o principal alvo de Ântíphon. Julgo que as teses apresentadas no *Alétheia* se aproximam daquelas defendidas por Cálicles no diálogo platônico intitulado *Górgias*, debate que não é possível desenvolver aqui.



a explicação de que agia como advogado do diabo?" (1995, p. 103). De qualquer modo, assim diz o sofista:

A maior parte daquilo que é justo em conformidade com o *nómos* é contrário à *phýsis*. Com efeito, está legislado (isto é, estabelecido pelo *nómos*) aos olhos o que devem ver e o que não; aos ouvidos, o que devem ouvir e o que não; à língua, o que deve dizer e o que não; às mãos, o que devem fazer e o que não; aos pés, para onde devem encaminhar-se e para onde não... O proveitoso estabelecido como tal pelas leis é prisão da *phýsis*, enquanto o estabelecido pela *phýsis* é livre (DK fr. A 3, 67-69, cf. trad. de MONDOLFO, s/d, p. 155).

Há, aqui, uma clara contraposição entre o que é próprio da natureza e o que é ditado pelas leis. Estas, fruto de convenção, são frequentemente hostis ao que é natural. O natural é a verdade do ser, imutável e a mesma para todos, enquanto as leis obrigam os indivíduos a uma conduta que em tudo contraria essa verdade. "O viver e o morrer são próprios da natureza, mas as leis nos dizem quando podemos viver e quando devemos morrer" (DK fr. A I, 1-33). Um argumento semelhante a esse, mas mais centrado na inutilidade e ilicitude da lei, está presente na *Defesa de Palamedes* de Górgias de Leontini: "O processo e a defesa não são meios [lícitos] de julgar em relação à morte, porque a Natureza, com um voto que não é claro, decidiu a favor da morte contra todo e qualquer mortal no exato dia em que nasceu" (DK IIa1). O público, domínio do *nómos* e da opinião, opõe-se ao privado, onde só a natureza legisla (Cf. CASSIN, 1995, p. 141).

É precisamente a noção de justiça implícita na obediência à lei que o sofista submete à crítica, revelando suas contradições:

Respeitamos e veneramos os que são de pais nobres, e não respeitamos nem veneramos os que não são de nobre casta. Nisto nos tratamos uns aos outros como bárbaros (como povos distintos), posto que por *phýsis* somos todos de igual maneira em tudo, bárbaros e gregos... nem bárbaro nem grego algum se diferencia de nós; respiramos, com efeito, todos pela boca e pelo nariz (DK fr. B, 44).

Se por natureza somos iguais, o que não se submete à interferência humana, as leis representam não a verdade, mas a

opinião. A *phýsis* é o necessário; o *nómos* é o contingente. “Com efeito, o que pertence às leis é imposto, ainda que aquilo que pertença à *phýsis* seja necessário; e o que se conforma às leis não nasceu dela mesma, enquanto o que nasce da *phýsis* não é conforme (as leis)” (DK fr. B, 44). Obrigando-nos a agir contra a natureza, o *nómos* torna nossa vida pior, porque falha não somente em aplicar a justiça, mas também em prevenir a injustiça.

Se para os que aceitam essas coisas tivesse lugar alguma proteção à margem das leis, e para os que não as aceitam, mas que vão contra elas algum dano, não seria sem proveito a obediência às leis; porém se mostra que aos que aceitam tais coisas a justiça que emana da lei não os protege suficientemente; em primeiro lugar, deixa padecer ao que padece e atuar (ofender) o que atua (ofende); e até o momento nunca tem impedido que o que padece padeça, nem que o que atua atue (DK fr. B, 92).

A ineficácia do *nómos* em atender a um ideal de justiça, protegendo tanto a vítima quanto o agressor, gera um equilíbrio precário: a violação às leis somente receberá punição se o crime for descoberto. “O que transgredir as leis, se permanece oculto aos que estão de acordo (com elas), escapa à humilhação e ao castigo; e se não permanece oculto, não” (DK fr. B, 44). O natural, por outro lado, não se pode transgredir impunemente. “Está claro, pois, que a administração das leis e da justiça... são contrários à justiça” (DK fr. B, 44).

Mais à frente, Ântiphon adota como critério de verdade não a natureza humana presente em cada indivíduo da espécie, mas um valor moral absoluto, intrínseco a essa mesma natureza:

Por outro lado, se se força o que é co-natural à *phýsis* [o *nómos*], ainda que permaneça oculto a todos os homens, de modo algum é menor o mal, nem em nada é maior se todos o vêem; porque neste caso não há pecado segundo a aparência, senão segundo a verdade (DK fr. B, 44).

Ainda que as leis não representem a justiça, agir contrariamente ao *nómos* é o mesmo que atuar em desfavor da verdade, porque nem tudo o que é próprio da *phýsis* é vantajoso para o indivíduo. O morrer, por exemplo, é próprio da *phýsis*, mas não é vantagem para o

indivíduo morrer. “O viver é coisa da *phýsis*, e também o morrer, e o viver, o tem como proveitoso, o morrer como o não proveitoso” (DK fr. B, 46).

Se a *phýsis* nem sempre corresponde ao bem individual, outro critério se impõe como verdade do ser: a autopreservação. Certo e errado se identificam, pois, com o vantajoso e o desvantajoso, com o benéfico e o nocivo. Assim, a autopreservação, única lei natural, exige a obediência ao *nómos*. Refrear-se é aconselhável, a fim de evitar a dor da retribuição: “em nenhum modo – ao menos segundo a noção correta – o que produz dor é mais vantajoso para a *phýsis*” (DK fr. B, 44). Por essa razão, “Justiça” [*dikaiosýne*], identificada com a *phýsis*, “é não transgredir as leis da cidade” (DK fr. A I, 1).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora o presente ensaio tenha como objeto de análise o pensamento tanto de Protágoras de Abdera quanto de Ântiphon tais como os conhecemos, a divergência essencial entre esses dois representantes do movimento sofista já nos permite perceber que não há, no movimento, uma unidade de pensamento.

O modo como a relação entre *phýsis* e *nómos* é compreendida por cada sofista resulta necessariamente em concepções antropológicas, morais, políticas e pedagógicas essencialmente distintas, o que impede que se perceba o movimento como uma totalidade coesa.

Não obstante as divergências de pensamento, podemos perceber, especificamente em relação aos sofistas que orientaram essa investigação, um ponto em comum entre a percepção de Protágoras da *phýsis* como essencialmente selvagem e, de Ântiphon, como a verdade do ser: o *nómos* deve ser obedecido porque assim dita o bom senso. É lei natural que os homens procurem viver e não morrer, que procurem o que promove a vida ou o conforto e fujam do que causa a morte ou a dor. Ainda que as leis sejam ou possam ser injustas, convém obedecê-las.

Assim, o legítimo e o legal, o ser e a história, a natureza e a lei, possuem uma medida comum que, se não os reconcilia, ao menos

torna possível, para Protágoras, a vida em sociedade e, para Ântiphon, a melhor vida possível para o indivíduo.

## REFERÊNCIAS

- ADKINS, Arthur W. H. **Values, goals and emotions in the Iliad**. *Classical Philosophy*, v. 77, no. 4 (Oct. 1982), p. 242-326.
- CADERNOS DE TRADUÇÃO DA USP, vol. 4: **Górgias** (*Tratado do não-ente/Elogio de Helena*). Tradução e apresentação de Maria Cecília de Miranda N. Coelho, p. 11-19. São Paulo: Editora da USP, 1999.
- CASSIN, Barbara. **O Efeito Sofístico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.
- CASSIN, Barbara. **Ensaio Sofísticos**. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- GAGARIN, Michael/WOODRUFF, Paul. (ed.) **Early Greek political thought from Homer to the sophists**. Cambridge University Press, 1995.
- GILLESPIE, Charles M. **The truth of Protagoras**. *Mind, New Series*, vol. 19, 1910, p. 470-492.
- GOMPERZ, Theodore. **Greek Thinkers**. Trad. de Laurie Magnus. London: John Murray, 1949, v. I, p. 416-418.
- GUTHRIE, William K. C. **Os sofistas**. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 290-294.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HESÍODO. **Teogonia**. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad. de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- HESÍODO. **Odisseia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**. Trad. de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KERFELD, George B. **O movimento sofista**. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste, s/d.
- PLATÃO. **O Banquete**. Trad. de Jorge Plaekat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PLATÃO. **Protágoras**. Trad. de Eleazar M. Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.
- PLATÃO. **Hípias Maior**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1979.
- PLATÃO. **Hípias Menor**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1979.

- PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: AI, s/d.
- PETERS, Francis Edwards. **Termos filosóficos gregos**. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1974.
- PHILOSTRATUS, Flavius. **Lives of the sophists**. Trad. Wilmer C. Wright. London: Oxford Classical Texts, 1921.
- PLOTINO, **Tratado das Enéades**. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.
- SOUZA, José C. (org.) **Os pré-socráticos**. Col. Os pensadores, v.1. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SPRAGUE, Rosemund K. **The Older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker**, edited by Diels-Kranz. With a new Edition of *Antiphon* and of *Euthydemus*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2001.
- UNTERSTEINER, Mario. **The Sophists**. Trad. de Kathleen Freeman. Oxford: Blackwell, 1954.
- XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates**. Trad. Lázaro Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

# CONHECIMENTO E VIDA

KNOWLEDGE AND LIFE

José Ternes<sup>8</sup>

**RESUMO:** Este texto expõe, em breves traços, as condições epistêmicas assinaladas por Foucault, especialmente, que deram espaço para o nascimento, no começo do século XIX, da biologia, bem como de outros saberes da vida.

**Palavras-chave:** História dos saberes; Modernidade; Vida.

**ABSTRACT:** This text exposes, in brief traces, the epistemic conditions pointed out by Foucault, especially, that gave space for the birth, in the early nineteenth century, of biology, as well as other knowledge of life.

**Keywords:** History of knowledge; Modernity; Life.

21

O objeto deste breve texto não é a vida, *vivida*, ou suportada, pelos homens em seu dia a dia. Nem a dos homens ilustres, caso haja algum. Nem a dos homens *infames*, objeto da curiosidade de Foucault, num certo momento de sua biografia. Nada a ver, também, com a *Lebenswelt* husserliana, em sua facticidade, ou com a *Endlichkeit*, a finitude incontornável do *Dasein*, como bem mostra Heidegger. Por instantes, evitemos a palavra *Homem*. Evitemos a palavra *Ser*. E se *antropologia* e *ontologia* teimam em nos assediar, seu estatuto não é outro que o da ausência, da falta, como mostra o instigante título do livro de Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Minha companhia privilegiada, aqui, obviamente, é Foucault. O que, de imediato, impõe uma radical redução

---

<sup>8</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Graduado em Letras Vernáculas e em Filosofia. Professor colaborador do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, e de Educação, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: [joseTERNES@hotmail.com](mailto:joseTERNES@hotmail.com). Recebido em 25/10/2018 e aceito em 10/11/2018.

metodológica: *escutar a história*, sempre. História estranha, pois dispensa o historiador *tout court*, aquele, por todos aqui conhecido, o *historiador profissional*. A *história* que aqui se discute não remete a condições externas, a confortáveis causalidades econômico-sociais. Não é, como diria G. Bachelard, uma *história civil*. E também não é uma história filosófica no sentido que esta expressão assume para epistemólogos como Canguilhem, Koyré, e Bachelard, por exemplo. Mas podemos dizer que se trata de uma história epistêmica. Interrogasse a existência do saber (ou de saberes) numa cultura dada, num determinado tempo. Esta *história*, evidentemente, supõe a hipótese de que o pensamento tem uma história e que tal história pode ser escrita. Meu interesse, aqui, é o aparecimento, na modernidade (século XIX em diante), de um objeto singular, a Vida. Seja, o aparecimento de um saber que, efetivamente, *cria* o objeto *Vida* (a Biologia) e o campo extraordinário de discursividade então aberto desde os começos do século XIX, e longe de encontrar seu esgotamento neste primeiro quarto do século XXI. Opero com os conceitos de Foucault, o que não me proíbe, porém, de recorrer a outras fontes. Trabalho, particularmente, com o texto *Les mots et les choses*, mas outras obras do filósofo, e de seus contemporâneos, comparecem nesta aventura.

O leitor de Foucault sabe que são indispensáveis, para que se compreenda a modernidade, informações mínimas acerca da Idade Clássica( século XVII e XVIII ). A história que ele nos conta é, certamente, uma história do presente, mas que se esclarece, sempre, confrontada com o passado recente, a sua diferença. Seria cansativo deter-me na exposição detalhada do conhecimento dos vivos no século XVII e XVIII. Limito-me a alguns traços que me parecem fundamentais.

O que seria isto que denominamos pensamento clássico? Trata-se, em poucas palavras, da revolução intelectual inaugurada por Galileu, continuada por Descartes e por Newton. O que fizeram esses homens de tão novo? Em que se pode reconhecer neles um valor realmente revolucionário? Com efeito, eles substituíram um modo de pensar por outro. Substituíram o universo físico de Aristóteles, eminentemente qualitativo, pelo universo geométrico, infinito, quantitativo, matemático. Trata-se do universo cartesiano, reduzido a substâncias simples. Tal universo fora possível porque feito, essencialmente, representação. Uma época da *imagem do mundo*, se

expressa Heidegger numa bela conferência de 1938<sup>9</sup>. Aqui não nos relacionamos com coisas deste mundo. Os seres têm a sua existência reduzida a linhas fundamentais, quer geométricas, quer taxonômicas. É o mundo dos “objetos filtrados: linhas, superfícies, formas, relevos”<sup>10</sup>. É o mundo da “estrutura visível”<sup>11</sup>. É nesse universo, que privilegia o olhar, que encontra sua possibilidade uma maneira inédita de se conhecer os vivos: a *História Natural*.

O que se pede ao naturalista? Algo bastante simples: que se ocupe apenas do visível. “O cego do século XVIII, observa Diderot, pode perfeitamente ser geômetra, não será naturalista”<sup>12</sup>. A expressão “contentar-se com ver”<sup>13</sup> não tem nada de ingênuo. Não se trata do olhar curioso do senso comum. Este vê apenas o espetáculo, o mostruário vivo. Agora, trata-se de ver outra coisa: não mais o mostruário, mas o *jardim* das espécies. Trata-se de ver apenas o que *deve ser visto*. E o que há para ver, na Idade Clássica, é a estrutura do ser vivo. É ela que constitui o objeto da História Natural. E tal objeto, diz Foucault, “é dado por superfícies e linhas, não por funcionamentos ou invisíveis tecidos”<sup>14</sup>. Descrever *superfícies e linhas*, na verdade, significa estabelecer identidades e diferenças no universo do vivo. Significa ordená-las em classes. Não é por acaso que Foucault dá ao quinto capítulo de *Les mots et les choses* este título sugestivo: *Classificar*. E a classificação se realiza, predominantemente, quando se trata dos vivos, como *taxonomia*<sup>15</sup>.

Mas, é preciso ressaltar, a ordenação dos seres em classes não era, nem a única, nem, parece-me, a mais prestigiada das formas de conhecimento. Ao longo dos dois séculos da *Idade da Representação*, a referência sempre fora Galileu, antes que Buffon ou Linée. Foucault conhecia bem essa história. E, mais, mesmo reconhecendo as

<sup>9</sup> HEIDEGGER, M. “La época de la imagen del mundo”. In *Sendas Perdidas*, Buenos Aires: 1960, p. 68-99.

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 141.

<sup>11</sup> “La structure visible” é um dos capítulos mais importantes do interessante livro de F. Jacob, *La logique du vivant*. Paris: Gallimard, 1970.

<sup>12</sup> DIDEROT, D. *Lettre sur les aveugles*, apud FOUCAULT, M. op. cit., p. 145.

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. op. cit., p. 146.

<sup>14</sup> Idem, p. 149.

<sup>15</sup> Esse modo de conhecer, em que se privilegia o *ver*, justifica o primado da botânica sobre os outros saberes que se ocupam com os seres vivos. Por que não a zoologia ou a fisiologia? É que aqui temos objetos menos *dóceis* às normas taxonômicas. Cf. FOUCAULT, M. op. cit., p. 150 e JACOB, F. op. cit., p. 41-42.



profundas diferenças entre os saberes de uma mesma época, defendeu a hipótese de ordens epistemológicas gerais, espaços de pensamento homogêneos, *solo* adequado a tudo o que “se presta ao saber”. De obra para obra, denominações diferentes para essas grandes configurações horizontais e cronologicamente sucessivas: em *Histoire de la folie*, “sensibilidade social”; em *Naissance de la clinique*, “espaços de pensamento”; em *Les mots et les choses*, “epistemes”. E, no entanto, como lemos no Prefácio desta última obra, “anterior às palavras, às percepções e aos gestos (...); mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais verdadeira que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exhaustiva, ou um fundamento filosófico (...); em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser.”<sup>16</sup> Essa experiência nua é incontornável. Ninguém é clássico, ou moderno, ou renascentista por que quer, ou por má fé, ou impelido por não se sabe que ideologia. Os movimentos de superfície facilmente iludem os historiadores. Iludem, muitas vezes, os próprios atores. É esse enraizamento em profundidade que permite, ao arqueólogo, reconhecer um rosto comum em acontecimentos, à primeira vista, díspares. O que aproxima, por exemplo, as três grandes empiricidades clássicas, analisadas por Foucault, a História Natural, as Análises das Riquezas e a Gramática Geral? Como reunir objetos tão estranhos entre si, os vivos, as riquezas, as palavras, para lhes desenhar, ou reconhecer, um estatuto epistemológico comum? E poderíamos, com o filósofo, aumentar esse conjunto, uma infinidade de Signos clássicos: Cervantes, e seu *Dom Quixote*; Velásques, e seu admirável quadro *Las Meninas*; Boissier de Sauvages, e sua *Nosologie* das espécies; Harvey, e seu *De moto cordis*. O mais impressionante, observa Foucault, é que, entre esses Signos há continuidades. Povoam um espaço comum. São, todos, clássicos. E a História Natural, tema principal de nossa discussão, compartilha esse espaço, segundo Heidegger, essencialmente, espaço da *imagem*.

Essa *episteme*, segunda a cronologia de *Les mots et les choses*, durou bastante. Durante dois séculos, formas muito singulares de saber proliferaram na Europa. E a História Natural encontrou aí, ao lado da

---

<sup>16</sup> FOUCAULT, 1966, 12-13.

Gramática Geral, da Análise das Riquezas, da Clínica das espécies nosológicas, o seu espaço próprio. Mais do que isso, não cabe, aí, a hipótese de uma espécie de prefiguração de saberes de nosso tempo, como a biologia, a economia política, a filologia. Somente quando as disposições fundamentais do saber clássico se alteraram, outros discursos, radicalmente diferentes, se constituíram no lugar daqueles. E a partir desse momento, os discursos que se ocupam com a natureza viva mudaram de estatuto. Mais do que isso: mudaram de natureza.

Seria difícil resumir num conceito, ou numa frase, a extensão do movimento epistemológico ocorrido no que concerne ao conhecimento dos vivos, no interior da extraordinária transformação da cultura ocidental na virada do século XVIII para o século XIX. Embora se possa, a partir desse momento, descrever uma história epistemológica singular do conhecimento da vida, não se pode desconhecer que suas condições de possibilidade se encontram num acontecimento mais decisivo: o *esgotamento do Cogito*, definição feliz de Georges Canguilhem, em seu artigo de 1967, publicado no nº 242 da revista *Critique*, em defesa, justamente, de *Les mots et les choses*, (Gallimard, 1966). A natureza essencialmente cartesiana da Idade Clássica, ou, para muitos, da primeira modernidade, parece, hoje, relativamente consensual entre os historiadores do pensamento. Os desacordos se acentuam no que concerne ao fim dessa época. Vale dizer, à morte de uma filosofia, que não se reduz a um sujeito, Descartes, mas a uma maneira geral, comum, de pensar. Uma *Síntese*, segundo Alexandre Koyré, construída, com muito esforço, às custas da derrocada da *síntese aristotélica*, após, ou junto com, a revolução galileana. E o filósofo/historiador professa uma tese interessante: as revoluções epistemológicas somente se efetivam se acompanhadas de novas ontologias, ou metafísicas. Apesar de todo o aparato formal, a síntese aristotélico-tomista teria sido uma resposta à sensibilidade. E Koyré brinca: a única Física verdadeiramente *física* fora a de Aristóteles. Com ela, no entanto, não se poderia ultrapassar o limiar do *mundo fechado* grego e medieval. A grande ruptura galileana, antes que uma guinada da vida contemplativa para a vida ativa, ou da teoria para a experiência, configura, acima de tudo, um recomeço de pensamento, a partir de novas bases. E estas nos são bastante conhecidas: universalidade, totalidade, determinismo absoluto, unidade, imutabilidade, etc. Acima de tudo, no entanto, o pressuposto

de uma realidade única prévia: a Natureza. Mas, é preciso atentar para a distinção do naturalista da época, D'Aubenton, coautor com Diderot, do Artigo da *Encyclopédie*, "Cabinet d'Histoire Naturelle". Estas poucas linhas bastam para definir a necessária distinção: "Para formar um *cabinet d'Histoire naturelle* não é suficiente reunir sem escolher, e amontoar sem ordem e sem gosto, todos os objetos da História natural que a gente encontra; é necessário saber distinguir o que merece ser guardado do que é necessário rejeitar e dar a cada coisa uma disposição conveniente. A ordem de um *cabinet* não pode ser aquela da natureza; a natureza apresenta sempre uma sublime desordem."<sup>17</sup> *Desordem* que, diz Foucault, "não se presta ao saber". O Objeto de todo saber clássico é a Natureza (em maiúsculo) rigidamente ordenada. É a Natureza representada, antes que vivida. Estamos, como já observado, na Idade da Representação. E esta, também já assinalamos, somente nos fornece um universo cifrado. Ordem e medida, suas características essenciais.

No final do século XVIII assistiremos à contestação, cada vez mais acentuada, daquele universo. Uma a uma, ou em sua totalidade, aqueles valores epistemológicos vão cedendo lugar a outros. Mas, principalmente, o próprio espaço onde eram possíveis, a Representação, deixa de ser o lugar do pensamento. No caso do conhecimento dos vivos, uma série de conceitos substituem o que antes parecia "natural": organização, função, meio, vida, etc. Penso, mesmo, que tal movimento não se reduz a um só conceito. Inscreve-se, antes, numa disposição epistemológica mais ampla. O que ocorre é a substituição do primado do olhar, da *estrutura visível*, pela investigação do invisível, da organização interna dos seres. "Na Segunda metade do século XVIII e na passagem para o século seguinte, observa F. Jacob, pouco a pouco se transforma a própria natureza do conhecimento empírico. A análise e a comparação tendem a se exercer não mais somente sobre elementos que compõem os objetos, mas sobre as relações internas que se estabelecem entre estes elementos. Progressivamente, é no interior dos corpos que reside a possibilidade de sua existência"<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> DIDEROT, D. "Cabinet d'Histoire Naturelle". In DIDEROT, D. *Choix d'articles de l'Encyclopédie*. Antologie préparée et préfacée par Marie Leca-Tsiomis. Paris: Ed. Du CTHS, 2001, p. 254 (Tradução do autor).

<sup>18</sup> JACOB, F. op. cit., p. 87.

Há, sem dúvida, muitas controvérsias acerca do *lugar* decisivo para a constituição de um saber da vida. Os epistemólogos admitem, de modo geral, uma situação bastante difusa. Os conceitos científicos não se estabelecem de uma hora para outra. E seria difícil assinalar, com precisão, o que leva à prevalência de um determinado conceito. Os autores aqui utilizados descartam duas hipóteses muito frequentes na historiografia escolar: a do determinismo socioeconômico e a das *influências*. A primeira reduz o nascimento das ciências a condições externas ao pensamento. Este apareceria apenas como reflexo. A segunda configuraria uma interpretação ingênua da própria história do pensamento, colocando novidade onde, efetivamente, ainda se estaria numa situação de continuidade. Lamarck fora, segundo Canguilhem<sup>19</sup>, o caso mais contundente de uma história da Biologia equivocada. Os historiadores costumam situá-lo na origem das ciências da vida, principalmente do evolucionismo, devido a seu *transformismo*. Lamarck seria um *precursor* de Darwin. Em *Les mots et les choses*, Foucault expõe com detalhes essa situação. Mostra como Lamarck ainda pensa como um clássico, um naturalista. Seu discurso, aparentemente novo, segue, ainda, as regras da História Natural. Paradoxalmente, é em Cuvier que iríamos encontrar algo de radicalmente novo. Veja-se esta passagem:

27

E assim como Ricardo libertou o trabalho de seu papel de medida para fazê-lo entrar, aquém de toda troca, nas formas da produção, assim Cuvier libertou de sua função taxinômica a subordinação dos caracteres para fazê-la entrar, aquém de toda classificação eventual, nos diversos planos de organização dos seres vivos<sup>20</sup>.

Gostaria de insistir numa coisa: a eleição de Cuvier como figura inaugural da modernidade do conhecimento dos vivos não significa o achado de um *pai*. Foucault vê nele, antes, uma testemunha, entre outras, de mudança de pensamento. E é fundamental ater-se a isto: em que o pensamento mudou na virada para o século XIX? – Agora, o saber dos vivos se dá a partir do interior do corpo. Transgride-se a exigência clássica de uma ciência classificatória única da natureza. Já

---

<sup>19</sup> CANGUILHEM, G. *Études d'histoire et des philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1975, p. 100-101.

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 275.

não se pode mais falar de um plano único da natureza que acolhe a todos os seres. Como muito bem observamos em Robert Lenoble, no seu livro *História da Ideia de Natureza*<sup>21</sup>, a partir de meados do século XVIII, já não se tem uma única ideia de natureza. Esta passagem de Foucault sintetiza tudo:

Assim desaparece o projeto de uma *taxinomia* geral; assim desaparece a possibilidade de desenrolar uma grande ordem natural, que iria sem descontinuidade do mais simples e do mais inerte ao mais vivo e ao mais complexo; assim desaparece a procura da ordem como solo e fundamento de uma ciência geral da natureza. Assim desaparece a *natureza* – entendendo-se que, ao longo de toda a idade clássica, ela não existiu primeiramente como *tema*, como *ideia*, como fonte indefinida do saber, mas como espaço homogêneo das identidades e das diferenças ordenáveis<sup>22</sup>.

É este deslocamento de uma natureza, para Foucault, essencialmente mecânica, cartesiana, em que não se poderia fazer outra coisa que descrever o visível, para as estruturas internas dos seres vivos, onde, quando muito, podemos falar de *naturezas*, é aí, mergulhando em profundidade, na obscuridade dos corpos, que se abre o espaço para um objeto inédito: a *vida*.

Há *história natural* quando o Mesmo e o Outro pertencem a um mesmo espaço; alguma coisa como a *biologia* torna-se possível quando essa unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade mais profunda e como que mais séria do que ela<sup>23</sup>.

Para aquém de todos os vitalismos, dos ecologismos, dessas filosofias pouco filosóficas da vida, dessas *transcendências* sempre perigosas que a palavra suscita, é importante não olvidar uma questão decisiva, aquela que diz respeito ao próprio acontecimento epistemológico que permitiu que a vida se tornasse objeto de saber, que ela se alojasse, no interior da *episteme* moderna, ao lado de outros objetos empíricos inéditos, como o trabalho e a palavra. Qual o

---

<sup>21</sup> LENOBLE, R. *História da Idéia de Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. op. cit., p. 280-81.

<sup>23</sup> Idem, 277.

significado deste acolhimento? – Não se trata, certamente, de um progresso nas técnicas de pesquisa. Não estamos diante de uma razão mais evoluída. Nem de uma curiosidade mais aguçada. Nem, em primeiro lugar, de forças sociais vigilantes. Estamos diante de uma nova forma de saber. Um saber cuja natureza é outra que a da História Natural. Com ele já não mais nos ocupamos, em primeira instância, com o ordenamento das espécies. Nossa tarefa é outra: o corpo. Qual o alcance deste acontecimento, repito? – A espécie, pelo menos momentaneamente (e teoricamente), vem protegida contra o tempo e a destruição. Não é por acaso que os clássicos precisam, a todo custo, defender a imutabilidade das espécies. E isto nada tem a ver com proibições religiosas, ou algo desse gênero. E o corpo vivo? – Este oscila entre a permanência e a mudança. Entre a vida e a morte. O ser e o não-ser. Vamos, novamente, ao texto de Foucault:

Do outro lado de todas as coisas que estão aquém mesmo daquelas que podem ser, suportando-as para fazê-las aparecer, e destruindo-as incessantemente pela violência da morte, a vida se torna uma força fundamental e que se opõe ao ser como o movimento à imobilidade, o tempo ao espaço, o querer secreto à manifestação visível. A vida é a raiz de toda existência, e o não-vivo, a natureza inerte, nada mais são que a vida decaída; o ser puro e simples é o não-ser da vida. Pois esta, e é por isso que ela tem um valor radical no pensamento do século XIX, é ao mesmo tempo núcleo do ser e do não-ser: só há ser porque há vida e, nesse movimento fundamental que os vota à morte, os seres dispersos e estáveis por instantes formam-se, detêm-se, imobilizam-na e, num sentido, a matam, mas são por sua vez destruídos por essa força inesgotável<sup>24</sup>.

Poder-se-ia dizer que a Biologia se constitui numa nova forma de olhar e que é este que *cria*, de alguma maneira, o interior para os vivos. Foucault assinala duas faces desse espaço que se abre com o fim da História Natural e, claro, o nascimento da *vida*.

A partir de Cuvier, o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxinômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade – pois é aquele, interior, das coerências anatômicas e

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. op. cit. p. 291.

das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para deles fazer seu corpo próprio<sup>25</sup>.

Ao contrário, porém, do que ocorria na idade clássica, esses dois espaços já não encontram sua possibilidade no ser, mas, diz Foucault, “nas condições de vida”<sup>26</sup>. Parece-me que é justamente aí, nessa inversão epistemológica que vai do ser às “condições de vida” que, para os vivos, se decreta o fim do universo infinito e se anuncia o modo finito de ser. Luta pela vida, luta contra a morte. Podemos dizer que a Biologia inventa um novo ser. Não, porém, o da tradição metafísica. Ela abre um campo fértil para uma espécie de “ontologia selvagem”<sup>27</sup>, onde o ser vivo é, também ele, um “ser-para-a-morte”. Submetida ao tempo, investida de historicidade, sua verdade somente se estabelece na morte: “A noite viva se dissipa na claridade da morte”<sup>28</sup>.

Esta relação imperiosa com o tempo, com a história mesma do vivo, com o que somente se dá entre o nascimento e a destruição, esta relação com a finitude não é, certamente, privilégio da Biologia. É o pensamento moderno, de ponta a ponta, que, pela primeira vez na história ocidental, confere ao condicionado estatuto de cientificidade. Mas a Biologia, bem como suas vizinhas imediatas, a medicina principalmente, assume, numa expressão feliz de G. Lebrun, a finitude “sem pudores”<sup>29</sup>, a filosofia teria sempre permanecido a meio-caminho. Penso, com Lebrun, que a modernidade ainda espera dos filósofos a radicalidade própria, “sem pudores”, que essa analítica sugere.

## REFERÊNCIAS:

CANGUILHEM, G. **La connaissance de la vie**. Paris: Vrin, 1980.

CANGUILHEM, G. **Études d'histoire et de philosophie des sciences**. Paris: Vrin, 1975.

---

<sup>25</sup> Idem, p. 287.

<sup>26</sup> Id. Ibid.

<sup>27</sup> Idem, p. 291. Referência a Merleau-Ponty.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris, P.U.F.: 1972, p. 149.

<sup>29</sup> LEBRUN, G. “Transgredir a finitude”, in RIBEIRO, R. J. ( org. ). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 9.

CANGUILHEM, G. **Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do "Cogito"?** Tradução de Fábio Ferreira de Almeida. Apresentação de José Ternes. Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

FOUCAULT, M. **Histoire de la folie à l'âge classique.** Paris: Gallimard, 1972.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses.** Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. **Naissance de la clinique.** Paris: PUF, 1972.

HEIDEGGER, M. **Kant et le problème de la métaphysique.** Paris: Gallimard, 1953.

FOUCAULT, M. **Sendas perdidas.** Buenos Aires: Losada, 1960.

JACOB, F. **La logique du vivant.** Paris: Gallimard, 1970.

LEBRUN, G. "Transgredir a finitude", in RIBEIRO, R. J. (org.). **Recordar Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

LENOBLE, R. **História da idéia de natureza.** Lisboa: Edições 70, 1990.



# A FILOSOFIA DAS PEQUENAS COISAS NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE: UM ENCONTRO COM A ALEGRIA

THE PHILOSOPHY OF SMALL THINGS IN  
NIETZSCHE'S THOUGHT:  
AN ENCOUNTER WITH JOY

Marcelo Gabriel<sup>30</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo, pelo intermédio do pensamento nietzschiano, explorar o que se compreende por filosofia das pequenas coisas e demonstrar como essa filosofia permite o acontecimento da alegria a partir do cotidiano. De acordo com Nietzsche, é no do cotidiano, na vida banal, no comum, que se encontra o solo para tal proposta filosófica e, essencialmente, para a configuração desta filosofia.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Cotidiano; Filosofia das pequenas coisas; Alegria.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to explore, Nietzsche's thought, what is understood by the philosophy of small things and to demonstrate how this philosophy allows the occurrence of joy from everyday life. According to Nietzsche, it is in everyday life, in ordinary life, that the soil is found for such a philosophical proposal and, essentially, for the configuration of this philosophy.

**Keywords:** Nietzsche; Daily; Philosophy of small things; Joy.

## INTRODUÇÃO

De modo mais comum, em nosso cotidiano; o dia-a-dia; o corriqueiro; o banal o que significa pequenas coisas? Elementos como ouvir, comer, caminhar, nutrir, beber, dançar, o ócio, enfim, tais

---

<sup>30</sup> Graduado e Especialista em Filosofia. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás e no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: [marcelogabrielbr@hotmail.com](mailto:marcelogabrielbr@hotmail.com). Recebido em 11/01/2019 e aprovado em 15/01/2019.

“gestos”, que explorados em nosso falar, agir, refletir não poderiam ser objetos de investigação filosófica? O que geralmente dentro do arcabouço filosófico dar-se importância, enquanto objeto de especulação?

Deus, amor, eternidade, liberdade, razão (só para citar alguns dentre outros vários pertencentes ao corpo da tradição), são continuamente explorados no *locus* do pensamento investigativo filosófico. Num mundo cada vez mais líquido<sup>31</sup>, as relações se esvaem na confirmação avassaladora da tecnologia. “Amizades” à base de likes nas redes sociais travestidas em interesses particulares ou em individualismos coletivos ganham cada vez mais espaço no mundo contemporâneo. Ao que parece, é cada vez mais comum a não percepção das pequenas coisas, como por exemplo um aperto de mão um pouco mais demorado ou atitudes como ‘pode falar que estou lhe ouvindo’. A reflexão acerca da filosofia das pequenas coisas traz uma atenção para nossa relação mais próxima com o ordinário, o cotidiano, o mais próximo, o comum.

De acordo com Nietzsche (1844-1900), estar atento às pequenas coisas, pensar nelas e com elas, nos convidam para vida. Lançando um olhar filosófico – ou prática filosófica – para o que está próximo, reverberando para além da abstração do pensamento é fazer uma filosofia orgânica daquilo e com aquilo que está próximo. Está à mão. Trata-se de nos pertencermos ao que está próximo em que o corpo tem uma ação definitiva no processo. Vejamos como ele expõe em seu aforismo 366 da obra *a Gaia Ciência*:

Não pertencemos àqueles que só entre livros e impelidos por eles chegam a ter pensamentos – o nosso costume é pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, de preferência por montes solitários ou junto ao mar, lá onde até os próprios caminhos ficam pensativos (*Gaia Ciência*, § 366, p. 294).

Uma filosofia que acontece na vida, praticamente de maneira fisiológica em que corpo, movimento e pensamento se imiscuem, é interesse pelas coisas do cotidiano, da vida banal, do acontecimento ordinário. Uma filosofia em que a vida faça parte diretamente do seu jogo. De sua trama. O experimento como força motriz da própria verdade. Um viver filosoficamente daquilo que fazemos de mais

---

<sup>31</sup> Conceito utilizado pelo sociólogo Zygmunt Bauman.

comum. Das coisas. Das pequenas coisas, como por exemplo, as reações fisiológicas do corpo:

[...] é necessário fazer uma grande reflexão. Poder-se-á perguntar-me qual o verdadeiro motivo que levou a contar todas essas coisas insignificantes e que geralmente são julgadas indiferentes; com isso se poderia dizer que me prejudico a mim mesmo, tanto mais se sou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas coisas insignificantes – alimentação, lugar, clima, divertimento, toda a casuística do egoísmo - são incrivelmente mais importantes de tudo o que até agora tem sido considerado importante. Aqui é que se deve começar a trocar de método. Tudo o que até agora a humanidade considerou sério, não são nem sequer realidades são simples fantasmas da imaginação ou, para me exprimir com mais rigor, são mentiras derivadas de maus instintos de naturezas doentias, prejudiciais ao sentido mais profundo. (*Ecce Homo* “Por que sou tão sábio, § 2).

Como dito anteriormente, o lugar, o solo da filosofia das pequenas coisas é, como o cotidiano. Vejamos como podemos compreender o que é este lugar.

34

### **COTIDIANO: SOLO DA EXPERIÊNCIA VIVIDA**

“O lugar da vida simples, da vida banal, da vida qualquer” (TIBURI, 2015.p.186). Não seria o ordinário, o cotidiano o solo de manifestações das mais variadas reflexões e práticas filosóficas em que o outro esteja envolvido? De acordo com Nietzsche, sim, pois, trata-se de um lugar incomum. Assim, o cotidiano é o nome desse lugar partilhado por todos em que fazemos toda a experiência cômica e trágica da vida simplesmente vivida uns com os outros.

De modo geral, o cotidiano é averiguado e tratado como elemento de não importância intelectual investigativa. Sua proximidade na perspectiva do descaso ao que se denomina como ‘senso comum’ é comumente conhecida. Vejamos logo a seguir numa citação de Tiburi (2015) a importância dada a esta percepção:

O cotidiano parece à primeira vista o lugar do banal, do coloquial, do vulgar, do simples ordinário. E ele é tudo isso, por isso mesmo chamamos ao pensamento típico desse campo de “senso comum” com o quem fala de um rebaixamento. Este rebaixamento é puro preconceito. Poucas vezes o cotidiano foi

matéria da investigação séria. Ali vive o ser humano em seu estado banal, anti-heroico, indistinguível. Ali somos todos, para usar dois exemplos de Michel de Certeau, um analista riquíssimo que se deu conta da invenção do cotidiano como “O homem sem qualidades” de Robert Musil. Somos nós mesmos e “ninguém”, qualquer um, nenhum... É Michel de Certeau, ao construir uma filosofia-história do cotidiano, da linguagem de Wittgenstein, quem resumirá o problema da separação da cientificidade como conjunto de práticas que acabou por constituir “o todo como seu resto”. Nesse sentido, aquele que se ocupa com o cotidiano se ocupa com o que para as ciências são restos – são, como podemos dizer, conteúdos rejeitados. Para Certeau trata-se de pensar a cultura como resto incabível na ciência tradicional. Em nosso caso, não seria devolver a filosofia à vida que não cabe na filosofia? (TIBURI, 2015, p. 194).

O cotidiano é o lugar da experiência do banal, mas também o lugar da experiência daquilo que nos põe em uma relação de tangibilidade com a vida. Do acontecimento. É nele que experimentamos nossa existência nas formas físicas, psíquicas, biológicas, fisiológicas mesmo quando não percebemos o quanto ‘aprisionado’ estamos ao repetir hábitos cada vez mais irrefletidos.

Nessa relação entre cotidiano e pequenas coisas, destacamos o caminhar, por exemplo, como um dos elementos mais comuns, ordinários e intimamente ligado ao nosso cotidiano. Aristóteles, filósofo grego do século IV a.C, em seus ensinamentos com seus discípulos, já dispusera dessa prática. Epicuro, filósofo helenista do século II, a.C, no jardim de sua escola, também tinha no hábito do caminhar, a prática da sua filosofia dos prazeres refletidos e como parte da composição da sua ética. Gros (2010), afirma que o caminhar, é prática simples e, por sua vez, do cotidiano. Caminhar, além de ser uma prática filosófica (das pequenas coisas), pode ser relacionado como uma espécie de liberdade destacando que:

Para quem nunca passou por uma experiência, a simples descrição do estado do caminhante logo parece um absurdo, uma aberração, uma servidão assumida por opção. Porque espontaneamente, o cidadão interpreta como privação aquilo que ao caminhante se revela como uma liberação: não estar mais preso na teia dos intercâmbios, não mais se limitar a ser um nó da redistribuição de informações, imagens, produtos; notar que tudo isso tem por realidade e importância tão somente as que eu lhe atribuir. Meu mundo não apenas não desaba por não

estar conectado, mas além disso essas conexões de repente se mostram como entrelaçamentos pesados, sufocantes, apertados demais. A liberdade, então, é um bocado de pão, um gole de água fresca, uma paisagem aberta.

... só a caminhada consegue nos livrar das ilusões do indispensável. Enquanto tal ela permanece o reino das poderosas necessidades (GROS, 2010, p. 12).

Caminhar é comum. É cotidiano. O deslocamento quando escolhemos se relaciona com a liberdade. Uma relação filosófica com o próprio hábito que faz parte da vida comum. Da vida diária. Por mais que, de acordo com a citação apontada, a caminhada se caracterize como uma espécie de liberdade suspensiva<sup>32</sup>, e se configurando como elemento do cotidiano, Gros ilustra também como esta prática pode corresponder ao sentido de rompimento:

Mas pode-se também tomar a decisão de romper. É necessário provocar partidas, transgressões, alimentar, finalmente a loucura e o sonho. A decisão de caminhar (ir para longe, em algum outro lugar, a fim de tentar algo novo) significa dessa vez o chamado do mundo selvagem. Descobre-se na caminhada a força imensa das noites estreladas, das energias elementares, e nossos apetites seguem o mesmo molde: ficam enormes, e nosso corpo plenamente saciado.

Já não se trata se se livrar do artifício para experimentar alegrias singelas, mas sim de encontrar uma liberdade que seja o limite de si e do humano. (Gros, 2010, p. 12).

Nesta filosofia das pequenas coisas, tendo aqui o caminhar como exemplo expressivo que compõe o cotidiano, nada mais profícuo e necessário do que trazermos um dos principais admiradores e praticante desta filosofia, que por sua vez, tal prática, fazia parte de suas elaborações filosóficas. A saber, Friedrich Nietzsche.

## **NIETZSCHE (O CAMINHANTE) PRATICANTE DA FILOSOFIA DAS PEQUENAS COISAS**

Nietzsche era um caminhante resistente e atento. Em várias obras resalta sua relação fisiológica com os lugares por onde

---

<sup>32</sup> Termo utilizado pelo autor para ilustrar a liberdade como uma forma de “desconexão” provisória da existência.

caminha. A caminhada ao ar livre é o cerne de seu pensamento e produção filosófica. Caminhar é o acompanhar de sua escrita, era um resultado de sensações, sentimentos e reflexões:

[...] não se preste nenhuma fé a pensamentos que não nasceram ao ar livre e por uma ação natural, na qual os músculos não tivessem gozado de alegria (*Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, § 8).

Nietzsche, ao tratar das pequenas coisas, afirma trata-se de uma relação direta consigo mesmo. Ou ainda, de como se tornar aquilo que se é. Questão essa que intitula um dos livros: *Ecce homo* (eis o homem), cujo subtítulo é, sugestivamente, “como tornar-se o que se é”, autobiografia (“Por que sou tão inteligente”, § 9) “não há perigo maior do que dar-se conta de si mesmo”.

Nesta obra autobiográfica, o filósofo alemão explicita as mais variadas formas e exemplos do que denomina filosofia das pequenas coisas bem como sua justificativa para tal ocupação filosófica, como por exemplo, quando ressalta a importância da Benevolência:

Entre as coisas pequenas, mas bastante frequentes, e por isso muito eficazes, às quais a ciência deve atentar mais do que às coisas grandes e raras, deve-se incluir também a benevolência; refiro-me às expressões de ânimo amigável nas relações, ao sorriso dos olhos, aos apertos de mão, à satisfação que habitualmente envolve quase toda ação humana. [...] sobretudo no círculo mais estreito, no interior da família, a vida só verdeja e floresce mediante essa benevolência. A boa índole, a amabilidade, a cortesia do coração são permanentes emanações do impulso altruísta. A soma dessas doses mínimas é no entanto formidável, sua força total é das mais potentes. – de modo semelhante, no mundo se acha muito mais felicidade do que veem os olhos turvos: isto é, se calcularmos direito e não esquecemos todos os momentos de satisfação de que todo dia humano, mesmo na vida mais atormentada, é rico. (*Humano, demasiado humano*, cap. II, p. 53).

Defensor de uma filosofia orgânica, Nietzsche nos provoca a pensar sobre vários exemplos acerca desta filosofia das pequenas coisas e, de modo geral, por que não atribuímos maior seriedade enquanto objeto e prática filosófica aos seus aspectos. A exemplo disso quando ratifica sobre a importância da Nutrição, indaga que:

Existe uma filosofia da nutrição? (A querela interminável a favor ou contra o vegetarianismo seria suficiente para provar que inexistente ainda!) (*A Gaia ciência*, Livro I, § 7).

Não será uma constatação que nos deveria causar horror ver que somente há cerca de vinte anos passaram a ser examinadas com rigor, com seriedade, com senso de justiça, todas as questões *mais relevantes* em termos de alimentação, de roupa, de comida, de *saúde*, de reprodução? (*Fragmentos finais*, 25 (1), p. 42).

Ou ainda, quando ao destacar da escolha do clima ideal para se viver sugerindo que:

Pense-se um pouco nos lugares onde houve ou existem homens de espírito, onde o espírito, a perspicácia e a malícia faziam parte da felicidade, onde o gênio nascia quase por necessidade; todos têm um semblante caracteristicamente seco (*Ecce Homo*, Por que sou tão inteligente, § 2).

A busca incessante de mais vigor, mais energia, é elemento visceral que compõe o *locus* do pensamento nietzschiano. Trata-se de um ocupar com a vida. Esta deve ser afirmada e intensificada. A necessidade de preservação ou autopreservação para que não nos descuidamos é objeto também do universo da filosofia das pequenas coisas. Dessa feita, o filósofo adverte que:

Por pequeno que seja [o dispêndio de energia] sempre se torna uma regra, um hábito, produzindo um depauperamento extraordinário e sobretudo supérfluo. Os nossos grandes dispêndios são apenas a soma repetida dos pequenos desgastes [...] não tenhamos ilusões; é uma força dissipada com objetivos negativos. Perdurando em nós [...], podemos ficar tão fracos a ponto de sermos incapazes de defender o nosso instinto em qualquer circunstância (*Ecce Homo*, "Por que sou tão inteligente", § 8).

Das várias justificativas para o acontecimento da filosofia das pequenas coisas no pensamento nietzschiano, destacamos um. Ou seja, a alegria.

## A ALEGRIA: UM DOS PRINCIPAIS MOTIVOS PARA O ACONTECIMENTO DA FILOSOFIA DAS PEQUENAS COISAS

Por que a prática da filosofia das pequenas coisas? Por que nos ocuparmos com estas atitudes corriqueiras, comuns e que de certa forma, não são privilegiadas como ocupação filosófica. Nietzsche destaca que alegria quando encontrada na filosofia das pequenas coisas, há mais vida, mais vigor. De acordo com Oliveira (2009), a alegria para Nietzsche é uma força desprovida de qualquer fundamento metafísico, uma vez que não traduz nenhuma energia racional e sequer explicita algum diagnóstico sobre a realidade.

E que ela:

...se apresenta como euforia e se deixa apreender no contentamento com o habitual, como uma jovialidade que ganha expressão pelo riso indispensável à vida, e não como radicalmente independente das condições existenciais (por exemplo: uma alegria com o vazio, a elevação ao nada ou a algo que está distante – ou que torne distante). É pela alegria que a vida se torna, portanto, matéria do conhecimento porque só por ela se conclui que a vida é digna de ser aprendida e ensinada. (OLIVEIRA, 2009, p. 178).

O filósofo sustenta a concepção da alegria como uma espécie de critério ético fundamental que valida a vida humana. Considera-a como a partir de uma perspectiva puramente imanente. “A alegria não vem de outro lugar de cima, ou do além. Está inscrita no cerne da vida” (LENOIR, 2017, p. 32). Nesse sentido, a alegria está intrinsecamente ligada às pequenas coisas. Na filosofia das pequenas coisas, a alegria mostra seu sentido essencialmente na vida. O princípio da alegria é tudo que aumenta nossa força vital. É:

[...] a afirmação da vida contra a morte, da saúde contra a doença, da criação contra a inércia. É cultivada em um trabalho sobre si mesmo [...] Uma espécie de autoterapia e acompanhada de introspecção, para afirmar tudo o que nos leva à vida, todo e qualquer desejo que nos faça desabrochar e crescer (LENOIR, 2017, p. 34).



Numa questão, se indagarmos qual é uma das principais justificas para a realização da filosofia das pequenas coisas? Resposta: encontro, potentemente, com a alegria. Um aviso do filósofo:

Que não me esqueça para, terminar, de dizer o essencial: retorna-se renascido de semelhantes abismos, de semelhantes doenças graves, mesmo da doença de suspeita grave, retorna-se como se tivesse trocado de pele, mais irritadiço, mais maldoso, sensível para todas as coisas boas, com o espírito mais alegre com uma segunda inocência, mais perigosa, na alegria; retorna-se mais criança e, ao mesmo tempo, cem vezes mais refinado do que nunca se havia sido antes. (*A Gaia Ciência*, p. 21 § 4).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal deste texto à luz da filosofia nietzschiana foi em promover a reflexão - juntos -, o que este filósofo alemão nos coloca acerca da filosofia das pequenas coisas. De maneira proposital, deixemos aqui em aberto, a partir dos elementos colocados pelo autor como o cotidiano, o caminhar, o dançar, o nutrir, enfim, as várias facetas desta filosofia, para que, cada um, vislumbre a si mesmo.

Um dos grandes ensinamentos de Nietzsche, a partir da proposta da sua filosofia das pequenas coisas é que, uma vez imersos no cotidiano, na repetição de uma série de pequenas ações, gestos e experiências no nosso dia a dia correndo o risco de, com o passar do tempo, se tornarem banalizadas e até mesmo desprezadas por nós, é essencial que nos atentemos para a reflexão ou a possibilidade de uma filosofia destas – pequenas – coisas.

As pequenas coisas são o que temos de mais concreto, e isso inclui situações e experimentos que, de modo geral, são comumente desvalorizados. Nietzsche nos mostra que valorizar pequenas coisas, como a nutrição, a escolha de um clima ideal onde queremos viver, o caminhar ao ar livre, a benevolência, por exemplo, nos permite atingir a plenitude de nossa força, em suma, nossa alegria. E sabes por quê?

Porque,

Gosto, como os animais das florestas e dos mares,  
De me perder durante um bom tempo,

Acocorar-me, sonhando, em desertos encantadores,  
De chamar a mim mesmo, por fim, de longe,  
E de seduzir a mim mesmo.  
(*A Gaia Ciência*, O solitário, p. 30 § 34).

## REFERÊNCIAS

- LENOIR, Frédéric. **O poder da alegria**: tradução Alberto Almeida. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.
- GROS, Frédéric. **Caminhar, uma filosofia**. São Paulo: É Realizações: 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora – Reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Mário D. Ferreira Santos. São Paulo: Edigraf/Sagitário, 1947.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: Como Alguém se Torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia ciência**. Lisboa: Relógio D'Água, 1998a.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos finais**. Seleção, tradução e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002a.
- OLIVEIRA, Roberto Jelson. **Nietzsche e doutrina de coisas mais próximas**. Unisinos, 2009. (Pontifícia Universidade do Paraná).
- TIBURI, Márcia. **Filosofia prática**: ética, vida cotidiana, vida virtual. Rio de Janeiro: Record, 2014.

# BREVE COMENTÁRIO A GL 5,13-6,10

BRIEF COMMENTARY TO GL 5,13-6,10

Raquel Mendes Borges<sup>33</sup>

**RESUMO:** O presente artigo pretende desenvolver uma leitura da perícope localizada do capítulo 5, versículo 13 ao capítulo 6, versículo 10 da Carta de Paulo aos Gálatas, valendo-se de uma leitura pelo viés da teologia espiritual. Será realçado o papel do Espírito Santo no itinerário de santidade do homem, em cujos auspícios deve estar a plena configuração a Cristo, correspondente ao tempo de graça – *kairós* – que se revela também no âmbito da vivência comunitária.

**Palavras-chave:** Deus; Kairós; Homem; Graça; Espírito Santo.

**ABSTRACT:** This article intends to develop a reading of the localized pericope from chapter 5, verse 13 to chapter 6, verse 10 of the Letter of Paul to the Galatians, using a reading from the bias of spiritual theology. The role of the Holy Spirit will be emphasized in the itinerary of holiness of man, whose auspices should be in full conformity with Christ, corresponding to the time of grace - *kairós* - which also reveals itself in the context of community life.

**Keywords:** God; Kairós; Men; Grace; Holy Spirit.

## INTRODUÇÃO

O *kairós* é como o germe da visão beatífica e do amor sobrenatural de Deus. Visão e amor que não cessarão jamais, e que se inicia no hoje, na hora da graça. O momento do *kairós* é significativo e vital para a vida eterna por que quem não avança na hora da graça, regride. Todos têm o dever de avançar. Guiada pelo Espírito, a humanidade reconhece o momento oportuno da graça e agarra-o na força do Espírito. Viver o *kairós* é antecipar uma vida de intimidade

<sup>33</sup> Doutoranda e mestra em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Especialista em Teologia Bíblica e Filosofia Medieval. É professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. E-mail: [irmaraqueles@hotmail.com](mailto:irmaraqueles@hotmail.com). Recebido em 11/01/2019 e aprovado em 15/01/2019.

com Deus, onde não existe mais a separação do sagrado e do profano, mas no agora se vive o co-agir com Deus. Este viver em Deus faz o homem crescer em caridade e bondade não se cansando de praticar o bem e vivendo-se em plena vida dos que foram libertos em Cristo. Kairós é o tempo que gera vida, constrói e edifica, não mais o tempo de desespero, onde o homem é engolido pelo *chronos*.

Quem oferece o tempo é Deus, em Cristo é *chronos*, é redimido em kairós. No Espírito o cristão decifra o momento em que está vivendo, o sentido da hora presente que o solicita, em toda a existência, a proclamar: Vem, Senhor Jesus, vem! Vem, Espírito Santo, vem! Falamos da vigilância e obediência, da disponibilidade e capacidade de discernir que absolutamente tudo pode ser inserido na história da salvação, que o santo quer tomar posse do profano. Quanto mais disponível o homem se coloca à vontade de Deus no tempo, à oportunidade da graça, mais ordenamos os dons e capacidades dadas por Deus e, diante de necessidades urgentes, podemos servir melhor ao próximo à comunidade. O cristão plasmado pelo Espírito é agente de paz, gera o bem em tudo o que faz. No seio da comunidade, edifica e une. Na verdade, não falamos de uma tarefa fácil, que, uma vez feita estaria pronta; ao contrário, é luta diária, cujo prêmio recebe; colhe aquele que não se cansa de fazer o bem. Para isto é necessário o enraizamento no Espírito, que é fonte de vida. É no Espírito que se coloca toda confiança e certeza de que é agora a hora da graça. Vem, Senhor Jesus, vem!

A reflexão que iniciamos sobre Kairós, como a hora da graça em Gl 6,10, é fruto e expressão de uma necessidade de viver envolvido pela graça de Deus, que age, e de colaborar efetivo e afetivamente com Deus a todo momento. Percebemos que, de modo geral, não prestamos atenção suficiente aos sinais superiores da vida da graça. É uma oportunidade da graça atual poder, no presente trabalho, conhecê-los e se dispor a vivê-los. Encontramos, na carta aos Gálatas, a representação de Kairós como momento oportuno da graça de Deus.

O Kairós tem sua plenitude e realização com Jesus e nele trata-se do tempo de praticar o bem, trata-se da hora da graça de Deus. Os atos de Cristo nos atingem sempre no presente. A Salvação encontrou o seu tempo e lugar e, desde então, todo o tempo e o espaço são marcados pela graça de Deus. Deus fez deste tempo de vida terrena

seu tempo de dispensar a graça. O cristão deve remir o presente sendo no mundo um outro Cristo, e, como Cristo, deve, em tudo, ser guiado pelo Espírito.

Na consciência de que é vital a graça de Deus na alma é que consideramos importante refletir sobre o momento oportuno. Com Paulo desejamos percorrer um caminho que nos incentive para, em todo o peregrinar na terra, reconhecer o tempo presente e, em toda atividade, achar o momento certo da graça para fazer a caridade, fruto do Espírito. Agarrar o momento certo é ação do cristão. Apontamos para a necessidade da obediência ativa ao Espírito Santo. Reconhecendo o kairós, o homem caminha para a liberdade em Cristo.

No tempo o cristão serve a Deus e ao próximo. Para a vida em Cristo é preciso a cada hora uma nova decisão, sobretudo para se manter na prática do bem. A vontade deve sempre se motivar para o “agora de Deus”. O lugar e o tempo do encontro do homem com Deus é o ato e o tempo do amor que se doa no hoje. Quem ilumina o reconhecimento da hora da graça é o Espírito Santo. Por ele se caminha na luz e na vida.

## **CONTEXTO DA CARTA AOS GÁLATAS**

Certamente a Carta aos Gálatas é uma das cartas mais ousadas de Paulo, talvez por ser uma das mais coléricas. Antes de as comunidades da Galácia conhecerem a Paulo viviam em pleno paganismo, mas, pela graça de Deus, na pessoa de Paulo, a comunidade conheceu o evangelho e abraçou-o vivamente. Em pouco tempo, porém, a comunidade dá indícios de regressos, graças a influências de judaizantes.

Paulo escreve em reação a um grande desgosto. Neste contexto podemos conhecer um pouco mais do apóstolo, sua forma exigente, franca e firme de conduzir as comunidades, mas, também, sua serenidade e profundidade (cf. BOSCH, 2002, p. 229). Sua forma de escrever é ousada, por perceber o perigo que corria, a comunidade, de deixar perder a graça da liberdade em Cristo. Paulo se surpreende quando sabe que os fiéis de Gálatas estão para se circuncidar e pela forma que escreve parece impaciente para expressar sua indignação

e para defender a verdadeira fé, fazendo uso da carta com todo seu conhecimento (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 13. 425s).

Percebemos a profundidade e percepção de Paulo ao escrever. Estavam presentes grandes implicações, ou seja, a comunidade estava para trair a Cristo no seu evangelho. Mas, ele não poupa seus ouvintes e fala, muito firme e diretamente, da insanidade de seus atos. Tendo experimentado a liberdade, se submetem à escravidão (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 13).

Paulo recebe a notícia de que a comunidade da Galácia está se voltando para as práticas judaizantes reage imediatamente escrevendo-lhes. Em suas palavras percebemos sua emoção e tristeza pelo regresso de quem caminhava tão bem. Mas há também um tom filial e confiante (Gl 4,19).

A carta é circular, destina-se a várias comunidades da Galácia. Seu intuito é retirar as comunidades do legalismo judaico, o povo se punha a confiar mais na lei de Moisés do que em Cristo. Provavelmente teria sido escrita em 57, na Macedônia, antes de escrever a carta aos Romanos. Percebemos em Gálatas temas apresentados de forma sucinta, mas que em Romanos são explanados de forma mais ampla e com maior profundidade. Provavelmente Paulo sente a necessidade de expandir os temas já iniciados em Gálatas, semelhantemente ao que ocorre entre Colossenses e Éfeso (cf. BALLARINI, 1974, p. 407).

45

## **A COMUNIDADE**

Geograficamente esta comunidade está localizada no centro da Ásia Menor, perto de Ancira, que é atualmente Ancara. Os Gálatas são o povo celta (gauleses) originados da Gália, que seguem o curso do rio Danúbio (cf. KUSS, 1976, p. 391). O mapa<sup>34</sup> que segue nos mostra pontos das viagens de Paulo que proporcionaram a evangelização desse povo.

---

<sup>34</sup> Acessado em: [www.rodriropessoa.net/biblia/mapas.php](http://www.rodriropessoa.net/biblia/mapas.php), dia 10/01/2010.



No tempo de Paulo, estas comunidades eram geograficamente localizadas desde o Ponto à Panfília, no Mediterrâneo. Percebemos, então, que se trata de uma população heterogênea onde a maioria conservava sua língua, ou seja, a variação de línguas pode ter favorecido a dificuldade no processo de evangelização. Mas indiferente de sua tribo, ou língua, para os romanos o povo deste território eram os Gálatas. No tempo de Paulo todos os fiéis que habitassem a província romana da Galácia eram chamados de Gálatas (cf. HAWTHORNE; MARTIN; REID; 2008, p.582).

A Galácia era uma província rural, em seu conjunto de cidades (Gl 1,2); não temos notícias de grandes populações ou crescidas cidades. Tinham sua produção alimentar própria e necessária. Sua fonte de riqueza era a lã. Paulo estava em meio a aldeias rurais. Antes de conhecerem o Evangelho, os Gálatas cultuavam os deuses ligados à natureza (Gl 4,8) e seu principal culto era à mãe dos deuses e a Zeus, o que provavelmente favoreceu a fragilidade da fé e o comportamento voltado para os prazeres da carne. (cf. HAWTHORNE; MARTIN; REID; 2008, p.583). Cultuavam forças da natureza<sup>35</sup> que geravam uma prisão e alienação (Gl 4,3.9; 5,1).

<sup>35</sup> Podemos supor entre estas divindades a adoração ao Chronos, deus do tempo. O que para o cristianismo mais que a importância da medida do movimento, é a astúcia de viver o momento oportuno e aproveitar a hora da graça (Kairós).

Para a Ásia Menor este era um povo invasor, com fama de “intratáveis e rudes”. Desde 64 a.C., foram associando-se a Roma até se tornar, no ano de 25 a. C., uma província romana (cf. KUSS, 1976, p. 391). Viveram no paganismo rude, mas, pela evangelização de Paulo, abraçaram o evangelho.

Segundo At 13,13-14,27, a evangelização desta comunidade aconteceu, já na primeira viagem missionária de Paulo, ao passar na ida e na volta, fazendo o mesmo em sua segunda viagem missionária (cf. At 16,1-5). O percurso parece ser sempre saindo de Antioquia, da Síria, passando pela Galácia e Frígia, dirigindo-se a Éfeso. Seu intuito era a visita aos cristãos convertidos na primeira viagem (cf. At 18,23).

A comunidade recebe essa carta por estarem sendo pressionados por novos pregadores e muitos voltam a costumes pagãos (Cf. BARBAGLIO, 1991. p. 12).

Encontramos à referência a evangelização dessa comunidade também em 1Cor 16,1: “Quanto à coleta em favor dos santos, segui também vós as normas que estabeleci para as Igrejas da Galácia”. Esta carta foi dirigida a várias Igrejas locais (Gl 1,2) que foram tidas como um conjunto para Paulo (Gl 3,1).

Em Gl 4,13-15 constatamos que essa comunidade foi evangelizada por ocasião de uma enfermidade do Apóstolo que o levou a esta cidade. Apesar de sua aparência repugnante, Paulo foi muito bem recebido pelos gálatas. Provavelmente, Paulo esteve um tempo prolongado nesta comunidade. O fato do sofrimento de Paulo, em terras pagãs, nos faz compará-lo com a imagem viva de Cristo que redime a humanidade pela cruz em terras pagãs (deixou o seio do Pai). A conversão da comunidade se deu sem preparação moral ou teológica, sem a força aparente de Paulo, mas visualizando um homem fragilizado que testemunhava Cristo com sua vida (cf. BOSCH, 2002, p. 231).

Antes do contato com Paulo, a prática religiosa dos gálatas era o culto às forças da natureza. Este culto gerava uma alienação na comunidade. Paulo penetra nesta cultura e, apesar de seu estado fragilizado pela doença, consegue anunciar a boa nova de Cristo e as pessoas aderem ao Evangelho. Tal conversão se deu no anúncio da cruz de Cristo, a comunidade foi batizada e revestida de Cristo.



## CIRCUNSTÂNCIAS

Depois de uns alguns anos das duas passagens de Paulo pela comunidade dos gálatas, surgem sérios problemas. A comunidade deixou-se subjugar pelos que pregavam a necessidade de seguir a lei de Moisés, da circuncisão para obter a salvação (cf. Gl 5, 2s; 6,12).

Paulo destaca como a comunidade passou de um estado de escravidão ao domínio dos elementos da natureza, do peso do egocentrismo ao amor, da lei à liberdade. A graça de Cristo tornou seus corações capazes do amor, do serviço ao próximo (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 13).

A questão crucial acontece a partir do momento em que aparecem pregadores anunciando a circuncisão, segundo a lei de Moisés, gerando nos cristãos interesse maior pelas práticas da antiga lei do que pelo evangelho anunciado por Paulo. Este retrocesso na fé deixa Paulo transtornado e por isso dirige-se à comunidade em tom exortativo com expressões fortes. Trata-se de uma crise induzida de fora para dentro da comunidade feita por opositores a Paulo, que são heréticos, segundo Paulo, e de possíveis mal-entendidos (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 18).

A carta inicia-se de forma bem direta e seca, com tom de dramaticidade, indo logo para a repreensão com palavras fortes, letra grande e também acentos afetuosos (cf. Gl 1, 1-10).

Trata-se de uma carta ocasional, mas busca apontar o comportamento da comunidade que deixa a verdadeira justificação pela falsa (cf. BOSCH, 2002, p. 232). Dentro desta circunstância Paulo apresenta pontos fundamentais para uma filosofia cristã, pois aponta o homem como um ser que necessita testemunhar, no tempo presente, seu amor a Deus através da prática do bem ao próximo.

Quanto ao estilo, a predominância está no elemento apoteótico com a retórica e didática própria de Paulo<sup>36</sup>. Apresenta

---

<sup>36</sup> No tempo de Paulo havia um grande fascínio pela retórica sofista. Paulo nasceu em Tarso, cidade famosa por sua formação em retórica, ainda que tenha sido educado em Jerusalém recebeu o conhecimento retórico. Sabia usar a estrutura forense para se defender, como o fez em At 24, 1-21. Nos discursos de Paulo é possível perceber uma estrutura com *exordium* (introdução) *narratio* (declaração dos fatos), *confirmatio* (estabelecimento dos fatos), *refutatio* (refutação) e *peroratio* (conclusão). Conhecer a retórica forense era algo essencial na cultura grega e Paulo apresentava este conhecimento (cf. HAWTHORNE, G. MARTIN, P. REID, G. 2008, p.1090).

termos que conduzem à temática de oposição entre liberdade e escravidão e à filiação divina (cf. BOSCH, 2002, p. 232).

### **BREVE EXPOSIÇÃO DOCTRINÁRIA DE GÁLATAS 5,13-6,10**

Na segunda parte de nossa pesquisa explanamos a teologia da perícope de Gl 5,13-1,10 no seu todo, dando destaque às partes que mais favorecem nossa pesquisa sobre a hora da graça. Percebemos elementos vinculantes, como a liberdade cristã, a ação do Espírito Santo e o próprio tempo, que em si é breve quando se tem em vista a vida eterna. Deste modo, viver o Kairós só é possível na liberdade dos que servem a Cristo. Quem garante o reto uso da liberdade para o amor segundo Cristo é o Espírito Santo, por isso deixar-se conduzir pelo Espírito é condição para viver o Kairós. O tempo de fazer o bem no presente prepara-nos para a vida no Eterno Bem. No agora do dia-a-dia preparamos para entrar no eterno Dia, no Cristo. Deste modo, passemos à análise da perícope.

Paulo escreve a uma comunidade pessoalmente evangelizada por ele, que vivia em práticas pagãs. Certamente a religião desta comunidade era a adoração a deuses da natureza e não conheciam ao Deus verdadeiro (cf. Gl 4,9). Paulo fala do processo de libertação da comunidade (cf. Gl 4,8). A libertação em Cristo (cf. Gl 5,1.13), apresentado na carta aos Gálatas, parece apontar os quatro aspectos da pessoa, que são atingidos: seu relacionamento com Deus (cf. Gl 2,19.20; 3,13; 4,6), consigo mesmo (cf. Gl 5,16. 23-24), com o próximo (cf. Gl 5,13) e com o mundo criado (cf. Gl 4,3.8-10).

O que antecede à perícope por nós analisada é a parte dos argumentos doutrinários da carta. Percebemos fortes argumentações por afirmações e negações. Paulo entra no assunto não com agradecimentos ou louvores a Deus, como encontramos em outras cartas, mas com uma forte expressão vocativa e agressiva "ó Gálatas insensatos" (Gl 3,1), seguida de anátemas.

A questão central da carta é apresentar a Cristo como salvador e não o ato de circuncisão, ou a observância da lei mosaica. A liberdade só é possível pela graça de Deus dispensada ao homem por Cristo. Por isto, a terceira parte se detém no comportamento da comunidade em relação a Deus, a si, ao próximo. Por que a hora da graça, ou o tempo favorável, pode ser usado não para a obra do

Espírito, mas da carne. Não se vive a fé preso a normas que ferem e escravizam o homem. A fé em Cristo revigora o impulso operativo que se doa como Cristo. Não nos apresentamos diante de Deus como meros praticantes de leis, mas como agentes oblativos do amor de Cristo, “o ser e o agir do fiel entram no processo salvífico”. A mensagem de Paulo faz apelo ao “dinamismo ético do amor” (cf. BARBAGLIO, 1991, p. 105.106).

Na análise de 5,13-6,10 concentram-se questões mais práticas para a comunidade. Uma doutrina interpretada de forma errada pode gerar comportamentos errados na comunidade. Para Paulo, a salvação que se dá por Cristo gera no fiel um comportamento diferenciado pela perspectiva do amor e não da lei. O cristão age movido pelo Espírito, que impulsiona atos de amor, como nos mostrou Jesus em seu amor oblativo. Jesus foi o modelo de quem viveu não para si, mas para o outro. O pecado se firma na força do egoísmo e na antiga lei, mas a vida na força do amor expresso na cruz de Cristo (BARBAGLIO, 1991, p.103).

A perícopé começa e termina com o imperativo a amar e servir ao irmão (cf. Gl 5,13. 6,9-10). Em 5, 13-16 já podemos vislumbrar o contexto da perícopé: o cristão é chamado à liberdade, ser livre é servir o irmão temos um forte paradoxo que não se contrapõe por que é recíproco e acolhido no amor<sup>37</sup>. A liberdade é exercida no tempo presente, uma vez que ações passadas não podem voltar para serem retomadas, e as futuras não estão ao alcance de ninguém. A afirmativa de Paulo logo em 5,13 é de que se ponha a serviço um do outro, por que este é um mandamento que resume toda a lei. Ele lembra as situações humanas muito comuns em qualquer comunidade e então conta o segredo para viver no tempo presente a liberdade no amor: viver sob o impulso do Espírito (BARBAGLIO, 1991, p.103.106).

Fazer uso do tempo presente sem a orientação do Espírito leva o homem aos impulsos pecaminosos da carne. Usar da liberdade como pretexto para os impulsos da carne é a ação que conduz à escravidão do pecado. A forma concreta de viver a liberdade é deixar-se guiar pelo Espírito, que inspira atos de amor. O tempo presente é a ocasião propícia de fazer o bem e não atos de amor a si. Quanto maior o

---

<sup>37</sup> Não se fala aqui de serviço de submissão ou opressão de um sobre o outro, mas de liberdade de relacionamento que age pelo amor e não pelo egoísmo e individualismo, é ser livre para o outro e formar comunhão (cf. BARBAGLIO, 1991, p.103.106).

egoísmo, amor de si par si, fazemos crescer os frutos do individualismo e certamente colheremos a ruína pessoal, a escravidão eterna. O que vive no serviço e amor ao próximo planta no campo do amor e, com exatidão, colherá a liberdade e vida eterna (cf. Gl 6,8).

Para se fazer entender, de forma muito clara, Paulo faz uso de constantes imperativos: “que a liberdade não vos sirva de pretexto para a carne” (Gl 5, 13), “conduzi-vos pelo Espírito” (Gl 5, 16). Isto nos demonstra o peso da carta e a seriedade de seu conteúdo<sup>38</sup>.

Nesta perícopre percebemos também dois catálogos: um, das práticas da “carne”, ou seja, as leis do egoísmo e o segundo é o fruto do Espírito que age eficazmente, a lei do amor. Poderíamos dividir a perícopre em três partes: a primeira iria de Gl 5, 13-15, onde percebemos o tema da liberdade cristã. A segunda seria de Gl 5, 16-24 falando da ação Espírito que guia. Na terceira parte, temos a instrução de fazer o bem: “enquanto temos tempo, pratiquemos o bem”; conforme encontramos em Gl 5, 25-6,10. Em outro momento podemos dar continuidade apresentando cada uma destas partes com sua respectiva teologia, bem como aprofundar o estudo sobre o *chronos* e o *kairós*.

## REFERÊNCIAS

- AUER, J. ; RATZINGER, J. **El evangelio de La gracia**. Barcelona: Herder, 1982.
- BALLARINI, P. T. **Atos e grandes Epístolas de Paulo**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BALTHASAR, H. U.V. **Teologia da História**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- BARBAGLIO, **As cartas de Paulo**, II. São Paulo: Loyola, 1991.
- BARBAGLIO, **As cartas de Paulo**, I. São Paulo: Loyola, 1989.
- BETTENCOURT, E. T. **Curso de Liturgia**. Rio de Janeiro: Mater Ecclesiae.
- BETTENCOURT, E. T. **Curso de Filosofia**. Rio de Janeiro: Mater Ecclesiae.
- BIANCHI, E. **Dar sentido ao tempo**. As grandes festas dos cristãos. São Paulo: Loyola, 2007.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.
- BÍBLIA DE TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

---

<sup>38</sup> A lei não deve ser campo de exposição de dotes pessoais, mas caminho de liberdade que acontece pela graça de Deus, que se resume no amor que se doa ao próximo (cf. BARBAGLIO, 1991, p.106).

- BOSCH, J. S. **Escritos Paulinos**. São Paulo: Ave Maria, 2002.
- BROWN, C. **Novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**, vol III. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- CANTALAMESSA, R. **O canto do Espírito**. São Paulo: Vozes, 1998.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, Vozes, 1993.
- COENEN, L. **Novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**, vol IV. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- COENEN, L. **Novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**, vol II. São Paulo: Vida Nova, 1985.
- COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETTENHARD, H. **Diccionario teológico del Nuevo testamento**, vol. II. Salamanca: Síguime, 1980.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CORBON, J. **Liturgia de Fonte**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- COTHENET, E. **A epístola aos Gálatas**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DUNN, J. D. G. **A teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- FABRIS, R. **A liberdade do Evangelho**. Carta de Paulo aos Gálatas. São Paulo: Dom Bosco, 1987.
- GRÜN, A. ASSLÄNDER, F. **Administração espiritual do tempo**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HAWTHORNE, G.; MARTIN, P.; REID, G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, Paulus, Vida Nova, 2008.
- JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Dominum et Vivificantem**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- KUSS, O. **Carta a los Romanos, cartas a los Corintios, carta a los Gálatas**. Barcelona: Herder, 1976.
- KNUTSON, K. S. **Quem é Jesus Cristo?** São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- LÉON-DUFOUR, X. **Vocabulário de Teologia bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LORDA, J. L. **La graça de Dios**. Madrid: Pelícano, s/d.
- MEYER, G. **Regra Espiritual do Instituto Coração de Jesus**. Santa Catarina: La Salle, 1980.
- MCKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.
- MEYER, G. **O caminho da santidade**. Porto Alegre, 1982.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001-2005.
- SANTO BASÍLIO MAGNO. **Tratado sobre o Espírito Santo**. São Paulo: Paulus, 2005.
- SCHLIER, H. **La carta a los Gálatas**. Salamanca: Sígueme, 1975.
- SCHNEIDER, G. **Carta a los Gálatas**. Barcelona: Herder, 1980.
- SCHÖKEL, A. **Salmos**, vol. I. São Paulo: Paulus, 1996.

VIEIRA, G. D. **A grande ruína:** teologia e pedagogia do castigo divino em Jr 1,11-6,30. Juiz de Fora: 2008.

# PRIMEIROS ESCRITOS

# A IMPORTÂNCIA DA RESPONSABILIDADE PESSOAL NA TRANSFORMAÇÃO DA REALIDADE, EM EZEQUIEL 18

THE IMPORTANCE OF PERSONAL RESPONSIBILITY IN THE  
TRANSFORMATION OF REALITY,  
IN EZEKIEL 18

Ronaldo César F. Gonçalves<sup>39</sup>

**RESUMO:** O seguinte trabalho busca apresentar a problemática da responsabilidade presente nas Sagradas Escrituras, isto é, a obrigação de responder pelas ações próprias e dos outros. Tendo o livro de Ezequiel, o profeta da esperança do exílio babilônico, como principal plano de percepção para discutir a questão, será elucidado como decorre a evolução da responsabilidade coletiva para a pessoal, sobretudo no que tange às relações interpessoais, sendo esta última decisiva para o retorno dos exilados da Babilônia à Palestina.

**Palavras-chave:** Exílio bíblico; Responsabilidade; Profetas.

**ABSTRACT:** The following work seeks to present the problematic of the responsibility present in the Sacred Scriptures, that is, the obligation to respond for ones own actions and those of others. Having the book of Ezekiel, the prophet of the hope of the Babylonian exile, as the main plan of perception to discuss the issue, will be elucidated as the evolution of collective responsibility for the personnel, especially concerning interpersonal relations, takes place. the return of the exiles from Babylon to Palestine.

**Keywords:** Biblical exile; Responsibility; Prophets.

---

<sup>39</sup> Graduado em Filosofia e acadêmico do curso de Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Missionário Redentorista. E-mail: [ronaldobeniccio@gmail.com](mailto:ronaldobeniccio@gmail.com). Recebido em 12/11/2018 e aprovado em 11/12/2018.



## CONTEXTUALIZAÇÃO

Ao iniciar a descrição do contexto histórico que envolveu o profeta Ezequiel poderíamos tomar como marco principal a deportação para a Babilônia dos israelitas com seu rei, entretanto é oportuno retomar alguns agravantes históricos dos embates políticos, militares e econômicos dos quais resultam a expulsão dos habitantes da terra prometida. Canaã sempre esteve situada em meio a duas grandes potências, de regiões geográficas distintas, o Egito e a Mesopotâmia, sendo “uma passagem obrigatória e uma fonte de recursos logísticos indispensáveis tanto para as expedições militares para o norte como para o sul” (ALMADA, 2000, p.118). Desse modo, Israel ao longo de sua história não fora isenta de perigos, sendo obrigada a mediar e aturar conflitos, ou ainda, fazer concessões a fim de manter-se como nação. Embora como qualquer outra nação localizada entre forças antagônicas, existe o elemento primordial que é determinante a Israel no discernimento das relações políticas, a saber, a fé em Deus.

Por volta do ano 738 a. C o povo de Israel começa a ter conhecimento do que representa as expansões imperiais, das consequências em que carretam invasões, cercos, deportações e exílio com as expedições de Teglath-Falasar III (745-727) e toda hegemonia assíria. Sentem os temores decorrendo dos sérios riscos de desintegração, ressaltado pelo fato de que Judá assistiu a destruição da Samaria em 720, gerando ameaças em quaisquer pretensões de traçar um projeto nacional com a finalidade de conservar a estabilidade. Igualmente notado o fato de que o modelo de monarquia começa a cair no descrédito associando a forma de governo a promoção da idolatria e injustiça, contrário tribalismo (SCHWANTES, 2008, p.56). No final do século VII as forças assírias sofrem debilitamento e logo em seguida um colapso, com a oportunidade os líderes judaístas reforçam a ideia de restauração de Israel nos moldes do tempo de ouro da monarquia davídica.

Esse movimento iniciado no período de transição entre as hegemonias assírias e babilônicas, é conhecido como a Reforma do rei Josias (2Rs 22,8-10; 2Cr 34,14-18), com a elaboração de uma nova literatura tendo, na concepção do historiador Jorge Pixley, “a

necessidade de dar a Jerusalém e seu templo o monopólio para vir a ser o centro em torno do qual se uniria a nação" (2013, p.74).

A experiência de renovação nacional termina em 609 quando, pelas mãos do rei do Egito, Josias é morto (2Rs 23,29-30). Joaquim, filho de Josias, é posto no trono. Em 605 a Assíria em crise interna vê o emergir da Babilônia como nova potência exercendo domínio sobre a Palestina, cuja obrigação de pagar tributos é transferida a outra nação dominante, que tem por objetivo minimizar as forças regionais das pequenas nações, pela desmilitarização e desarticulação da capital na qualidade de sede administrativa. Lentamente Joaquim retém os tributos e sofre a represália de Nabucodonosor, em 597, sendo deportado para a Babilônia o rei e a corte, juntamente com todas pessoas (a classe de dirigentes), as quais detinha poder em Jerusalém deixando Sedecias no poder de um reinado avassalado (2Rs 24,14; Jr 52,28).

A deportação para a Babilônia é um ponto referencial na compreensão do profeta Ezequiel. Entre a primeira leva de deportados é encontrada uma minoria dos habitantes de Judá, existe igualmente a constatação da presença de pessoas que não entram na categoria de deportados ou exilados, mas por vontade própria migram para aproveitarem das benesses do império babilônico. Os deportados se agrupam em assentamentos agrícolas, exercendo atividades de camponeses. A vida era restrita ao assentamento. Um valioso recurso da dispersão dos povos dominados, consistia em separá-los e misturá-los com outros povos. Tudo em visto de cumprir com o objetivo de enfraquecer a identidade do povo, evitando paralelamente rebeliões, revoltas ou fugas.

De outro lado, a população permanente na terra de Judá é composta por camponeses e agricultores, dentre outros setores empobrecidos, mas também por uma parcela de grupos "proféticos, sacerdotes e ex-funcionários do templo, representantes da classe intelectual que, também, serão influentes na formação das tradições posteriores" (ALMADA, 2000, p.119). Desse modo, a estratégia de dominação contará com o apoio desses grupos, especialmente, aqueles não favorecidos da monarquia anterior. Vale ressaltar a redistribuição de terras a qual promove a ascensão de novos grupos

que abraçaram práticas abomináveis e injustas que serão objeto de crítica de Ezequiel (11,3-13; 13)<sup>40</sup>.

A fé em Deus será o fator de união dos exilados, embora subjugados e humildados, o povo de Israel busca ressignificar sua identidade numa realidade desafiadora marcada intensamente pela ausência de referências físicas – a nação e o templo. É no resgate da atividade profética que confere centralidade a “*dabar*” e congrega os exilados, impulsiona a releitura das tradições, preceitos e ritos, ou seja, na reelaboração da prática da fé Israel propõe “um paradigma que encabeçará a *utopia* do resgate e reunião de toda a diáspora na terra de seus pais” (ALMADA, 2000, p.121).

### **EZEQUIEL: DE SACERDOTE A PROFETA**

Ezequiel exerceu o seu ministério profético entre os exilados na Babilônia entre 593 e 571, datas apresentadas no texto bíblico (1,2 e 29,17). A introdução a *Bíblia de Jerusalém* esboça o estranho fato dos oráculos iniciais da ordem do texto sejam dirigidos aos habitantes de Jerusalém (11,13), na riqueza de detalhes que descrevem a situação do templo. Desenvolve, pensando a partir da minuciosa escrita, a conjectura de duplo ministério quando este residia na Jerusalém até a queda definitiva em 587 e depois se unindo aos deportados. A possível permanência tem a percepção hipotética, abrindo brecha para o entendimento de que o profeta tenha visto a destruição completa da cidade, porém volta a salientar que a estadia na Babilônia esteja atrelada a deportação do rei Joaquim.

De família sacerdotal como narrado em Ez 1,1-3 o contexto político e religioso do exílio o transforma em profeta (SCHWANTES, 2008, p.56). A origem de Ezequiel revela sua formação culta, regida por regulamentos, direitos, obrigações e costumes próprios do templo. A dolorosa ruptura impulsiona assumir novo ministério, do qual conserva traços fundamentais do sacerdócio bíblico, notável pela categoria e linguagem adotadas na apresentação de novas perspectivas. O

---

<sup>40</sup> O exílio marca o fim do processo de fragmentação do que correspondia a identidade estatal de Judá, antecedendo o colapso que resulta na extinção de Judá, o esforço de restauração tem marca da pluralidade de discursos identitários de resistência. Esses discursos mediante as novas possibilidades desempenham o papel de articulação de sobrevivência do povo e religião judaíta, ora flertando com as estruturas babilônicas, ora negando por completo qualquer vínculo possível.

esquema básico de articulação da mensagem é mantido dentro do estilo próprio do profetismo, desenvolvendo denúncias dos pecados (Ez 6), juízo e condenação (Ez 9), chamada ao arrependimento (Ez 3,17-19; 13,20-23; 14,6-11; 16,59-63; 17,12-21); e anúncio de salvação (Ez 33,1-6). Determinar o perfil quanto a corrente mais assumida por Ezequiel seria ousado e arriscado, pois de um lado a influência dos termos jurídicos ligados ao Código de Santidade (Lv 17-26) é latente junto a preocupação com o templo, em outro há a afinidade com tradições de profetas pré-exílicos como Oséias e Amós dos quais executam fortes críticas aos cultos permeia partes da obra.

## O EIXO CENTRAL DO LIVRO

A leitura atual de Ezequiel o adjetiva como profeta de *transição* atentando para sua salutar importância no contexto de trânsito evolutivo da reflexão teológica. Mario Liverani apresenta o século VI denominando de “período axial”<sup>41</sup> assinalado pela emergência de inovadores, surgindo com os grandes profetas “éticos”, a saber, Ezequiel e Deutero-Isaías, delimitando o desenvolvimento da compreensão que “apresenta um aprofundamento comum do papel do indivíduo, indicando um forte cesura (corte) com respeito aos modelos de vida anteriores” (2008, p.253). Na percepção do conjunto da obra, enxerga-se a tonalidade otimista da esperança, a qual obriga o pensamento bíblico a recriar os instrumentos ideológicos do povo, indo até o reencontro de sua própria identidade e história. Desse modo, o projeto de libertação do povo abraça os novos significados que destacam a atuação de *Deus como único artífice de ações grandiosas*. Pois, “o juízo, comumente descrito como invasão e deportação, não é, porém, a última palavra de YHWH para seu povo; há, sim, uma esperança mais densa nos profetas sobre o futuro de Judá e Israel, embora as descrições desse futuro não sejam nem claras nem unânimes.” (ZABATIERO, 2013, p.190).

---

<sup>41</sup> Judá situada em condição axial, nas margens de conflitos e dominações das nações, entram em contato com tendências de pensamentos no campo ético-religioso, sendo obrigada a refazer seus quadros de referências. Isto indica que o colapso sofrido não equivale anulação do existir do povo, mesmo sem estruturas sociopolíticas, a criatividade surge como meio para lidar com os conflitos e superação das aporias. “A mão de ferro da dominação pode aprisionar o corpo, apropriar-se do território, emagrecer a pessoa, mas não pode deter a força da resposta das vítimas da dominação.” (ZABATIERO, 2013, p. 204)

Três aspectos sintetizam o que o conjunto da obra representando a perspectiva engendrada pelo o profeta: *a memória da infidelidade; o resgate dos dispersos e restauração da comunidade; libertar e congregar os cativos.*

O livro de Ezequiel narra as histórias de infidelidades do povo de Deus e as consequências do juízo de Deus. A maneira com a qual as denúncias de pecados são descritas atenuam para a memorização do acontecimento que está a serviço de um propósito de conversão. Infidelidade gera a ruptura com aliança, ou seja, escolhe por alternativa mediante um ato ou atitude adotada em romper com a verdade da *relação com Deus.*

Navegando no simbolismo do mundo semita, facilmente a noção de fidelidade nos aproxima da noção clara da verdade semita. Diferente do grego, o homem semita conhece a verdade não como estando na natureza e manifestando-se ao intelecto humano. Para eles, causa estranheza pensar sob esse parâmetro, porque a experiência da verdade advém do homem inserido na comunidade tribal. No semitismo, “a verdade significa a fidelidade aos demais, a manutenção da palavra dada, que dá coesão, estabilidade e firmeza a toda a vida tribal. Donde o conceito de verdade se confunde com o de fidelidade.” (ARTOLA, 2011, p.190).

A concepção da verdade-fidelidade ajuda a desenvolver melhor o pano de fundo da insistência do profeta no dizer da infidelidade. Visa ler os acontecimentos para não cair nos erros passados. A intenção da narrativa de desviar-se da relação fidedigna constitui-se no despertar da convicção de nova tomada de consciência, seja no exílio ou posteriormente, nas circunstâncias em que for utilizado o texto. A descrição da desgraça ou castigo existe em função do ensinamento de que a fidelidade é processo do *dever* dos acontecimentos que aguardam o momento oportuno de realização. Enquanto o grego apoia-se na contemplação filosófica para apreender o estático a fim de adequar o intelecto as coisas, o hebreu espera na fé e confia na Palavra de Deus e sua realização: “no Senhor ponho a minha esperança, espero em sua palavra” Sl 129, 5.

A memória da infidelidade solicita a construção da memória atualizada em função do agora. No exílio o simples recordar as faltas gerariam o pesar de amargo sabor do passado e a penosa realidade do presente, refém da errônea opção anterior junto à incógnita do

futuro. O exame de consciência apresentado por Ezequiel só faz sentido se dirigido por um objetivo claro: *a libertação a partir da fidelidade a Aliança*. A perda da memória não pode ser a realidade patente na comunidade dos exilados, por isso, insistentemente, o conhecimento de Deus e sua reputação ocupa boa parte da obra, tendo a fórmula básica de reconhecimento: “sabereis que eu sou Deus”. Segundo Almada (2000, p.133), o reconhecimento de Deus está longe de ser conhecimento mecânico de aquisição de conteúdo, “mas que se fundamente em convicções pessoais, num processo de conversão, num processo de purificação e transformação profundas, certamente um ‘novo coração e um novo espírito’ (cf. 11, 19; 18,31; 36,26)”.

Ainda sob a mesma ótica da comunidade dos cativos, Ezequiel trabalha na perspectiva do *resgate*, juntamente pelo desenvolvimento do entendimento do processo pedagógico ao qual Deus submete Israel. Os textos de 34-39 destacam os pormenores desse caminho a ser trilhado exigindo responsabilidades que fomentem condições sustentáveis dando as disposições para não cair em novas situações de opressão e exílio. Através da comunidade, símbolo da unidade, a figura do pastor que resgata as ovelhas (cf. Ez 34) configura a mentalidade da esperança do restabelecimento da nação encabeçada pela ação simbólica acerca da reunião do povo sob o novo Davi (37,21-28), estabelecida por uma nova e definitiva Aliança.

A renovação arrogada pela esperança em Deus em agir a favor do seu povo no cativeiro, acontece mediante a purificação, tem o enfoque quando o profeta denuncia a falsa segurança dos poupados da deportação de si considerarem próximo de Deus: “Vós estais longe de Deus; foi a nós que Deus deu a terra como patrimônio” (11,15). Porém, esses defronte a visão do projeto não passam de entes manipulados, porque, estão cedendo às instâncias políticas estrangeiras, favoráveis à idolatria dentro da estratégia de misturar povos. Na leitura interna do texto são devidas às abominações que a nação de Judá é conduzida ao exílio. Estando na condição de subjugados, aos poucos o texto profético nos oferece a compreensão de Deus estar junto dos exilados, Ele não habita mais no templo profanado (10,18-22), mas ao lado do resto “tendo sido para eles um santuário, nas terras para as quais eles (os dispersos) se mudaram” (11,16).

A exigência da conversão, temática bastante frisada na literatura profética, surge para despertar a responsabilidade de o próprio povo assumir o seu destino e caminhar com Deus. A purificação iniciada, compõe-se como livre do Senhor iniciativa em libertar e congregar o povo por meio da ruptura da realidade do coração de pedra (Ez 36, 26-28), que os antepassados conservaram, não ouvindo os apelos de Deus e fazendo concessões aos estrangeiros, confiando a sorte a eles. Desse modo, só com uma profunda purificação interior que conduza a um compromisso ético e de fidelidade a um projeto em que próprio espírito de Deus infuso dando ao povo a capacidade e disposição na realização dos desígnios de retomar a aliança e retornar à terra prometida. Em síntese, o projeto tem como objetivo, o recuperar e reunir os afetados pela diáspora, independentes de serem provenientes de Judá ou Israel (reino do Norte) recriando condições para a vida do povo mantendo uma conduta nova.

## **RESPONSABILIDADE COLETIVA E PESSOAL**

O tema central desse artigo busca tentar explorar com sutileza o desenvolvimento da compreensão da responsabilidade, algo ligado ao campo moral bíblico e, conseqüentemente, aponta para questões antropológicas. O termo *responsabilidade* significa a obrigação de alguém em responder por suas ações ou dos outros. O texto de Ezequiel não faz uso da terminologia, entretanto as titulações bíblicas dos comentadores frequentemente intitulam o capítulo 18 da obra inserido o termo tentando assinalar as *consequências* dos erros ou acertos que alguém tornar-se propício a responder, por si ou outro. Na discussão do tema busco propor a interação com outros textos bíblicos, dando prioridade aos apontamentos feitos no todo do livro de Ezequiel, criando pontes de maneira específica com 14,12-23.

A responsabilidade do individual, suas acepções jurídicas de estado, delimitam o comportamento ético e configura o tecido social. Anterior ao período do exílio o cenário de Israel-nação desenhado com a influência do fator religioso, dita o modo de entender as relações do povo. Sucumbido o Estado, a comunidade dos cativos inserida em um arranjo "imperial universal", causa impacto diretamente na maneira como o sujeito judaíta se posicionava como

membro da nação e crente em Deus. Agora, na dura realidade exílica lhe é negado o sentido de pertença integral das instâncias políticas e religiosas. Aquilo que o define como integrante do arcabouço simbólico estatal desaparece por completo, resta a figura reduzida do simples exilado ameaçado.

O historiador Mário Liverani nos descreve o Oriente Antigo, em particular Israel, na peculiar forma de aplicar a responsabilidade coletiva explicada em duas categorias, a horizontal e vertical. Por horizontal disserta ele ser a ação de tornar “responsáveis por um delito não somente os autores individualmente considerados, mas também suas famílias e as comunidades locais (vilas, cidades). Quando o responsável não é identificado, a comunidade a que pertence (que evidentemente o protegeu) deve assumir o ônus da culpa.”<sup>42</sup> (2008, p.261). O mesmo processo de responsabilidade coletiva horizontal encontra ressonância presente ainda na legislação deuteronomista (cf. Dt 21,1-7). Não se trata apenas de uma prática tribal arcaica ligada as vinganças e conflitos legitimados por códigos antigos como o de Hamurabi (século XVIII a. C), mas a comum concepção corporativa a que a falta afeta todos os membros. Por vertical, o historiador observa ser o entrelaçamento com a horizontal pois são “os filhos responsáveis pelas culpas dos pais ‘até a sétima geração’” (2008, p.262). A transmissão hereditária automática não só do legado patrimonial de posses, mas também o filho recebe e arca nos possíveis ônus financeiros e penais.

A crise causada pelo exílio faz a comunidade dos cativos repensarem o esquema referência tradicional da coletividade para formular um quadro de referência pessoal, com o indivíduo assumindo todas as responsabilidades, não mais sendo definido e julgado com relação aos antepassados. Para entender com maior propriedade o que representa esse choque, a obra de Zabatiero, *Uma História Cultural de Israel*, apresenta o período em questão dentro da abordagem do emergir da *modernidade* judaico-israelita, cuja forte

---

<sup>42</sup> “Não só em Israel, mas em todo o antigo Oriente, em seu período “pré-moderno” a unidade social e legal era a *família* extensa rural e patriarcal, de modo que a responsabilidade financeira e criminal do pai de família se estendia a todos os seus membros, que podiam ser escravizados e até executados por causa dos erros do chefe da unidade familiar. Nesse tipo de arranjo social, o indivíduo é uma parte da família, é esta quem constitui a identidade e a ela se subordina a identidade pessoal ou individual.” (ZABATIERO, 2013, p. 217).



modificação na maneira de configurar a relação interpessoal e religiosa posiciona o enfoque no indivíduo, e não na coletividade. Lendo, sutilmente, pode soar incomum por dar a impressão do autor está cometendo anacronismo histórico, de transferência de referências simbólicas de um período a outro, entretanto o termo posto atende a necessidade de provocar o leitor no entendimento da ruptura, não inédito nas discussões de teologia, pois Max Weber<sup>43</sup> esboça os passos de evolução a que sujeitou o judaísmo com o profetismo exercendo função peculiar. A novidade traga a partir configuração ocasionada pelo exílio tem expressão nas estruturas comunitárias, com maior latência, nas de concepção de culpa e consequência. Por fim, vale ressaltar

[...] o objetivo é mostrar como uma nova – moderna – descrição da relação da pessoa com Deus e, conseqüentemente, com outras pessoas, está presente nesses textos [Dt 7,9-10; 24;16; Jr 31,27-37 e Ez 18,1ss – texto discutido neste artigo], testemunhando uma significativa transformação do modo tradicional da descrição dessas relações. Ao usar o termo *transformação*, porém, não estou afirmando que ela ocorreu, eliminando o modo tradicional. À luz da história de Judá, é mais adequado afirmar que essa transformação é mais teórica do que prática (ZABATIERO, 2013, p. 216).

Jeremias tendo exercido o ministério profético na mesma época de Ezequiel traz à tona o provérbio característico da transformação do modo de entender a responsabilidade coletiva dando margem para o desenvolvimento da pessoal:

[...] nesses dias já não se dirá: Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos se embotaram. Mas cada um morrerá por sua própria falta. Todo homem que tenha comido uvas verdes terá os dentes embotados (Jr 31,29-30).

Ezequiel 18,1-3 faz menção ao provérbio evidenciando uma crítica direta à corresponsabilidade vertical, mais ainda, explorando o âmbito de relação horizontal presente em 14,12-23 da justiça do

---

<sup>43</sup> “Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helenístico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão.” (WEBER *apud* ZABITIERO, 2013, p. 215).

indivíduo e a da comunidade/família, que será pessoalmente salvo, mesmo se o meio em que vive permaneça esteja arruinado na justiça. A passagem bíblica situada no capítulo quatorze aborda quatro casos de intercessões (Gn 18: Abraão em Sodoma e Gomorra; Ex 32/ Nm 14: Moisés aplaca a ira de Deus; Am 7: a súplica de Amós pelo povo) que no eminente julgamento da infidelidade mesmo havendo a presença das três figuras dos justos, a saber, Noé ( Gn 6,8 justo provedor da salvação a sua família e devido ao pecado do filho o amaldiçoa Gn 10,32-47), Daniel (Ez 28,3 nos apresenta sendo homem sábio, um herói da literatura cananeia) e Jó (personagem lendária e proverbial, a quem não foi capaz de salvar seus filhos), não escaparam de serem penalizados com a fome, animais ferozes<sup>44</sup>, a guerra e a peste (doença).

Os quatro exemplos de intercessão tocam a espinha dorsal da configuração de Israel pré-exílico (Js 7; Nm 16) na salvação a família, tribo ou a nação, portando o texto parece chegar a estranha conclusão de que o justo não conseguirá salvar uma sociedade idólatra e injusto. Toca-se em um ponto extremamente delicado, pois segundo Ez 22,30, bastasse um justo em Jerusalém para garantir a salvação e a cidade ser perdoada. A crítica textual leva em conta a subdivisão dos textos em etapas que evidenciam transformações de parâmetros significativos. Em outras palavras, o capítulo 14 deve ser lido em paralelo com o 18, aquilo que tange à conclusão de proposta dado pelo profeta.

O texto encontrado em Ez 14 abre margem para problematizar a compreensão do Cristo na leitura posterior feita pela Igreja, quando esta pensa o justo como aquele que se responsabiliza para salvar a todos. Requer olhar para o terceiro Isaías para refletir com maior cautela o assunto, porém a ênfase de Ezequiel atenua a um objetivo claro exposto a seguir.

O enfoque dado pelo profeta não incide em pequenas questões de agravo jurídico quanto a centralidade da culpa e punição das relações interpessoais estabelecidas nos vínculos familiares e tribais, elas já são amplamente resolvidas, necessitando apenas de um novo espírito para serem aperfeiçoadas, o cerne consiste em apontar o caminho dado pela

---

<sup>44</sup> Equivalente ao homem cruel e desumano.

[...] abordagem individualista põe em crise todo o sentido (da responsabilidade coletiva), em seus aspectos negativos de uma punição (destruição exílio) que o deus infligiu a todo o povo, e em seus aspectos positivos de uma reconquista que diz respeito a todo o povo se se reverter à fidelidade em relação a deus (LIVERANI, 2008, p. 263).

A conjectura do exílio babilônico reforçou a ideia de que os erros dos pais acarretam a condenação dos filhos, não gera expectativa de conversão e adesão seja a fé em Deus ou a doutrina moral, tonificar a punição justificada a partir desse modelo, favorece mais a dispersão do que a reunião. Segundo Rossi (2015, p.32), o oráculo do Senhor em “não repetireis jamais este provérbio<sup>45</sup> em Israel... aquele eu pecar, esse morrerá” (Ez 18,3-4) indica a definição da “decisão de Javé traz possibilidade de vida e de conversão, e não de resignação ao comportamento errôneo dos pais. O passado das más ações não está grudado à pele das novas gerações a ponto de impedi-las de dar novos e acertados passos.” A profecia atua no presente do povo de Israel tendo como meta o futuro, essa frase soa exatamente da incisiva preocupação da continuidade da caminhada da fidelidade a Deus, essa no percurso histórico necessita haurir suas antigas convicções se preparando para aspirar a docilidade e frescor da primavera, sendo a ausência causada pela morte das estruturas antigas e velhacas, parte integrante da preparação da novidade manifesta pelo florescer.

Díaz e Schökel (1991, p.764) assinalam a leitura de Ez 18 lida junto Ez 33, na proposta de reconstrução do povo. A atuação da misericórdia dirigida ao indivíduo constituído de postura correta o faz experimentar a bondade de Deus porque há a possibilidade de romper com o passado errôneo para refazer o futuro. Ez 18,5-9 nos é apresentado o modelo ético-religioso do homem de coração novo:

[...] se o homem é justo e pratica o direito e a justiça, não come sobre os montes e não eleva seus olhos para os ídolos imundos da casa de Israel, nem desonra a mulher do seu próximo, nem se une com uma mulher durante a impureza, nem explora ninguém, se devolve o penhor de uma dívida, não comete furto, dá o seu pão

---

<sup>45</sup> Ez 18,2; Jr 31,29-31

ao faminto e veste ao que está nu, não empresta com usura, não aceita juro, abstém-se do mal, julga com verdade entre homens e homens; se age de acordo com os meus estatutos e observa as minhas normas, praticando fielmente a verdade: este homem será justo e viverá, oráculo do Senhor IAHWEH.

As declarações mencionadas acima não são de um todo novidade seja no conjunto da Escritura, ou nos traços da pregação, pertencentes ao profetismo primitivo de Elias e Eliseu, logo pode-se agrupá-las na ligação direta com culto do templo associado aos rituais idolátricos, a serem evitados na razão de serem recusáveis por Deus. O salmo 15,1.5 faz menção ao homem cujas práticas coerentes das obras de misericórdias o permite entrar no templo, acrescentando igualmente o critério de “não emprestar dinheiro com juro”, surge um problema nessa colocação que atinge em cheio o mecanismo comercial de cunho financeiro. Para a comunidade vivendo em momentos de extremas dificuldades, “o pobre se via obrigado a pedir dinheiro emprestado, alimentos, sementes ou qualquer outra coisa que fosse imprescindível para a sua sobrevivência” (ROSSI, 2015, p.33), a exploração indevida é peso na edificação do homem justo intencionado a modificar a postura. A constituição do novo Israel não permite o lucro alcançado mediante a miséria alheia.

Na continuidade do texto da perícopé em questão nota-se a narrativa intercalando entre a figura do justo e do ímpio, chegando a conclusão da possível conversão do ímpio em que a iniquidade proximal dos pais não o torna inapto à transformação e retomada da fidelidade ao projeto de Deus.

E vós dizeis: 'Por que o filho não há de levar a iniquidade de seu pai?' Ora, o filho praticou o direito e a justiça, observou todos os meus estatutos e os praticou! Por tudo isso, certamente viverá. Sim, a pessoa que peca é a que morre! O filho não sofre o castigo da iniquidade do pai, como o pai não sofre da iniquidade do filho: a justiça do justo será imputada a ele, exatamente como a iniquidade do ímpio será imputada a ele. Mas quanto ao ímpio, se ele se converter de todos os pecados que cometeu e passar a guardar os meus estatutos e a praticar o direito e a justiça, certamente viverá: ele não morrerá. Nenhum dos crimes que praticou será lembrado. Viverá como resultado da justiça que passou a praticar. Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? – oráculo do Senhor Deus. – Porventura não alcançará ele a vida se

se converter de seus maus caminhos? Por isso mesmo eu vos julgarei, a cada um conforme o seu procedimento, ó casa de Israel, oráculo do Senhor Deus (Ez 18,19-23.30a).

Aqui fica evidente a noção de conversão (e de perversão), não coletiva, mas estritamente pessoal sendo valorizada. Guarda o sábado, práticas de ritualidade e restrições, marcam a diferenciação do indivíduo vivendo em meios as contrariedades da vida estrangeira. O homem condicionado por seu passado tem a oportunidade de convergência da relação com Deus, entretanto a eficácia de todo esse caminho não se concretiza somente pela façanha humana que nos momentos de aporias desenvolvem meios para sair da situação adversa. É na centralidade dada a palavra de Deus enunciada pelo profeta que faz toda circunstância ser compreendida como uma atuação de Deus, livre e autônoma (Ex 3,7-8). Na conclusão do texto 18,30-31 insiste que

[...] tudo converge para a exortação final, a palavra de Deus, a qual ao mesmo tempo que convida torna possível o novo começo. Ainda que o v. 27 pudesse dar a impressão de que o pecador se salva por si mesmo, isso acontece porque ele ouve um chamado de Deus. A palavra de Deus é graça. (DÍAZ; SCHÖKEL, 1991, p.769)

68

Não se anula o papel singular da justiça divina ao estabelecer um jugo pessoal, o arbítrio em julgar e penalizar permanece como uma instância presente ao cotidiano de Israel. O pano de fundo da aplicabilidade da justiça busca robustecer o conhecimento de que a conduta de Deus é certa, combatendo a insinuação existente no interior dos momentos de crises do povo, que questionam: “o modo de proceder do Senhor não é certo? (Ez 18,29a)”. A esse posicionamento responde o historiador: “o profeta não pode senão replicar que a injustiça básica é a do povo de Israel, não a de Yahweh, mas chega a garantir que cada qual será julgado por suas culpas e por seu comportamento pessoal” (LIVERANI, 2008, p.264). O cardeal Walter Kasper sublinha a importância da mensagem da misericórdia sem contrapor a função da justiça no Antigo Testamento, pois

[...] na sua misericórdia, Deus contém melhor a sua justa ira; além disso, ele mesmo Se retira, Se fecha. FÁ-lo para dar ao homem a oportunidade de se converter. A misericórdia de Deus concede ao

pecador um prazo de graça e deseja a sua conversão; por último, a misericórdia é a graça que possibilita a conversão (Is 54,1-10) (2015, p.73).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Outras incursões podem ser realizadas com relação a perícopes, contudo busquei salientar a leitura da responsabilidade como elemento propício de resgate dos cativos na convicção da fé em Deus, num contexto de ausências de significados, representações e amparo estrutural. Lançados à sorte, a nação de Judá engole a seco a prova da infidelidade a Deus, não sendo prudente no proceder geopolítico entre os poderosos impérios conflitivos. Gerar esperança no povo é ofício peculiar do profeta, mesmo quando as circunstâncias da dura compreensão da palavra de Deus causem temor e seja um peso pronunciá-la aos destinatários. A discussão da responsabilidade individual ou pessoal constantemente, na retrospectiva da história de Israel, é posta em conflito por causa da posição das tradições das fontes oficiais (deuteronomista e sacerdotal), das quais asseguram os princípios da responsabilidade coletiva.

A radicalização da responsabilidade pessoal conduz ao individualismo, do comportamento egoísta do não comprometimento com a vida do outro, adquirindo a feição do homem apático. Do contrário, o empenho em esboçar o significado da justiça, visa o amparo mútuo ao outro como condição essencial do princípio da redenção em Deus (18,5-9). Será no retorno a Palestina por volta do 538 a. C, que ocorrerá o aprofundamento da concepção do indivíduo, com grande contribuição da elaboração do tema do "servo sofredor", além do mais, a história de Jó, composta no século V, nos detalhes da vida do justo nas contrariedades do cotidiano.

Lendo a temática da responsabilidade e sua contextualização, abordada por Ezequiel e Jeremias, somos incitados a refletir, em contextos atuais de fragmentação e colapso de estruturas de referências, e, a repensar com criatividade o essencial da fé em Deus. A religião necessita sempre do engajamento crítico dos conceitos, que evite aprisioná-la no determinismo das práticas, para que trabalhando com liberdade tenha uma percepção nítida da realidade, em que está inserida.

**REFERÊNCIAS**

- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas II Ezequiel – Doze profetas menores – Daniel – Baruc – Carta d Jeremias**. Trad. Pe. Anacleto Alvarez, OSA. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- ROSSI, L. Alexandre Solano. **O livro de Ezequiel: o profeta da esperança**. São Paulo: Paulus, 2015.
- ALMADA, Samuel. **A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados. Oráculos, visões e estruturas**. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 35/36 – 2000/1/2. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia. História antiga de Israel**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Paulus / Edições Loyola, 2008.
- KASPER, Walter. **A misericórdia: Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã**. Trad. Beatriz Luiz Gomes. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a partir dos pobres**. 11ª ed. Trad. de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SCHWANTES, Milton. **Breve História de Israel**. São Paulo: Oikos Editora, 2008.
- ARTOLA, Antonio M; CARO, José Manuel Sánchez. **A bíblia e a palavra de Deus**. Trad. Alceu Luiz Orso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2011.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma história cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.

# A RESSURREIÇÃO DO CORPO<sup>46</sup>

THE RESURRECTION OF THE BODY

Thiago Gomes de Azevedo<sup>47</sup>

**RESUMO:** A escatologia cristã afirma que o ser humano possui uma vocação transcendental. Assegura também que corpo e alma constituem o homem, formando assim uma realidade unidual. Essas duas dimensões se relacionam mutuamente e ambas possuem o mesmo valor na perspectiva cristã. Contudo, o corpo, por influência da filosofia grega, é visto como a parte negativa do ser humano. A partir de uma reflexão escatológica, que anuncia a ressurreição do corpo, pode-se perceber que esse elemento não deve ser desprezado, mas acolhido e respeitado em sua dignidade.

**Palavras-chave:** Corpo humano; Jesus Cristo; Escatologia; Ressurreição.

**ABSTRACT:** Christian eschatology affirms that the human being has a transcendental vocation. It also ensures that body and soul constitute man, thus forming a one-dimensional reality. These two dimensions relate to each other and both have the same value in the Christian perspective. However, the body, by the influence of Greek philosophy, is seen as the negative part of the human being. From an eschatological reflection that announces the resurrection of the body, one can perceive that this element should not be despised, but welcomed and respected in its dignity.

**Keywords:** Human body; Jesus Christ; Eschatology; Resurrection.

## INTRODUÇÃO

O ser humano é destinado, desde sua criação, à salvação, que se lhe revela como vocação transcendental. Essa revelação foi

---

<sup>46</sup> Artigo elaborado a partir da disciplina de Escatologia, ministrada pelo Prof. Pe. Sívio Rogério Zurawski.

<sup>47</sup> Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e acadêmico do curso de Bacharelado em Teologia pela mesma Instituição. Missionário Redentorista. E-mail: [thiago.csr@gmail.com](mailto:thiago.csr@gmail.com). Recebido em 08/11/2018 e aceito em 10/12/2018.



plenamente conhecida na pessoa de Jesus Cristo, pois é Ele quem “revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime” (GS 22). Tudo que constitui o ser do homem, corpo e alma, participa desse chamado divino feito a cada pessoa.

Neste trabalho, a reflexão sobre o corpo receberá uma atenção especial, tendo em vista a superação de uma visão negativa dessa dimensão que forma a pessoa humana. O corpo, na perspectiva cristã, não será desprezado na consumação final, mas se transformará em um corpo glorioso, conformado ao corpo do Ressuscitado.

## **O HOMEM COMO SER ESCATOLÓGICO**

O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26), é chamado à realização de sua existência enquanto ser dinâmico e vocacionado à transcendência. Para Boff (2012, p. 17), “vocação é um chamamento, uma destinação e um futuro”. Não obstante as suas atividades no mundo, realizadas de acordo com as vocações terrestres, homem e mulher são destinados a uma realidade última, que pode ser chamada de escatológica ou transcendental, a saber, a salvação.

A tradição bíblica mostra que Deus sempre se revela para salvar. As antigas promessas de terra, descendência e benção de Deus (cf. Gn 12, 1s; 13, 14-17; 15, 1-5) fazem parte da gênese da fé judaico-cristã e confirmam esse desejo salvífico de Deus.

Desde as aventuras do Êxodo, onde o Senhor interferiu com mão forte e braços estendidos, até o perdão dado aos corações sofridos e arrependidos, fica claro que, para o povo de Deus e para cada fiel, Deus revela-se na medida em que oferece a salvação (CTI, 1997, p. 61).

Com a encarnação do Verbo, Deus mesmo colocou-se no meio dos homens para salvá-los. Em Jesus Cristo, o desejo salvífico de Deus estabeleceu uma comunicação direta com a comunidade humana. Por esse motivo, toda a humanidade “é convidada a entrar, por sua vez, no dinamismo do mistério pascal de Jesus Cristo” (CTI, 1997, p. 62). Isso revela a vocação transcendental do ser humano, pois, em Jesus

Cristo, que foi ressuscitado por Deus, todos encontram a salvação (cf. Ef 1, 7) e ressuscitarão para Deus.

Em outras palavras, o destino do homem está para além de sua vida no cosmos, pois o ser humano é destinado à ressurreição por Cristo, com Ele e nEle (cf. Rm 6, 8-9). Trata-se de uma vocação que transcende qualquer limite desta vida terrena e que ultrapassa o seu sentido humano, pois diz respeito ao seu fim derradeiro, à plenitude querida por Deus e esperada ansiosamente pela humanidade. É essa esperança que dá sentido à existência humana, segundo a fé cristã.

A vida do homem, como qualquer relato, só tem sentido à luz de seu fim. Ela é como o caminho tortuoso que vai em direção ao cume de uma montanha: só se veem bem as voltas que ele dá, não em seu percurso, mas apenas a partir do alto, depois que se chega ao topo. Dizer que o homem é um ser “escatológico” é dizer que é um ser que tem um fim, que busca um fim (BOFF, 2015, p. 15).

Para melhor compreender do que se trata essa vocação escatológica, é necessário dizer quem é esse ser destinado à ressurreição. Entender a constituição do ser humano é fundamental nesta reflexão, pois “de fato, o fim depende da identidade: tu serás em função do que és. Assim, a pergunta sobre o sentido remete à pergunta sobre a identidade” (BOFF, 2015, p. 16).

## **A REALIDADE UNIDUAL DO SER HUMANO**

Segundo a fé cristã, o ser humano é composto de corpo e alma. Para Ladaria (2016, p. 18), “o homem, enquanto simultaneamente criatura espiritual e corporal, vem a sintetizar toda a obra criadora de Deus”. Trata-se de duas dimensões, matéria e espírito, que se relacionam mutuamente, a ponto de não existir pessoa humana sem uma dessas realidades.

Por corpo, Boff (2015), iluminado pela teologia tomista, distingue duas dimensões para uma mesma realidade: um corpo *grosseiro*, a carne que pode ser vista, tocada, que diz respeito ao biofísico, e um corpo *sutil*, metafísico, que se refere à subjetividade espiritual da pessoa. Essa mesma distinção é feita em relação à alma, que pode ser vista em sua dimensão *sensitiva*, que se refere às emoções, e em sua

dimensão *racional* ou espiritual, que se relaciona com a vontade humana.

Essas duas dimensões, corpo e alma, fazem do homem uma realidade unidual, mas não dualista. Não obstante as diferenças acentuadas, elas devem ser encaradas sob a ótica da integralidade (GS 14). Isso é o que afirma também a tradição bíblica, pois

[...] a teologia judeo-cristã da criação elimina todo tipo de dualismo metafísico e supõe uma visão de homem em que sua unidade básica, embora reconhecendo a realidade das suas diversas dimensões, é decididamente sublinhada (RUBIO, 2001, p. 107).

Contudo, essa visão bíblico-antropológica sofreu influências negativas do dualismo platônico, que despreza o corpo material e valoriza a alma imortal. Essa penetração da antropologia helênica no cristianismo resultou em intensos debates nos primeiros séculos da era cristã. Dentre os defensores da dignidade do corpo se destacam Santo Irineu e Tertuliano, ambos da escola de Antioquia. Referindo-se ao tema da imagem e semelhança do ser humano, eles afirmam que

[...] o modelo a partir do qual Deus criou o homem é o Filho que devia encarnar-se; por conseguinte, consideram que não só a alma, mas sobretudo o corpo foi criado à imagem e semelhança de Deus (LADARIA, 2016, p. 54).

Destarte, para a fé cristã, o corpo humano possui a mesma dignidade que a alma. O próprio Deus assumiu a forma de um corpo para se revelar à humanidade, visto que “a revelação cristã dirige-se ao corpo, tanto do ponto de vista existencial quanto do ponto de vista ontológico” (LACROIX, 2009, p. 149). Esse corpo também é chamado a participar da consumação escatológica. Mas antes de falar sobre o seu sentido final, é necessário reafirmar a sua dignidade sob a perspectiva cristã.

## **A DIGNIDADE DO CORPO HUMANO**

Segundo a visão cristã, o corpo humano é templo do Espírito Santo (cf. 1Cor 3, 16; 6, 19; 2Cor 6, 16). Diante das tentativas de diminuir a sua importância no processo de salvação do gênero humano, o

cristianismo afirma que o corpo é destinado à ressurreição, por ser parte constitutiva do homem vocacionado à salvação, como também é a alma.

Na literatura paulina, é na primeira carta aos coríntios que essa questão recebe uma maior atenção do Apóstolo Paulo. Sendo de origem grega, a comunidade de Corinto encontrou dificuldades em aceitar a mensagem cristã sobre a ressurreição de Jesus Cristo, pois, para os gregos, o corpo é mortal. Neste sentido, "Paulo opõe-se muito fortemente à desvalorização do corpo que sem dúvida sucedia entre os coríntios, por sua escatologia sumária" (LACROIX, 2009, p. 156).

A nova visão do corpo apresentada pelo cristianismo é mais positiva, pois fala de uma glorificação do corpo, que não deve ser desprezado, mas respeitado, porque revestido da presença de Deus e, por isso, destinado à ressurreição em Cristo, uma vez que Ele foi ressuscitado por Deus. Trata-se de um dado fundamental para a fé cristã.

Ora, se se proclama que Cristo ressuscitou dos mortos, como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé. Se temos esperança em Cristo somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens. Mas não! Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram (1 Cor 15, 12-14.19-20).

Portanto, o corpo humano também participará da consumação final, quando toda a humanidade estiver conformada à imagem do Ressuscitado. O ser humano todo, corpo e alma, ressuscitará com Cristo. Mas como será o corpo ressuscitado? Ele terá a mesma identidade ou haverá uma ruptura decisiva com a corporalidade atual?

## **O CORPO RESSUSCITADO**

A ressurreição do ser humano se dará por ocasião da ressurreição de Jesus Cristo. Trata-se da plena consumação de seu ser. Sobre esse evento, afirma Boff (2015, p. 28) que "a ressurreição é o evento mais decisivo da história: ela funda o sentido mesmo da história

e o garante. É a prolepse ou antecipação do destino do mundo, seja ele humano, seja cósmico”.

Como visto, o homem todo participará da ressurreição, o que inclui sua realidade corporal. O Apóstolo Paulo, após afirmar a ideia de ressurreição dos mortos, explica que esse corpo glorioso, já conformado com a imagem do Ressuscitado no reino definitivo, terá a mesma identidade que o corpo terrestre, ao mesmo tempo em que participará de outra dimensão. Para explicar isso, Paulo utiliza a metáfora da semente. Assim explica Schneider (2012, p. 385):

Em 1Cor 15, 35-58, Paulo se ocupa detalhadamente com o problema como imaginar a corporalidade da ressurreição. À cétrica pergunta que corpo seria esse, ele responde com a figura da “simples semente” que é transformada na forma do trigo, e com diversas outras comparações para ilustrar: assim como lá existem formas muito diferentes e, não obstante, há identidade, assim também haverá, depois da ressurreição, uma corporalidade totalmente distinta da atual e, não obstante, idêntica com ela.

Segundo Boff (2015), os teólogos, baseados nessa passagem da primeira epístola aos coríntios, chegaram à conclusão de que o corpo ressuscitado gozará de quatro qualidades. A primeira é a *impassibilidade* (15, 42b), que livrará o corpo de toda dor e corrupção, incluindo a morte. A segunda qualidade é a *claridade* (15, 43a), pois o corpo glorioso resplandecerá a luz de Cristo ressuscitado. A *agilidade* (15, 43b) é a terceira qualidade desse corpo que será mais ágil que a luz. A quarta qualidade se refere à *sutileza* (15, 44), que diz respeito à dominação do Espírito, o que fará do corpo ressuscitado ser onipenetrante como o corpo do Ressuscitado.

Portanto, o corpo ressuscitado fará parte de uma nova criação, restaurada em Cristo, e livre de toda corrupção. Essa realidade se consumará no *eschaton* coletivo, que envolve toda a criação. Deste modo, “a renovação de todo nosso ser só ocorrerá no fim dos tempos, quando Deus renovar a criação inteira e transformará o corpo carnal, psíquico, em espiritual” (LACROIX, 2009, p. 160).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a fé na ressurreição do corpo é parte de uma visão positiva da pessoa humana vista em sua integralidade. A esperança cristã, ao anunciar que todas as realidades do ser humano serão abraçadas por Deus no fim dos tempos, não deixa à margem de sua reflexão o que, para a filosofia grega, é visto com muita negatividade.

A certeza da ressurreição do corpo se encontra na pessoa de Jesus Cristo, ressuscitado por Deus. Ele recebeu um corpo glorioso, que é sinal escatológico para a humanidade que caminha nas estradas do mundo. Sua ressurreição alcança o ser humano todo, pois “é sempre o homem inteiro que se coloca na ordem da salvação aceitando a luz que é Jesus Cristo” (RUBIO, 2001, p. 327).

## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5ª impr. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOFF, Clodovis M. **Escatologia**: Breve tratado teológico-pastoral. 2ª ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2015.
- BOFF, Leonardo. **O destino do homem e do mundo**: Ensaio sobre a vocação humana. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia da Redenção**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et spes**: Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulus, 1997.
- LACROIX, Xavier. **O corpo de carne**: As dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009.
- LADARIA, Luis F. **Introdução à antropologia teológica**. 7ª ed. São Paulo: Loyola, 2016.
- RUBIO, A. Garcia. **Unidade na pluralidade**: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de dogmática**: Volume II. 5ª ed. Tradução de Ilson Kayser. et al. Petrópolis: Vozes, 2012.

# SOBRE A REVISTA

## SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

A **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** surge com o objetivo de publicar material bibliográfico argumentativo, temático-literário e imagético inédito nas áreas de filosofia e teologia a fim de promover o debate tanto na perspectiva de suas especificidades, quanto de maneira interdisciplinar. A publicação, de **periodicidade semestral**, consta de material produzido por pesquisadores, professores e estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e de outras IES brasileiras e internacionais.

Cada número poderá ser composto pelas seguintes sessões: Dossiê Temático (seção organizada semestralmente por um professor do IFITEG – alternando entre os cursos de filosofia e teologia); Artigos de Fluxo Contínuo (seção reservada para a publicação de docentes e pesquisadores sem que se incluam na temática específica do Dossiê); Primeiros Escritos (seção reservada para a publicação da produção discente não apenas do IFITEG, mas de outras IES – somente para graduandos em filosofia ou teologia); Para Pensar e Agir (seção em que serão publicados textos com finalidade didática, marcando a contribuição social da Revista com o trabalho dos professores do Ensino Básico); e Outros Diálogos Possíveis (seção dedicada à publicação de materiais que não necessariamente se enquadram na modalidade “artigo científico”, mas que, ainda assim, contribuem para a reflexão e o diálogo, tais como: contos, crônicas, charges, poemas, fotografias, entrevistas a serem julgados pelo Conselho Editorial).

79

### PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os trabalhos encaminhados à **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** serão primeiramente avaliados pelo Conselho Editorial. Caso sejam aprovados, serão remetidos a professores de renomado conhecimento na área específica do assunto sobre o qual versam. Os trabalhos serão enviados sem a identificação dos autores. No caso de



receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

## PERIODICIDADE

A publicação será semestral, exclusivamente eletrônica, com duas edições por ano. A Revista é de responsabilidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

## POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

A Revista oferecerá acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de democratização mundial do conhecimento, estando hospedada no site do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

## DIRETRIZES PARA AUTORES

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: [illuminare.ifiteg@gmail.com](mailto:illuminare.ifiteg@gmail.com)
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceres dos consultores permanecerão em sigilo.
5. Tanto os artigos deverão ter entre 10 e 20 páginas e as resenhas até 5 páginas.
6. Os artigos publicados nas seções Dossiê Temático e de Fluxo Contínuo poderão ter, no máximo, dois autores, sendo aceitos apenas trabalhos de mestres ou mestrandos, doutores ou doutorandos. Os artigos publicados na seção Primeiros Escritos

devem ser encaminhados por estudantes de graduação em filosofia ou teologia, sendo que os orientadores apenas serão considerados autores caso tenham contribuído efetivamente na produção dos materiais.

7. Os artigos deverão ser acompanhados de:
  - a. Título em português e em inglês.
  - b. Resumo e abstract com no mínimo 50 e no máximo 150 palavras.
  - c. O nome completo, a titulação, o endereço e o e-mail do(s) autor(es) – estas informações serão retiradas para o processo de submissão aos pareceristas.
8. Além disso, os artigos devem estar de acordo com as seguintes normas:
  - a. Sistema de chamada para citação de acordo com a NBR 10520 da ABNT.
  - b. Referências no final do texto e de acordo com a NBR 6023 da ABNT.
9. Nas citações:
  - a. O sobrenome do autor dentro dos parênteses deve vir em caixa alta e fora dos parênteses em caixa baixa com a inicial em maiúscula. Ex.: Rousseau (1978), (ROUSSEAU, 1978).
  - b. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a), (ROUSSEAU, 1978b).
  - c. O símbolo "/" servirá para separar páginas não contínuas e o símbolo "-" páginas contínuas. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a, p. 21/32), (ROUSSEAU, 1978b, p. 33-35).
10. As referências devem ser apresentadas no final do texto, ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente.

## **CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO**

Como parte do processo de submissão, os autores serão obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A submissão é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar junto ao e-mail.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 4MB).
3. Todos os endereços de páginas da Internet (URLs) incluídos no texto deverão estar ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa fonte de 12 pontos (*arial* ou *times new roman*); emprega itálico ao invés de sublinhar; figuras e tabelas estão inseridas no corpo do texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos solicitados acima em DIRETRIZES PARA AUTORES.

## DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a) Mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação.
- b) Têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c) Têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou em sites pessoais) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

82

## POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outra finalidade ou a terceiros.

