

ISSN 2596-1196

A stylized sun logo consisting of a white semi-circle with yellow rays extending horizontally to the left and right.

ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 7, n. 2, jul./dez., 2024



ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA



Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Dr. Moésio Pereira de Sousa, CSsR

Diretor Administrativo

Dr. Frei Flávio Pereira Nolêto, OFM

Editor e Diretor Acadêmico

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

Dra. Alice Toledo Lima da Silveira	Ma. Isabel Ortega Peralías
Dr. Claude Valentin Detienne	Me. Jairo Silva de Lima
Me. Denis Borges Diniz	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dr. José Reinaldo Martins Filho
Dr. Elismar Alves dos Santos	Dra. Maria Teresa da Fonseca
Me. Fernando Inácio Peixoto	Dr. Mário Correia da Silva
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Hérbert Vieira Barros	Dr. Mariosan de Sousa Marques
Me. Héverton Rodrigues de Oliveira	Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho

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 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)
Dra. Angela Ales Bello (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. 7, n. 2 (jul./dez.). –
Goiânia, Goiás, 2024. 159 p.

v. 7. n. 2 (jul./dez. – 2024)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11805.63200>

Criação da logomarca: Natã Silva Nazareno

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

SUMÁRIO / SUMMARY

Conquistas que o tempo nos trouxe | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-8

ARTIGOS / ARTICLES

CF 2024: O ousado passo rumo à civilização do amor / *CF 2024: The bold step towards the civilization of love*

Antônio Lopes Ribeiro 10-23

A profecia na Igreja Medieval / *Prophecy in the Medieval Church*

Joaquim Jocélio de Sousa Costa 24-46

Maria Madalena: mitos, lendas e representações históricas / *Mary Magdalene: myths, legends and historical representations*

Maurício Melo Taveira

Mariosan de Sousa Marques 47-66

O cotidiano ritualizado: Michel de Certeau e a fenomenologia dos hábitos litúrgicos / *The ritualized everyday: Michel de Certeau and the phenomenology of liturgical habits*

Pedro Vinícius Dias Alcantara 67-76

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Um homem: um corpo e uma alma / *A man: a body and a soul*

Alvaro Neto Nunes do Nascimento 78-95

A concepção de bens humanos básicos na Teoria da lei natural de John Finnis / *The conception of basic human goods in John Finnis's Natural Law Theory*

Luciano Gonçalves Dias 96-115

O impacto social da fé na Primeira Epístola de São Pedro / *The social impact of faith in the First Epistle of St. Peter*

Henderson Souza Pereira **116-131**

Da vigilância ao adestramento: a análise foucaultiana do poder disciplinar / *From surveillance to training: Foucault's analysis of disciplinary power*

Rafael Oliveira Santos..... **132-148**

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS / OTHER POSSIBLE DIALOGUES

Pitsaríá *Um-Weg*

Luciano Gonçalves Dias **150-154**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 156-159

CONQUISTAS QUE O TEMPO NOS TROUXE

EDITORIAL

Se o caminho da vida não tem sentido, se no início e no fim há nada, então nos perguntamos por que deveríamos caminhar [...]. Se faltar esperança, todas as outras virtudes correm o risco de desmoronar e acabar em cinzas.
(Papa Francisco, Audiência Geral, 8 de maio de 2024)

O final de um ano nos oferece a oportunidade de parar, refletir e celebrar as conquistas que o tempo trouxe. Em um mundo marcado por intensas mudanças sociais, culturais e espirituais, o desafio de compreender as dinâmicas que nos cercam é constante. O avanço da tecnologia e a globalização reconfiguram fronteiras e modos de viver, enquanto dilemas éticos e crises globais testam nossa capacidade de buscar o bem comum. Neste contexto, a filosofia e a teologia continuam sendo âncoras essenciais, fornecendo-nos ferramentas para compreender a complexidade da existência humana e para construir caminhos mais justos e fraternos. É nesse espírito de busca e reflexão que a ILLUMINARE – Revista de Filosofia e Teologia, do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), chega ao seu segundo número em 2024, reafirmando seu compromisso com o diálogo interdisciplinar e o rigor acadêmico.

Neste ano que se encerra, celebramos os frutos de um esforço conjunto, que envolveu autores, revisores, leitores e toda a equipe editorial. Mais do que uma simples coletânea de artigos, esta edição da ILLUMINARE é um convite ao diálogo sobre os temas que permeiam nosso cotidiano e os horizontes de nossa espiritualidade. Entrelaçando a profundidade da reflexão teológica e o dinamismo do pensamento filosófico, a revista apresenta textos que dialogam com questões contemporâneas, mas também com a tradição, demonstrando que o novo e o antigo não são excludentes, mas complementares. É com alegria que apresentamos os textos organizados em três seções distintas:

Artigos, Primeiros Escritos e Outros Diálogos Possíveis, cada qual trazendo contribuições únicas e valiosas.

Na seção Artigos, abrimos com o texto de Antônio Lopes Ribeiro, *CF 2024: O ousado passo rumo à civilização do amor*, que reflete sobre a Campanha da Fraternidade 2024, discutindo sua relevância como proposta de transformação social e espiritual. Joaquim Jocélio de Sousa Costa nos conduz à Idade Média com *A profecia na Igreja Medieval*, revelando as dimensões políticas e espirituais dessa prática no contexto eclesial. Já Maurício Melo Taveira e Mariosan de Sousa Marques oferecem uma fascinante análise histórica e cultural em *Maria Madalena: mitos, lendas e representações históricas*, questionando narrativas populares e revisitando fontes históricas. Por fim, Pedro Vinícius Dias Alcantara, em *O cotidiano ritualizado: Michel de Certeau e a fenomenologia dos hábitos litúrgicos*, explora a liturgia como prática que transcende o ordinário, iluminando a relação entre o sagrado e o cotidiano.

Na seção Primeiros Escritos, jovens pesquisadores apresentam perspectivas instigantes sobre temas fundamentais. Alvaro Neto Nunes do Nascimento, em *Um homem: um corpo e uma alma*, revisita o clássico problema da relação entre corpo e alma, trazendo contribuições significativas para o debate contemporâneo. Luciano Gonçalves Dias explora, em *A concepção de bens humanos básicos na teoria da lei natural de John Finnis*, os fundamentos éticos dessa importante corrente do pensamento jurídico. Henderson Souza Pereira, com *O impacto social da fé na Primeira Epístola de São Pedro*, investiga as implicações da fé cristã para a convivência social no contexto das primeiras comunidades cristãs. Por fim, Rafael Oliveira Santos analisa, em *Da vigilância ao adestramento: a análise foucaultiana do poder disciplinar*, as dinâmicas de poder e controle social, iluminando questões urgentes da modernidade.

Encerrando nossa edição, a seção Outros Diálogos Possíveis apresenta *Pitsaría Um-Weg*, de Luciano Gonçalves Dias, um ensaio que nos leva a refletir sobre as fronteiras da filosofia em diálogo com outras formas de expressão e interpretação do humano. Este texto amplia as possibilidades de conexão entre o pensamento crítico e a criatividade, explorando novos caminhos de interação entre ideias e experiências.

Queremos expressar nosso mais profundo agradecimento a todos os que tornaram possível esta edição da ILLUMINARE. Aos autores, que compartilharam suas reflexões e pesquisas; aos revisores, que dedicaram tempo e competência para garantir a qualidade dos textos;

e aos leitores, cuja participação e interesse são a razão de nossa existência. Que este número inspire novos diálogos, reflexões e ações. Que o próximo ano traga luz, sabedoria e a coragem necessária para construir um mundo mais fraterno e solidário.

Boa leitura! E que a festa seja plena!

O Editor

12 de dezembro de 2024,
Festa de Nossa Senhora de Guadalupe, padroeira da América Latina

ARTIGOS



CF 2024: O OUSADO PASSO RUMO À CIVILIZAÇÃO DO AMOR¹

CF 2024: THE BOLD STEP TOWARDS THE CIVILIZATION OF LOVE

Antônio Lopes Ribeiro²

RESUMO: Uma das formas que a Igreja católica tem de dar respostas plausíveis às demandas sociais de nosso tempo, que exigem dela um posicionamento em sua ação pastoral, tem sido a realização de Campanhas da Fraternidade. Assim como todas as outras campanhas, a CF de 2024 gira em torno da vida humana. Ao assumir como proposta de ação pastoral, princípios centrais da *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, sem sombra de dúvida, a CF de 2024 representa o mais ousado passo dado pela Igreja até o momento, em seu exercício de alteridade, de saída de si para o encontro com o outro, visando superar o individualismo exacerbado de nosso tempo, que se radicaliza na autorreferencialidade. É disso que trata o presente artigo: mostrar a sintonização da CF de 2024 com outras propostas humanistas, como a de um ethos global, de Hans Küng, e a civilização do amor, do papa João Paulo II, em alternativa à civilização cristã, lançando-se a uma experiência de multiculturalidade, baseada na Fraternidade e Amizade Social, e não mais sob o ideal da cristandade, que propunha a todos o unicionismo, isto é, que todos se tornassem cristãos.

Palavras-chave: Campanha da Fraternidade. Igreja Católica. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

ABSTRACT: One of the ways the Catholic Church addresses the social demands of our time, which require a clear stance in its pastoral action, has been through the implementation of Fraternity Campaigns. Like all previous campaigns, the 2024 Fraternity Campaign centers on human life. By adopting the central principles of *Fratelli Tutti* by Pope Francis as a proposal for pastoral action, the 2024 Campaign undoubtedly represents the Church's boldest step to date in its practice of otherness—moving beyond itself to encounter the other—aiming to overcome the

¹ Recebido em: 15.07.2024. Aprovado em: 25.09.2024.

² Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: lopesribeiroa@gmail.com

exacerbated individualism of our time, which manifests in radical self-referentiality. This article explores this topic: highlighting how the 2024 Campaign aligns with other humanist proposals, such as Hans Küng's concept of a global ethos and Pope John Paul II's vision of a civilization of love, as an alternative to the concept of Christendom. The campaign embraces an experience of multiculturalism based on fraternity and social friendship, moving away from the ideal of Christendom, which sought unification through the conversion of all to Christianity.

Keywords: Fraternity Campaign. Catholic Church. National Conference of Bishops of Brazil.

INTRODUÇÃO

Figurando como o maior acontecimento da Igreja Católica nos últimos tempos, o Concílio Vaticano II colocou o homem no centro das ações da Igreja, valorizando de tal modo a pessoa humana, em sua dignidade, a ponto de no discurso final de seu encerramento, o papa Paulo VI dizer que “a Igreja quase se declarou serva da humanidade”. Assim comprometido com a existência humana, os padres conciliares procederam a uma leitura crítica dos sinais dos tempos, identificando demandas que exigiram um reposicionamento da Igreja, no sentido de dar respostas plausíveis a tais demandas, sobretudo no que se refere ao respeito à vida e dignidade da pessoa humana. Nesse sentido, sem significar uma ruptura com sua tradição de fé, o Concílio Vaticano II promoveu um verdadeiro *aggiornamento* na Igreja, alinhando-se ao Pensamento Teológico Contemporâneo, de forma a contemplar a existência humana, a fim de sanar a tradicional ruptura entre Evangelho e cultura (EN n. 20).

No caso da Igreja católica no Brasil, uma das formas de dar respostas plausíveis às demandas sociais tem sido a realização de Campanhas da Fraternidade. Assim, anualmente, a CF irá organizar-se, como resposta da Igreja à vida social, em consonância com o caminhar das Conferências Episcopais Latino-americanas, sintonizando-se com a DUDH, e com a Carta Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, dentre outros documentos importantes. Constituindo-se um elo unificador de todas as paróquias, dioceses e arquidioceses, com sua proposta de unidade, comunhão, vida, amor e fraternidade, e em vista à sua

eficácia, o primeiro passo dado pelas CF's tem consistido na sensibilização de cada cristão, para que faça sua a dor do outro, considerando que “a misericórdia de Deus que acolhe a todos com amor do Pai suscita conversão, penitência e gestos concretos” (CNBB 2015, p. 51).

Profundamente alinhado à ideia de que “ou nos salvamos todos juntos, ou juntos pereceremos”, na Fratelli Tutti, o Papa Francisco surpreendeu o mundo ao anunciar sua proposta da construção de uma civilização do amor, já idealizada pelos papas Paulo VI e João Paulo II, chamando a todos a uma responsabilidade coletiva, capaz de levar a termo uma fraternidade e amizade social, fazendo frente aos males que ameaçam a paz em todo o mundo. Ao completar sessenta anos de existência, a Campanha da Fraternidade, em sua versão 2024, faz uma releitura da Fratelli Tutti, do Papa Francisco, contextualizada com a realidade brasileira, trazendo como tema: “Fraternidade e amizade social”. Ao proceder a uma recepção da Fratelli Tutti, aplicando seus princípios à ação pastoral da Igreja no Brasil, a CF de 2024 traz consigo “o convite a um amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço” (FT n. 1), um amor universal, que transparece já no lema “Vós sois todos irmãos e irmãs” (cf. MT 23,8), na convicção de que reconhecendo-nos como tais, certamente viveremos entre nós a fraternidade e a amizade social” (CNBB 2024, p. 12).

Assim como todas as outras campanhas, a CF do ano de 2024 gira em torno da vida humana. Mas, sem sombra de dúvida, a mesma representa o mais ousado passo dado pela Igreja até o momento, superando, inclusive as CF's ecumênicas, em seu exercício de alteridade, de saída de si, para o encontro com o outro, e é disso que trata o presente artigo: mostrar a sintonização da CF de 2024 com a proposta de uma civilização do amor, em alternativa à civilização cristã, lançando-se a uma experiência de multiculturalidade, baseada na Fraternidade e Amizade Social, e não mais sob o ideal da cristandade, que propunha a todos o unicionismo, isto é, que todos se tornassem cristãos, e cristãos católicos!

A SITUAÇÃO ATUAL CLAMA POR MUDANÇAS

Observa-se em nossa sociedade “uma decomposição do tecido social e dos valores que o mantinham coeso” (CASTORIADIS, 2006, p.

184). Isto se deve ao deslocamento do teocêntrico para o antropocêntrico, provocando a relativização dos valores substanciais da religião. Sob a influência do iluminismo, o indivíduo foi alçado ao status de autonomia, não se referenciando mais pela fé, mas pela própria razão. Ao perder seu referencial absoluto, o homem moderno perdeu a bússola que o conduzia, levando-o a mergulhar no mais profundo vazio de sua existência. A sensação de vivermos em um caos social, em uma encruzilhada, sem sabermos para onde ir, se deve ao fato de que “ao ruírem as verdades eternas, os valores absolutos e as ideologias totalitárias, abriu-se um espaço para as pessoas expressarem suas verdades, seus valores e suas ideologias e assim decidirem sobre o próprio viver” (Libânio, 2004, p. 116).

A crise de valores de nosso tempo “revela uma crise de humanidade” (Libânio, 2004, p. 116), com consequências drásticas para a tessitura das relações interpessoais. Estamos a viver aquilo que se poderia chamar de síndrome de Caim: “Não só não nos sentimos mais responsáveis uns pelos outros como também, ainda que não nos expressemos desse modo, desejamos que as pessoas que pensam diferentemente de nós desapareçam, isto é, sejam na prática exterminados”. Há um desejo explícito de eliminar o diferente, real e simbolicamente (CF 2024, p. 27;34). Conforme o Papa Francisco, vemos “a emergência de uma cultura do descartável, e o que é mais aterrador, não apenas coisas e objetos de consumo, mas também seres humanos se tornam igualmente descartáveis” (Nodari, 2022, p. 18-19).

Nesse estado de coisas, se esquece que, por termos sido criados à imago Dei, “aquele que diverge de mim é alguém que, tanto quanto eu, tem direito de existir [...] de divergir, de ser diferente, de pensar diferente, de agir diferente”. Em razão disso, jamais “deve ser visto como um oponente a ser vencido, abatido, mas sempre como um irmão, uma irmã”. Afinal de contas, o ideal cristão que nos move à fraternidade, à amizade social, “é a inclusão, a cooperação e a comunhão e não a indiferença, o combate e a eliminação” (CNBB, 2024, p. 27). Daí o empenho de nos conscientizar, que para fazer frente a essa situação na qual nos encontramos, a fim de construirmos uma civilização do amor, com bases na Fraternidade e Amizade Social, “mais do que falar de Deus e constituir bancadas políticas que utilizam o nome de Deus por vezes em vão” (como se deu nas últimas eleições, em que católicos e protestantes, antes arredios a se unirem para testemunhar Jesus ao

mundo, não vacilaram em unir-se em torno de um ideal político), é preciso conhecer verdadeiramente o Deus, rico em misericórdia, “tal como foi a nós revelado por Jesus de Nazaré”, através de seus ensinamentos, gestos e atitudes (CNBB, 2024, p. 35), o qual já não nos trata mais como servos, mas como amigos.

DESCONSTRUINDO O INDIVIDUALISMO EXACERBADO: POR UMA CULTURA DO ENCONTRO

Se a personalidade de Jesus pode ser caracterizada por termos como alteridade e altruísmo, hoje a sociedade padece daquilo que se pode chamar de “alterofobia”, isto é, “medo, rejeição, aversão a tudo aquilo que é outro, tudo o que não sou eu mesmo”. Isto justifica o pessimismo de Thomas Hobbes ao afirmar que “o homem é o lobo do homem”, colocando o medo recíproco como fundamento do Estado. Como expressão de uma exacerbação da subjetividade, uma hipervalorização da individualidade, que resulta em autorreferencialidade, “a outra pessoa, a outra causa, o outro sonho, o outro esforço, tudo, enfim, que não seja eu mesmo, acaba por se tornar desnecessário, ameaçador, destinado à rejeição e até mesmo à extinção”. Por conseguinte, quando somente o “eu” é a referência, o outro se torna estranho e perde lugar” (CNBB, 2024, p. 39;52).

Embora vivamos em uma “aldeia global”, como disse McLuhan na década de 1950, estamos diante de um verdadeiro paradoxo: “vivemos fisicamente próximos, mas existencialmente distantes” (CNBB, 2024, p. 38). Isto por uma simples razão: não buscamos o encontro com o outro. Tornamo-nos insensíveis e incapazes de nos colocar no lugar do outro, de ter compaixão, de nos compadecer com o sofrimento do outro (cf. Mt 9,36). Em um egocentrismo profundo, “vivemos um agudo processo de subjetivação, isto é, a única ótica que importa é a minha”. Assim, apesar de vivermos em uma “aldeia global”, vivemos isolados em nosso próprio mundo (CNBB, 2024, p. 38). Frente a essa tendência, de desaparecimento e desistência do vínculo social, em vista a uma militância individual, que prevalece em nossa sociedade, “faz-se, pois, urgente recuperar o sentido do encontro com o outro” (Nodari, 2022, p. 25).

Um ser social, por excelência, o homem não é uma ilha. Só se realiza na abertura e na convivência fraterna e solidária com o outro.

“Ninguém consegue viver sem a abertura e sem a presença do outro, seja ele quem e quando for percebido” (Nodari, 2022, p. 50). A vida torna-se sem sentido, se não se abre à possibilidade do outro, e eu me humanizo e me realizo como pessoa, à medida que faço uma síntese entre individualidade e sociabilidade. Isto implica um sair de mim mesmo, em direção ao outro, a quem devo antes de tudo, amar, como o próprio Jesus nos amou. O amor, portanto, tem esse dinamismo: impulsiona-nos a sair de nós à procura do outro. É um amor que valoriza a vida. O amor é “o critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade de uma vida humana”, e esse “amor ao outro por ser quem é impele-nos a procurar o melhor para sua vida” (FT n. 94). Segundo Nodari (2022, p. 50), o trágico da vida humana resultaria do fato de que “em nenhum momento da existência experimentar-se a vida enquanto dom e doação e enquanto vocação para amar”. Só cultivando o amor aos irmãos, torna-se possível “aquela amizade social que não exclui ninguém e a fraternidade aberta a todos” (FT n. 94).

Para superar o individualismo exacerbado que prejudica as relações interpessoais, é preciso promover aquilo que o Papa Francisco vem se referindo em seus discursos: uma cultura do encontro. Conforme o texto base da CF 2024 (CNBB, 2024, p. 67), a opção por uma “cultura do encontro verdadeiro e pessoal com Jesus e com os irmãos, na primazia da compaixão e no anúncio da esperança, são sinais que antecipam a salvação e subvertem as lógicas que o nosso tempo tem construído como normativas”. Uma Igreja que dá passos largos em direção à cultura do encontro e do diálogo, aberta, descentralizada, em saída, pode sim, ser decisiva para que a amizade social seja uma realidade. Com efeito, “vivenciando sempre mais a experiência da fraternidade, da amizade, da comunhão, a Igreja, por seu testemunho e suas ações, irradia para toda a sociedade, o valor da amizade, mostrando com atitudes bem concretas que, mesmo diante de tamanha pressão em direção à inimizade, à separação ao conflito, é possível fazer da fraternidade um valor indispensável na sociedade atual” (CNBB, 2024, p. 67).

ECOS CONVERGENTES PARA A FRATERNIDADE E AMIZADE SOCIAL

Ao propor uma Fraternidade e Amizade Social, a CF 2024 não o faz no vácuo, pois encontra terreno fértil em propostas de buscadores

da paz, que visam o bem comum da humanidade, concorrendo para uma cultura de justiça e paz, da não-violência, para fazer frente à situação do mundo atual, que se encontra num verdadeiro caos, haja vista o crescendo de todo tipo discriminação, desigualdade e violência em todo o mundo.

Em 1990, Hans Küng (2005, p. 6) irá propor o projeto de um ethos global, o qual se refere à totalidade da vida, a uma cultura de paz, da não-violência, da solidariedade, de tolerância, de iguais, com a participação de cristãos e não cristãos, de crentes e não crentes, no qual reflete sobre a existência de padrões éticos comuns nos dias de hoje, ensinados pelas religiões universais. No Parlamento das Religiões Mundiais, realizado em 1993, em Chicago, seu projeto ganha força, quando então se define as bases de um ethos mundial, a ser compartilhado por pessoas de todas as grandes religiões e tradições éticas. Em primeiro lugar está o princípio da humanidade, conforme o qual “todo ser humano – seja homem ou mulher, branco ou negro, jovem ou velho – deve receber tratamento humano”. Esse princípio se clarifica mais ainda, à luz do segundo, a “regra de ouro” da reciprocidade: “O que você não quer que façam com você, também não deve fazê-lo aos outros” (Küng, 2005, p. 8). Esses dois princípios se desdobram em quatro âmbitos conclamando a todos, homens, instituições e nações, a assumirem sua responsabilidade: Por uma cultura da não-violência e do respeito a toda a vida; por uma cultura da solidariedade e uma ordem econômica justa; por uma cultura da tolerância e uma vida de veracidade; por uma cultura de igualdade de direitos e de companheirismo entre homem e mulher (KÜNG, 2005, p. 8).

Convergindo nessa direção, está a proposta humanística da Igreja católica de se construir uma civilização do amor, superando o ideal da cristandade, não como “um apelo sentimental ou romântico, mas de um alerta sobre a urgência da transformação da base mesma onde se fundam as relações da sociedade tecnológica de massas em que vivemos”. Trata-se, portanto, de um amor em sua originalidade radical, que em sua dimensão social, leva ao compromisso de querer o bem de todos (Ávila, 1991, p. 24). A essa civilização do amor, que lança a Igreja a uma experiência de multiculturalidade, em diálogo com a diversidade, o papa Paulo VI se referiu, por ocasião do encerramento do Ano Santo de 1975, e o papa João Paulo II a retomará para fazer frente à civilização do egoísmo, conclamando a todos para a serem

seus construtores abnegados, no campo social e cultural, bem como no econômico e político (Ávila, 1991, p. 24). O papa João Paulo II disse aos bispos reunidos em Puebla, que essa civilização do amor “se inspira na palavra, na vida e na plena doação de Cristo”, baseando na justiça, na verdade e liberdade, propondo a todos “a riqueza evangélica da reconciliação nacional e internacional” (Doig K, 1992, p. 85).

Consciente de que estamos a viver em uma aldeia global, em uma Casa Comum, de interação entre as culturas, o papa Francisco vem produzindo documentos importantes, os quais são contributos para a edificação de uma civilização do amor, com destaque para *Evangelii Gaudium*, *Laudato Si*, e o mais recente *Fratelli Tutti*, colocando a Igreja em um movimento de saída de si mesma, em direção ao outro, ao diverso, ao diferente, com inovações internas importantes, sobretudo visando o fim de um clericalismo mundano e oportunista.

Atento às demandas em nível mundial, por uma maior humanização, que venha a resgatar o homem do estado de anomia em que se encontra, o papa Francisco procura dar a contribuição da Igreja católica, em seu projeto uma Igreja em saída, que significa um desencaxe do tradicionalismo não mais compatível com os dias de hoje, por meio de três propostas globais: O Pacto Educativo Global, visando construir uma aliança entre escola, família e sociedade; a Economia de Francisco e Clara, que tem por objetivo influenciar os rumos do pensamento econômico; e o processo de escuta Sinodal 2021-2024, no qual se predispõe a ouvir a todos sobre as expectativas sobre a Igreja e seu papel na sociedade (CNBB, 2024, p. 42). Com essas iniciativas, que envolve toda a aldeia global, visando construir uma aliança entre escola, família e sociedade, o Papa Francisco visa desconstruir todos os mecanismos de desumanização, de forma a construir um futuro baseado não mais na exclusão, desigualdade, descarte e indiferença (CNBB, 2024, p. 42-43), mas na fraternidade e amizade social, baseadas no amor de Deus aos homens.

Pelo que tem feito até aqui, o papa Francisco tem se constituído uma liderança significativa não só para a Igreja católica, mas em nível mundial, em vista à construção de uma sociedade mais justa e fraterna, à dissolução do vergonhoso abismo entre ricos e pobres, a se dar pela prática da justiça; ao restabelecimento da paz no mundo; ao respeito à dignidade da pessoa humana; e à sustentabilidade da vida no

Planeta, além de outros temas importantes, que fazem parte da agenda mundial das religiões.

Estes são os ecos para a proposta de uma Fraternidade e Amizade Social, que se junta a tantos outros, que historicamente tem concorrido para uma cultura de paz, da não-violência, como o fizeram Gandhi, Martin Luther King, Mandela, e vem fazendo atualmente tantas outras figuras icônicas, como os Júlio Lancellotti's da vida. Portanto, a CF 2024 não é lançada no vazio, mas em solo fértil, onde pode semear e fazer germinar a semente do amor, para que se possa colher os frutos da justiça, da paz, da fraternidade da amizade e solidariedade entre os homens.

A FRATERNIDADE E AMIZADE SOCIAL EM RESPOSTA AO INDIVIDUALISMO

É nesse contexto pessimista em que vivemos, onde impera uma subjetividade exacerbada, que se radicaliza na autorreferencialidade, típica de um profundo egocentrismo, expressando-se nas formas individualista, hedonista, narcisista, que resulta em uma cultura do descarte e do ódio, sem qualquer esperança de uma vida harmoniosa na sociedade, que o papa Francisco lançará a Fratelli Tutti, propondo seu projeto de “fraternidade, baseado na amizade social e no amor político, tendo o diálogo como caminho necessário para a cultura do encontro” (CNBB 2024). E aqui está o grande contributo da CF 2024, para o bem comum da humanidade, ainda que seu alcance se restrinja ao contexto brasileiro, ao retomar a proposta do Papa Francisco, de se construir uma fraternidade e amizade universal, sob a perspectiva cristã do amor de Jesus pela humanidade.

Jesus foi um grande humanizador das relações interpessoais. Nele, um amigo se torna um irmão, pois Jesus “eleva os laços humanos a um nível muito mais alto: ao nível da fraternidade universal”. Assim, os laços gerados desde a fé tornam-se mais fortes que os laços de sangue (CNBB 2024, p. 57). Jesus, o verdadeiro arquétipo da conduta humana, coloca como caminho ético para a salvação, a fraternidade. Ele mesmo, “existindo em forma divina, não considerou um privilégio ser igual a Deus, mas esvaziou-se, assumindo a forma de servo e tornando-se semelhante ao ser humano” (Fl 2,6-7). Tomando-o por modelo, Paulo exorta os filipenses a terem “os mesmos sentimentos que havia em Cristo Jesus” (Fl 2,5). Deste modo, “os primeiros sentimentos que devem

configurar o cristão, que se encontrou com Jesus, são aqueles que, por primeiro, o caracterizam: compaixão, disposição ao serviço, misericórdia, benevolência, fraternidade aberta a todos” (CNBB, 2024, p. 47).

Jesus, o mestre por excelência, ensinou seus discípulos a viverem em fraternidade, a qual se traduz em proximidade, livre doação de si, compaixão e vida comunitária. Configurados a seu mestre, seus seguidores são chamados a dar testemunho de sensibilidade, compaixão, serviço, entrega. Tendo-o por arquétipo, abre-se a possibilidade da fraternidade e amizade social, que tem nos textos evangélicos, o grande referencial para nortear a vida das pessoas, inovando as relações interpessoais. O mandamento de Jesus, que se dá na imitação do mestre: “que vos ameis uns aos outros assim como eu vos amei” (Jo 15,12), é um convite para que tal amor se expresse no serviço, mas não “o serviço vazio da fria esmola ou da impessoal doação”, mas no sentido dado por Jesus, de um “amor-serviço, a amizade pela qual Ele mesmo esteve unido aos que o Pai lhe dera” (CNBB, 2024, p. 57-58), tratando-os não mais como servos, mas como amigos (cf. Jo 15,15).

O projeto de fraternidade encabeçado pelo Papa Francisco na Fratelli Tutti, agora retomado pela CNBB, que faz parte da proposta de ação pastoral da CF 2024, visa não só a informação teórica, sobre a realidade da sociedade atual, a ser transformada pela amizade social, mas também práticas, a se dar pela comunicação, pelo diálogo, respeito, generosidade, perseverança. Nesse sentido, faz-se necessário optar por um estilo de vida contrário ao narcisismo e egoísmo, a ousadia de “escutar o outro, escutar os gemidos da criação, e escutar a voz de Deus” (Nodari, 2022, p. 30-31). É preciso ter a “capacidade de sentar-se para escutar o outro, característica de um encontro humano”, um paradigma que se traduz na “atitude receptiva, de quem supera o narcisismo e acolhe o outro, presta-lhe atenção, dá-lhe lugar no próprio círculo” (FT n.48).

A amizade é um dom de Deus, “um caminho de humanização e de renovação das relações fraternas, que nos permite existir e viver com a responsabilidade e o compromisso de transformar a própria vida e a vida do outro” (CNBB, 2024, p. 17). Procurando permear as relações interpessoais no âmbito da sociedade, da cultura e de todos os povos, com valores humanísticos, sobretudo o amor, imprimindo-lhe um

alcance universal, o Papa Francisco descreve a amizade Social como o “amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço”, uma fraternidade aberta, capaz de permitir “reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas, independentemente de sua proximidade física” (FT n. 1). Um amor, que em Jesus se faz alteridade e altruísmo, “exige uma progressiva abertura, uma maior capacidade de acolher os outros, em uma aventura sem fim”, capaz de conferir um sentido pleno de mútua pertença, afinal, como disse Jesus: somos todos irmãos (cf. Mt 23,8) (FT n. 95).

Somente a vida como valor, pode fazer frente a uma “cultura do descarte”, a que o Papa Francisco vem exaustivamente se referindo desde o início de seu papado. Fundada no valor da vida, a Amizade Social procura sobrepor-se àquilo que causa desarmonia na sociedade, que é o individualismo utilitarista, que fecha as pessoas em torno de seu egoísmo, impedindo-as de transcender-se a si mesmas, nas relações interpessoais. O Papa Francisco considera a amizade social como “o antídoto contra um ser humano fechado em si mesmo e, conseqüentemente, contra um mundo fechado aos vulneráveis e ‘improdutivos’”, tornando-se essencialmente necessário que “o valor recaia na pessoa humana, com a qual se relaciona socialmente, e não no produto dessa relação” (CNBB, 2024, p. 22).

Em nosso tempo, marcado pela interação entre as culturas, em que a diversidade é vista como um dom, o Papa Francisco se propõe à construção de uma amizade social com sentido universal, que a nosso ver equivale à construção de uma civilização do amor. Para que essa proposta torne-se realidade, é preciso ter Jesus como modelo, promovendo a cultura do encontro, que “ajudará a superar as relações líquidas e fugazes, superficiais e impessoais”, a compaixão, que “nos fará enxergar o coração do outro e nos ajudará a escolher diálogos, não conflitos”; o anúncio da esperança, que “fará com que esses vínculos tenham sua origem no único que pode livremente dar a vida: Jesus Cristo; por fim, temos os sinais da salvação, que uma vez comunicados, como dom e dádiva que vem do Senhor, confirmará “nossos esforços em permanecermos unidos à videira verdadeira” (CNBB, 2024, p. 59).

O princípio para uma amizade social tem como ponto de partida a constatação evangélica do mandamento do amor (cf. Jo 13,34), com seu alcance universal. Em razão disso, “nem as diferenças, nem as

divergências, nem a oposição devem nos impedir de cumprir” esse mandamento maior que Jesus nos deixou (CNBB, 2024, p. 25). Afinal, somos todos irmãos e irmãs, possuidores de uma mesma dignidade e uma igualdade fundamental, vez que “dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos temos a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos temos a mesma vocação e destino” (cf. GS n., 29). Somente o amor, enquanto critério central para guiar nossas escolhas, e nortear nossos relacionamentos interpessoais, possibilitará a construção de uma civilização do amor, uma fraternidade universal, a amizade social.

Em João, o Evangelista, temos duas sentenças provocativas, que são fundamentais para a construção da fraternidade e amizade social, porque nos leva a sair de nossa zona de conforto e nos compromissar com o Evangelho: “Quem ama o seu irmão permanece na luz e não corre perigo de tropeçar. Mas quem odeia o seu irmão está nas trevas, caminha nas trevas e não sabe aonde vai, pois as trevas cegaram seus olhos” (1Jo 2,10-11). Para permanecer na luz, e não nas trevas, exige-se coerência de vida, entre o que se fala e o que se faz: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso; pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20). O amor ao irmão, é o elemento central para a construção de uma sociedade justa, solidária e fraterna, para humanizar as relações interpessoais e construir a amizade social, construindo, de igual modo, e por conseguinte, a civilização do amor.

21

CONCLUSÃO

Embora a CF 2024, seja contextualizada com a realidade brasileira, sabemos que o alcance das reflexões daqueles que estiveram envolvidos com sua organização, configura-se como uma grande contribuição para se criar uma civilização do amor, um ethos mundial, uma amizade social entre membros da sociedade e entre todos os povos, conscientes de que, como afirma o papa Francisco (LS n. 70), pertencemos a uma mesma família humana, vivemos em uma casa comum, e que somos chamados à responsabilidade e cuidado, afinal, “vivemos uns para os outros e todos para Deus” (CNBB, 2024, p. 30).

A construção de uma civilização do amor, da universalização da fraternidade e amizade social, é um grande desafio não só para a Igreja

católica, mas para as grandes religiões. É preciso ancorar-se na esperança ousada, movida por uma sede, uma aspiração, um anseio de plenitude, de vida bem-sucedida, de um desejo de apegar-se ao que é grande, que enche o coração e eleva o espírito para coisas grandes, como verdade, bondade e beleza, a justiça e o amor. Este é o passo ousado de quem acredita que seja possível, sim, construir uma sociedade em que as relações interpessoais tenham por base a fraternidade e amizade social, tão necessária à boa convivência: olhar para além “das comunidades pessoais, das pequenas seguranças e compensações que reduzem o horizonte, para se abrir aos grandes ideais que tornam a vida mais bela e digna” (FT 55), de forma a superar a inimizade social que só destrói, mostrando para isso, a via do diálogo, o único caminho “para ver a realidade de uma maneira nova, para viver com entusiasmo os desafios da construção do bem comum” (EG n. 87).

A fé cristã não é indiferente. É fé que, a exemplo do Bom Samaritano, sente, aproxima-se, compromete-se e cuida. Ou somos cristãos verdadeiros e assumimos o compromisso com a fé, inserindo-nos na existência humana, ou não somos nada. Enquanto cristãos autênticos, não é possível “olhar para a realidade do mundo e permanecer na indiferença e na inércia porque nada do que é humano é indiferente a Deus” (Nodari, 2022, p. 34).

Este é o verdadeiro compromisso da Igreja católica, para o nosso tempo: superar o ideal da cristandade, que em uma experiência monocultural visava o unicionismo, e mostrar ao mundo pluralizado que no encontro, no diálogo com o outro, com o diferente, com as outras religiões, é possível estabelecer no mundo a fraternidade e amizade social, edificada sob a rica diversidade de valores substantivos, que compõem um ethos global, de modo a construir uma civilização do amor. É preciso, portanto, sair de nossa zona de conforto e lançarmos ao compromisso com essa proposta da CF 2024, conscientes de que não haverá transformação em uma sociedade marcada pela secularização, se antes não houver testemunho de vida cristã, de uma vida doada e a serviço dos irmãos.

REFERÊNCIAS

- ARNS, Paulo Evaristo. **A humanidade caminha para a fraternidade**. 3. Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.
- ÁVILA, Fernando Bastos de. **Pequena enciclopédia de doutrina social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1991.
- BEOZZO, José Oscar. **A Igreja no Brasil: de João XXIII a João Paulo II – de Medellín a Santo Domingo**. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- CNBB. **50 anos da Campanha da Fraternidade (1964-2014)**. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- CNBB. **Escolhe, pois, a vida (Dt 30,19)**. Brasília: Edições CNBB, 2015.
- CNBB. **Campanha da Fraternidade 1984: "Para que todos tenham vida"**. Texto-base. Edições CNBB, 1984.
- KÜNG, Hans. **Para que um ethos mundial?** Religião e ética em tempos de globalização. Tradução de Conversando com Jürgen Hoeren. São Paulo: Loyola, 2005.
- KÜNG, Hans. **Religiões mundiais e Ethos Mundial**. In: Cadernos Teologia Pública. Unisinos. São Leopoldo: IHU.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- NODARI, Paulo César. **Fraternidade e Amizade Social: Uma introdução à leitura da Encíclica Fratelli Tutti do Papa Francisco**. São Paulo: Paulinas, 2022.
- PAULO VI, papa. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 30/04/2024.

A PROFECIA NA IGREJA MEDIEVAL³

PROPHECY IN THE MEDIEVAL CHURCH

Joaquim Jocélio de Sousa Costa⁴

RESUMO: O artigo visa tratar a profecia na Igreja durante o período medieval, entendendo profecia como a voz que Deus emprestou aos pobres, um modo de vida solidário com eles. Traz algumas características da Idade Média e a ação da Igreja nesse período; depois apresenta alguns movimentos proféticos que fizeram frente a situação vigente; por fim, a doutrina social então desenvolvida mostrando como a sensibilidade aos pobres levou a uma evangélica crítica de muitos autores às diversas situações gritantes de injustiça. Busca-se, assim, mostrar que a profecia sempre esteve presente na Igreja, ainda que de modo marginal, e que a devemos manter viva por uma questão de fidelidade à missão, ao Evangelho de Jesus.

Palavras-chave: Deus. Profecia. Pobres. Igreja. Idade Média.

ABSTRACT: The article aims to address prophecy in the Church during the medieval period, understanding prophecy as the voice that God lent to the poor, a way of life in solidarity with them. It brings some characteristics of the Middle Ages and the action of the Church in that period; then presents some prophetic movements that faced the current situation; Finally, the social doctrine then developed showing how sensitivity to the poor led to an evangelical criticism by many authors of the various glaring situations of injustice. The aim is, therefore, to show that prophecy has always been present in the Church, even if marginally, and that we must keep it alive as a matter of fidelity to the mission, to the Gospel of Jesus.

Keywords: God. Prophecy. Poor. Church. Middle Ages.

³ Recebido em: 18.07.2024. Aprovado em: 15.10.2024.

⁴ Graduado em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte-CE. E-mail: joaquimjocelio@gmail.com

INTRODUÇÃO

O período chamado “medieval” é, talvez, um dos mais ambíguos da história. Sobre ele lançam-se vários tipos de juízos, desde os que o tratam como “idade das trevas” até os que o consideram o tempo áureo da cristandade, o verdadeiro Reino de Deus na terra. Nosso olhar busca ser diferente. Entendemos que como todo período na história, a Idade Média tem aspectos positivos e negativos, pontos dos quais nós cristãos precisamos nos orgulhar e outros dos quais precisamos nos envergonhar e pedir perdão.

Quanto à delimitação temporal do período medieval, também não há uniformidade. Para fins didáticos, tomaremos a divisão assumida pelo historiador Franco Pierini, compreendendo a Idade Média dividida em três grandes períodos, “diferentes entre si sob muitos aspectos: a ‘primeira Idade Média’, que vai de 450 a 950, apr.; a ‘alta Idade Média’, que vai de 950 acerca de 1250; e a ‘baixa Idade Média’, que vai de 1250 a 1.500, apr” (Pierini, 1998, p. 6). E para delimitar mais ainda o período abordado neste artigo, trataremos sobre acontecimentos e escritos que se localizam no período chamado de Alta Idade Média e Baixa Idade Média.

Trataremos da profecia na Igreja medieval. Mas o que queremos dizer com “profecia”? Essa palavra é muito associada à adivinhação, previsão do futuro. Em alguns grupos religiosos, pode ter o sentido de uma espécie de moção que Deus dá transmitindo alguma informação sobre a vida de outra pessoa. Não tomaremos profecia nesses termos. A entendemos muito mais num sentido bíblico, principalmente a partir dos antigos profetas de Israel; sentido que também é aplicado a tantas realidades na história, especialmente em nossa sofrida América Latina. Quem nos dá uma boa definição dessa compreensão de profecia é o estudioso judeu Abraham Heschel: “A profecia é a voz que Deus emprestou à agonia silenciosa, aos pobres saqueados, às riquezas profanadas do mundo. É um modo de vida, um ponto onde Deus e o homem se cruzam. Deus se encoleriza nas palavras dos profetas” (Heschel, 1973, p. 36).

Assim sendo, buscamos em nosso estudo perceber a profecia, a voz de Deus clamando através de homens e mulheres em defesa dos pobres e oprimidos na Igreja medieval; a busca de um modo de vida humilde e solidário. Buscaremos olhar como as questões sociais foram

vistas e tratadas a partir da fé nesse período. Essa profecia, ora aparece de forma mais direta a partir de ações e duras críticas contra as estruturas sociais e eclesiais, ora mais sutilmente pelo estilo de vida simples e solidário com os sofredores. Lembrando que quando falamos Igreja, não nos referimos apenas às lideranças religiosas, mas qualquer membro do povo de Deus. Até porque, a profecia sempre veio mais da periferia da Igreja do que das suas instâncias de poder, apesar de nunca ter estado totalmente ausente delas.

Sabemos que este foi um tempo onde a união da Igreja com Estado era muito forte, assim como a relação com os demais poderosos desse mundo. Mas o Espírito de Deus nunca deixou de agir na Igreja apesar das suas tantas contradições. O olhar teológico sobre a história, portanto, não pode ser apenas descrição de eventos e análise de situações que desencadearam acontecimentos específicos. “O fio condutor tem sido a pergunta de como o povo de Deus se manteve fiel ou não a sua missão fundamental: anunciar o evangelho da vida, principalmente pelo seu próprio ser” (Matos, 2006, p. 11). Por isso, ao olhar a história da Igreja, nos perguntamos em que situações ela foi fiel ao Evangelho e em quais o negou. Desse modo, para percebermos a profecia na Igreja Medieval, trataremos, em um primeiro momento, de algumas características desse período. Depois apresentaremos alguns movimentos proféticos que foram surgindo, muitos deles a partir dos próprios pobres. Por fim, traremos um pouco da reflexão teológica de cunho social desse tempo histórico. Escrevemos cientes que não pretendemos fazer um estudo exaustivo da questão, apenas apresentar a profecia em um período onde ela é tão esquecida ou até considerada inexistente.

A IGREJA NA IDADE MÉDIA

O mundo Ocidental era majoritariamente tomado pelo imaginário cristão. “Predominou uma concepção sacra da política, da arte, da cultura e de cada atividade humana: todos os momentos e todas as manifestações da vida eram referidos a um credo religioso e encontravam nele o critério de valoração, o centro coordenador e a ideia diretriz” (Mondoni, 2014, p. 13). O cristão medieval via na união Estado e Igreja a realização do Reino de Deus na terra, embora com imperfeições devido o pecado. Havia a teoria das duas espadas que

dizia que Jesus tinha entregado a Pedro e a seus sucessores o poder espiritual e o temporal, embora aquele era superior a este. Muitos reis tiveram que se submeter ao poder papal. A organização da cúria romana e do direito canônico garantiu a Igreja maior influência social.

A Igreja também se preocupou em tentar empregar alguns princípios evangélicos na sociedade, mediando exageros em penas e guerras, tratando em seus tribunais também de disputas econômicas que beneficiassem também os pobres. Por conta dessa mentalidade religiosa na vida, havia, ao menos no imaginário, sobretudo na Alta Idade Média, uma subordinação da economia à moral: "Patrões e sócios fomentam iniciativas assistenciais. Uma cota do capital é reservada ao *messer domineddio* (o pobre)" (Mondoni, 2014, p. 18). E de modo mais específico, houve por parte das autoridades eclesiásticas em muitos momentos a

Defesa dos servos da gleba ante o desfrute patronal excessivo (proibição dos trabalhos em dias festivos, tutela dos acusados, não permitindo o uso imediato da violência); esforço para conter as contendas (trégua de Deus: proibição do uso de armas de quarta à segunda-feira no Advento e na Quaresma; paz de Deus: Promessa de abster-se de atos violentos durante a contenda (Mondoni, 2014, p. 18).

Além do mais, muitas formas de devoção são "alimentadas, de alguma maneira, pelo espírito litúrgico e pelo espírito comunitário-ecclesial, de modo a se conseguir promover os mais variados serviços aos pobres, aos doentes, aos marginalizados, segundo o estilo da solidariedade cristã" (Pierini, 1998, p. 121). Eram as chamadas confrarias. "A espiritualidade conhece notável evolução com a ênfase na humanidade Jesus e, mais especificamente, sua compassividade. com efeito, é o homem das dores que compartilha, por amor, nossos sofrimentos" (Matos, 2006, p. 44).

Contudo, mesmo com esse senso cristão de solidariedade que foi muito importante no período medieval, os desafios que surgiram eram muito maiores, pois apesar de forte, a fé não tocava nos fundamentos daquela estrutura social. No final da Alta Idade Média, sécs. XII e XIII, as cidades se desenvolviam e se tornavam um grande desafio. Formavam-se regiões chamadas burgos onde se intensificava o comércio, com certo atrito com a Igreja por causa dos juros. O comércio, bem como a

cultura e pensamento medievais também se desenvolveram no contato com o mundo islâmico devido as cruzadas, embora tal desenvolvimento do pensamento ficou mais restrito ao ambiente acadêmico. Afinal, nesse contexto, “o problema fundamental é a sobrevivência física. As preocupações intelectuais são escassas ou raras. Pouquíssimos sabem ler e escrever” (Mondoni, 2014, p. 14).

Havia a presença de grandes desigualdades, a peste era outro grande mal. Por isso, surgiram revoltas camponesas contra a opressão, revolta de operários contra burgueses comerciantes, saques por mercenários etc. Além disso, a religiosidade na Idade Média tardia era forte, mas com certo tom de desequilíbrio. Surgiam profecias do fim do mundo; houve o aumento de práticas devocionais separadas da doutrina da fé. Cresceu a venda de relíquias, muitas delas falsas. Sendo assim, será que é possível realmente entender esse período medieval como grande expressão do Reino de Deus na terra? Seria a Igreja verdadeira expressão de profecia num período tão desafiador onde a pobreza se alastrava? Um olhar mais atento e em confronto com o Evangelho de Jesus mostra que essa realidade estava longe de ser sinal e realização do Reino de Deus!

Quando falamos de profecia na Igreja ou dimensão social e política da fé, procuramos expressar que esse envolvimento com os grandes desafios da sociedade, a preocupação com a transformação do mundo segundo a vontade de Deus, tudo isso é questão religiosa, espiritual. A fé tem uma dimensão que, embora não sendo a única, lhe é fundamental: a procura de um mundo mais justo e fraterno, sinal do Reino de Deus. Mas isso não significa que o período medieval, quando tudo era visto a partir da fé (política, economia, cultura, arte etc.), respondeu necessariamente a uma autêntica dimensão política da fé. Isso porque não basta um tom religioso e confessional sobre as coisas da vida; é preciso que esse olhar esteja de acordo com o Evangelho de Jesus. “Com respeito à ordem social, a Igreja era conservadora. Não tocou na estratificação da sociedade tal como se desenvolveu havia séculos, ensinando que esta refletia a vontade do próprio Deus” (Matos, 2009, p. 253).

A Igreja não conseguiu questionar a ordem social injusta que, em boa medida, ela mesma ajudou a construir se aliando aos reis e senhores feudais. Infelizmente,

Tendo-se implantado no poder, a Igreja irá se tornando pouco a pouco aliada dos poderosos: pois com eles têm comunidade de interesses, ainda que possa não ter comunidade de valores e critérios. Com isso, a Igreja irá sendo menos conflitiva para os ricos do que fora no primeiro milênio e, por isso mesmo, menos defensora dos pobres (González Faus, 1996, p. 122).

Em boa medida, esqueceu o grande conselho do mestre: “Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que quiser tornar-se grande entre vós seja aquele que serve, e o que quiser ser o primeiro dentre vós, seja o vosso servo” (Mt 20,25-27).

Além do mais, o olhar do cristianismo sobre os pobres variou muito ao longo do período histórico. “De minoria necessária os pobres passam a presença incômoda, depois a subversivos, para chegarem, finalmente, a excluídos do paraíso” (Filho, 2009, p. 9). Ou seja, em um momento, muitos os viam como necessários para se fazer caridade e garantir o Céu. Depois, foram vistos como incômodo a ser escondido. Com as revoltas contra sua situação de miséria, das quais falaremos melhor à frente, foram vistos como subversivos. Por fim, sobretudo com algumas vertentes cristãs protestantes que surgiram depois, como o calvinismo, foram vistos como excluídos do paraíso, pois a predestinação para o Céu era indicada pelas posses e riqueza.

Outros sinais contrários ao Evangelho foram vistos nesse período, como as diversas guerras para defender a fé, não só as cruzadas. Os contextos de cada conflito são bem específicos e delicados, não temos dúvidas. Contudo, o medo de cair em anacronismos ou de não entender a “mentalidade da época” não pode nos levar a justificar o injustificável. É bom lembrar que o Evangelho já existia nesse tempo! Não podemos esquecer, como afirma o historiador Henrique Cristiano José Matos, que “defender a religião com a espada mostrar-se-á na história, sempre, um procedimento anti-evangélico” (Matos, 2006, p. 35).

Nessa linha, surgiu no período medieval, a inquisição papal para combater os diversos grupos considerados heréticos. Criada pelo papa Gregório IX (1227-1241), a inquisição era aliada ao Estado, julgava e condenava heresias. O poder civil aplicava as penas que iam deste multas, até prisão e pena de morte. Quanto à inquisição, também alerta Henrique Cristiano:

O Evangelho nunca permite usar a violência em nome da fé! Essa instituição feriu, profundamente, os direitos mais essenciais do ser humano. Mesmo levando em conta a mentalidade da época e o contexto sociopolítico de cristandade, não há como legitimá-la e, menos ainda, defendê-la (Matos, 2006, p. 38).

Mas ainda hoje é frequente querer justificar cruzadas, inquisição e tantas coisas mais como se fossem coisas boas para o tempo, ou mesmo usando como desculpa a mentalidade de então. O cristianismo, também no período medieval, fez coisas maravilhosas e evangélicas, mas não podemos jamais esquecer seus pecados, especialmente os cometidos em nome da fé. Nesse sentido, é preocupante como hoje diversos grupos religiosos se apropriam de elementos de outros tempos ou mesmo mentalidades de outras épocas querendo assumi-las para atingir seus fins religiosos e políticos, sem a mínima sintonia com a realidade. O que indica um claro desvio moral, desonestidade intelectual e, teologicamente, uma atitude nada evangélica.

Houve sim muitos sinais do Reino de Deus no período medieval. Houve sim uma autêntica expressão da dimensão social e política da fé, uma verdadeira profecia no sentido bíblico. Contudo, ela foi marginal, ou seja, não foi majoritária, não vinha das cúpulas, embora não tivesse ausente delas. É essa profecia que desejamos destacar agora. Primeiro, partindo de alguns movimentos, seja os mais ligados a instituição eclesial, seja os mais distantes e contestadores dela, mas igualmente proféticos. Depois, apresentando alguns pontos da reflexão teológica do período para nos ajudar a entender que também no âmbito da pregação e escrita, houve uma preocupação com os oprimidos, uma autêntica doutrina social.

30

MOVIMENTOS PROFÉTICOS NO PERÍODO MEDIEVAL

Na Idade Média, surgiram vários grupos reformadores, como as novas ordens que tinham o objetivo de dar novo ar a Igreja. “O monacato pretendeu ser também uma instância de recordação, um protesto crítico contra a sociedade” (González FAUS, 1996, p. 83). Surgiram congregações como os cartuxos fundada por São Bruno (+1101) e os cistercienses fundada por Roberto de Molesme (+1111). Um

grande santo dos cistercienses que se destacou foi Bernardo de Claraval. Esta ordem, por exemplo, buscou

Salvar a pobreza e equilibrar a oração e trabalho. Sublinhava-se a simplicidade (inclusive na decoração das igrejas), inculcava-se o trabalho manual e observância rigorosa da pobreza (renúncia à posse ou outras rendas fora do mosteiro). A liturgia foi abreviada... Daí procurou reformar os costumes monásticos e depenar as igrejas de seus ornamentos (Mondoni, 2014, p. 71).

Surgiram também grupos que assumiram outros caminhos para exigir reformas na Igreja e na sociedade. Muitos deles foram considerados hereges, como os cátaros (albigenses no sul da França). Por outro lado, também surgiram, como forças renovadoras, as ordens mendicantes. São Domingos de Gusmão (1170-1221) pregou contra os albigenses na França e embora não tendo muito sucesso, percebeu que eles convenciam por sua vida austera contrastando com o luxo da Igreja. Fundou, então, uma ordem que vivesse a pobreza, sem posses pessoais ou comunitária, não vivesse em mosteiros, trabalhasse no meio do povo, vivesse de suas doações e dedicasse também tempo ao estudo. Em suas regras, deu-se uma “acentuação sobre a pregação e a pobreza” (Mondoni, 2014, p. 76). Surgia a ordem dos pregadores.

São Francisco de Assis (1181-1226) também fundou a ordem dos frades menores, reconhecida pelo papa Honório III em 1225. Francisco procurou viver o ideal evangélico de pobreza e fraternidade; não queria também convento para não se acomodarem nem terem posses. Diferente de vários grupos considerados hereges que também defendiam a pobreza, Francisco não tinha desprezo por esse mundo, mas abraçava a pobreza com alegria. Ele foi também um exemplo de fraternidade universal, a ponto de durante a quinta cruzada em 1219, se encontrar com o sultão do Egito Malek al-Kamel. Enquanto outros cristãos estavam em guerras contra o islamismo, Francisco realiza um encontro fraterno com um irmão de outra religião. Além do mais, foi modelo de cuidado com a criação amando toda a obra de Deus.

Depois da primeira cruzada que conquistou a Terra Santa, formou-se ordens de cavaleiros para defender o território conquistado e proteger peregrinos que constantemente eram atacados. Destas ordens destacam-se os alemães *hospitais* e os *templários*; seus

castelos/mosteiros ao longo do território eram como fortalezas e postos de vigia. “Ao menos em teoria, deveria colocar o futuro cavaleiro ao serviço da sociedade, especialmente dos seus segmentos mais pobres” (Pierini, 1998, p. 91). Portanto, com todas as ambiguidades dessas ordens, elas também tinham, por conta da fé que professava, um dever de justiça com os pobres e indefesos. Infelizmente, elas acabaram assumindo mais uma postura violenta de combate a inimigos do que de proteção dos pobres e indefesos. O que não era, obviamente, expressão Reino de Deus.

Algo lastimável nesse período foi o fato das lideranças eclesásticas, que deveriam ser as primeiras defensoras dos pobres, estarem, em sua grande maioria, mais preocupadas com luxo e alianças com os poderosos. Por isso, há tempos que o povo reivindicava uma reforma na Igreja. Como essa reforma não vinha da parte da maioria de seus líderes, acabou acontecendo a partir de uma pressão de diversas forças. “Uma fileira de leigos, leigas, religiosos e religiosas, sacerdotes, bispos e cardeais foi engrossando cada vez mais, na península, o movimento de reforma, através do exercício das obras de caridade” (Pierini, 1998, p. 178).

O clero estava cada vez mais voltado só para preocupações materiais, além de ser bastante ignorante. “A batina garantia prestígio social e, em muitos casos, uma vida material sem grandes preocupações. Não é de estranhar que houve não poucos que escolheram a carreira eclesástica menos por vocação espiritual do que por motivos puramente humanos” (Matos, 2009, p. 318-319). Alguns viam os padres, sua isenção de impostos e grande segurança econômica, como um bando de parasitas; não demorou para as críticas aos ministros individuais se voltar para toda a Igreja. Era muito sentida a ausência dos bispos nas suas dioceses e abades nas abadias, além das situações de simonia e escrachado concubinato. O povo não iria suportar mais isso.

Como protesto contra o enriquecimento da igreja dos burgueses, surgiram movimentos pauperísticos e anticlericais: leigos começaram a ensinar e a soerguer os costumes; sem mandato oficial, revoltaram-se quando as autoridades religiosas quiseram controlar seu comportamento; impuseram-se às multidões pelo ardor, pelo ascetismo e pela caridade (cátaros ou albigenses e valdenses) (Mondoni, 2014, p. 83).

A maioria do povo cristão vivia na miséria enquanto seus líderes viviam no luxo. Por isso, esses vários movimentos exigiam da Igreja a pobreza evangélica. “Nunca, como na Idade Média, o problema da pobreza eclesiástica despertou tanta paixão, pois a complexa sociedade feudal considerava prisioneiros da terra os leigos e mais ainda os clérigos enriquecidos por sete séculos de doações e prebendas” (Pierrard, 1982, p. 100). Por isso, o Espírito Santo suscitou grupos proféticos que expressavam os clamores do povo que subiam aos céus. “Foram numerosos os protestos contra a riqueza e a mundanização da Igreja. O poder e a riqueza da Igreja despertaram o desejo de restabelecer a vida pobre de Jesus e da Igreja primitiva” (Mondoni, 2014, p. 83-84). É verdade que esses grupos tinham muitas ambiguidades, mas não mais que as estruturas eclesiásticas pouco evangélicas das quais eles exigiam renovação.

Por isso, “por paradoxal que possa parecer, o santo pode estar muito mais perto do herege do que do presumidamente ‘ortodoxo’... O tema dos Pobres será conflitivo para a própria igreja, da mesma forma que, nos séculos anteriores, fora conflito para o Estado” (González Faus, 1996, p. 80). Desse modo, é preciso muita prudência ao tratar sobre esses grupos. “Encontramos movimentos religiosos tidos por heréticos. A realidade dos fatos, porém, não é tão simples assim. Frequentemente, trata-se, pelo menos no início, de profundos anseios para se viver com mais autenticidade a mensagem do Evangelho” (Matos, 2006, p. 37). Mas, infelizmente, foram sangrentos os meios usados por muitos grupos para se exigir tais mudanças e mais violenta ainda a reação das autoridades eclesiásticas e civis a esses movimentos.

O resultado foi um período de violência endêmica, cuja característica básica foi uma generalizada revolta dos pobres por toda a Europa. No campo, essas revoltas receberam a denominação de *jacqueries*, devido à presença massiva dos “jacques” (homens comuns, homens do povo). Tiveram um caráter anti-senhorial e por vezes até anticlerical. Nas cidades, foram dirigidas contra a camada dirigente o patriciado urbano (Filho, 2009, p. 7).

Mesmo dentro das ordens reconhecidas pelas autoridades eclesiásticas, surgiram igualmente grupos que exigiam mais radicalidade na vivência da pobreza. Tanto que muitos eram

associados a movimentos pauperistas (do latim *pauper* = pobre). Dentre eles, se destacam os franciscanos espirituais que entraram em conflito até com papas da época, principalmente com o papa João XXII (1316-1334). Eles “são a nova ordem da era do Espírito Santo – uma Igreja espiritual vivendo na pobreza e na paz, sem hierarquia, sacramentos e culto externo” (Mondoni, 2014, p. 87). Suas convicções, por sua vez, sofreram forte influência das ideias de Joaquim de Fiore. Contudo, apesar de buscarem maior fidelidade ao Evangelho, houve uma intransigência que dificultou o diálogo. Como observa Gonzáles Faus, estava presente nos franciscanos espirituais e em outros grupos “uma convicção orgulhosa de que eles são salvadores dos pobres... Produz-se então um enrijecimento que acaba tornando injustos muitos desses movimentos” (Gonzáles Faus, 1996, p. 127).

Mas na própria ordem dos franciscanos, encontramos aquele que deu o maior exemplo de autêntica pobreza evangélica e compromisso com os pobres, o próprio fundador da ordem: São Francisco de Assis. Ele não afrontou nem criticou diretamente as autoridades eclesiásticas e sua riqueza, contudo, seu exemplo foi uma crítica profética a uma vida religiosa tão pouco evangélica.

A vida de Francisco significou uma reação religiosa contra os perigos e males da cultura urbana: a primazia do humano sobre o institucional, desprezo das riquezas que coisificam o ser humano, o valor do simples e natural em face do artificialismo das necessidades de consumo, o despojamento de todo o prestígio e de toda hipocrisia para se voltar à verdade original, o amor à pobreza como fonte de liberdade interior, o amor a todo ser vivo, a paz entendida como amor positivo e universal a todos os irmãos (Mondoni, 2014, p. 75).

Convém destacar um movimento que foi uma verdadeira expressão dos apelos do Espírito nesse período de tantos desafios. Um grupo pouco conhecido: as beguinas. Um movimento de mulheres leigas que se dedicavam à oração, contemplação, serviço aos pobres, sem necessariamente estarem ligadas a alguma ordem religiosa. “As beguinas se negaram a viver debaixo da autoridade de um sacerdote, do pai ou do esposo, elas abandonaram suas casas para viver na pobreza, dedicadas à caridade, à pregação e à contemplação. O movimento surgiu em Flandres, ao norte da França e oeste da

Alemanha” (Almeida, 2023, p. 101). Essas corajosas e determinadas mulheres eram “sustentadas por uma espiritualidade que as aproximava de Deus e dos pobres, uniam discernimento, sabedoria, coragem profética, criatividade, resiliência e fidelidade à causa dos necessitados” (Almeida, 2023, p. 99). Elas trabalhavam no cuidado da terra, se consagravam a alguma arte como literatura, pintura ou artesanato; estudavam a bíblia e ensinavam meninas pobres, além de atuarem cuidando de leprosos e dando trabalho a mulheres prostituídas.

Nesse momento, ganha destaque o serviço poético, espiritual e artístico dos trovadores. Eles desenvolveram um papel importante na renovação social e religiosa na Idade Média, pois a partir da dimensão poética e musical, realizavam diversas críticas à sociedade e às autoridades eclesiásticas. Eles foram tão importantes, que “considera-se que as beguinas e os trovadores fundaram as línguas literárias flamenca, francesa e alemã, participando da abertura do saber teológico aos leigos, arrancando do latim clerical e vertendo para as línguas vulgares” (Almeida, 2023, p. 108). Foram verdadeiros movimentos proféticos de renovação.

Outra contribuição nessa direção é a chamada *devotio moderna*. Uma corrente espiritual com tendências reformistas que também acentuou a dimensão da pobreza, inclusive, “irmãos e cônegos reagiram ao luxo e a riqueza dos mosteiros, pregaram a pobreza de vida e a simplicidade na construção de edifícios” (Mondoni, 2014, p. 80).

O Espírito sempre agiu na história da Igreja. No período medieval não foi diferente. Ele sempre suscita a profecia, seja em pessoas específicas, seja em movimentos. O Espírito não anula nossas limitações, erros e ambiguidades; ele age em meio a elas. Nem todos os movimentos tiveram o mesmo grau de profecia e, portanto, a mesma fidelidade evangélica. Mas só por ter sido uma reação dos pobres a opressão que sofriam, foram autêntico clamor divino. Afinal, como recorda o livro da Sabedoria, “aos pequenos, por piedade, se perdoa, mas os poderosos serão provados com rigor” (Sb 6,6). Passemos agora a uma breve apresentação de algumas reflexões teológicas que expressam a doutrina social da Igreja na Idade Média.

A DOCTRINA SOCIAL NO PERÍODO MEDIEVAL

O compromisso com os pobres, a solidariedade, o senso de justiça são pontos fundamentais da fé. Atravessam a Escritura e a própria Tradição cristã, mesmo que não tenhamos sido fiéis, na maioria das vezes, a esses aspectos centrais do Evangelho. Em um período tão marcado pela religiosidade, como foi a Idade Média, essa dimensão profética da fé não estava ausente. Como vimos, muitos movimentos se deixaram mover pela fé para lutar por condições mais dignas de vida e também pela restauração daquilo que é essencial da fé, dando forte ênfase à pobreza evangélica. A reflexão teológica também esteve presente nesse movimento. Muitos cristãos e cristãs, teólogos e teólogas, santos e santas, canonizados ou não, continuaram e desenvolveram a doutrina social que vinha da própria Escritura e ganhou grande aprofundamento com os Padres da Igreja. Neste tópico, não pretendemos fazer uma análise minuciosa sobre a doutrina social no período medieval. Buscamos apenas apresentar algumas reflexões que expressam como a profecia esteve presente naquele momento histórico, inclusive na discussão teológica. Para isso, recorreremos a citações de escritores medievais, principalmente textos recolhidos por Gonzáles Faus em sua obra *Vigários de Cristo – Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs*.

Seguindo na linha da patrística, havia na reflexão de muitos teólogos medievais a compreensão, dentre tantos pontos, de que “o pobre é vigário de Cristo. A propriedade é mera administração dos bens de Deus. A esmola não é doação do próprio permitida pela caridade, mas devolução do alheio exigida pela justiça” (Gonzáles Faus, 1996, p. 111). Isso já está bem presente desde o período da Alta Idade Média (aprox. 950-1250). São Pedro Damiano (1007-1072) assim alerta: “Os que não se dignam ajudar os pobres, quando chegar a hora da verdade não serão acusados de avareza, mas de roubo, nem serão condenados como apegados ao seu, mas como ladrões do alheio” (Pedro Damiano, 1996, p. 93). Pedro Abelardo (1079-1142), refletindo esse ponto, chega a comparar o acúmulo, a retenção de ajudas, com a venda que Judas fez de Jesus e com isso crucificamos de novo o Senhor.

Nós retendo um dinheiro injusto, não deixamos de entregá-lo.
Acusamos a Judas por tê-lo entregue uma vez por dinheiro. E

não nos acusamos a nós que, por nosso amor ao dinheiro, voltamos a crucificá-lo cada dia... Não penseis que quando dás aos pobres lhes estás dando do vosso. Simplesmente lhes devolvendo o seu. Pois tudo aquilo que retiverdes, além do necessário para viver, é deles (Abelardo, 1996, p. 97).

São Bernardo de Claraval (1091-1153), um grande nome dos cistercienses, foi muito duro em suas críticas à riqueza da Igreja. Assim diz São Bernardo: “Quem me dera que, antes de morrer, pudesse ver a Igreja de Deus como nos primeiros tempos, quando os apóstolos lançavam suas redes para pescar homens e não para pescar ouro ou prata” (Bernardo De Claraval, 1996, p. 99). Ele chega a denunciar até as vestes luxuosas dos clérigos e seus transportes caros, ou seja, suas carruagens e adornos dos animais que as puxavam.

Clamam os nus, os famintos se queixam dizendo: dizei-nos, pontífices, o que faz o ouro no freio? Acaso o ouro do freio serve para aplacar o frio ou a fome? Quando morremos miseravelmente de fome e frio, de que vos servem tantas vestes estendidas em largos cabides ou dobradas nas arcas? É nosso o que desperdiçais, a nós tirais cruelmente o que gastais superfluamente para pescar ouro ou prata” (Bernardo de Claraval, 1996, p. 99).

Continuava atual a profecia de Ezequiel: “Ai dos pastores de Israel que se ‘apascentam a si mesmos’! Não devem os pastores apascentar o seu rebanho? Vós vos alimentais com leite, vos vestis de lã e sacrificais as ovelhas mais gordas, mas não apascentais o rebanho” (Ez 34,2-3). Por isso a indignação de São Bernardo que, “nas obras a ele destinadas, denuncia com veemência os abusos da corte de Roma, pois, para ele, o ministério da Igreja estabeleceu-se para servir e não para dominar... Num século ávido de riquezas, foi a voz dos pobres” (Pierrard, 1982, p. 104).

Muitos cristãos conseguiram perceber que os pobres faziam as vezes de Cristo, como o Senhor mesmo disse: “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). Inclusive, esse é o sentido de “vigário”, aquele que faz as vezes do outro, que o substitui. Hoje, falamos dos clérigos e, especialmente, do papa como vigário de Cristo, mas uma antiga tradição usava essa expressão em relação aos pobres. Por isso, Pierre de Blois (1130-1200), um homem

de estado, escreve uma audaciosa carta ao bispo de Lisieux, alertando-o sobre isso: “Tanto te custará o reino, quanto sejas capaz de mostrar aos pobres de afeto e compaixão. O pobre é vigário de Cristo” (Pierre de Blois, 1996, p. 101-102).

Mas esse esquecimento do pobre como vigário de Cristo e a adesão a um estilo de vida cheio de riquezas é resultado de uma inversão na lógica da missão da Igreja. Exemplo disso foi a relação da Igreja com o Império Romano. Em vez da Igreja converter o império à lógica do Evangelho, ela permitiu que muitas de suas estruturas fossem convertidas à lógica do império. Essa observação já havia sido feita, por exemplo, por Guido de Chartreuse (1083-1136), quarto prior de Chartreuse, quando escreve ao cardeal Aimeric, chanceler de Roma: “Por que é que as Igrejas devem ser ensinadas pelos palácios? Não são antes elas as encarregadas de lhes ensinar?... Quanto mais útil seria que eles adotassem nossa pobreza, nossos jejuns e nossa humildade, em lugar de adotarmos nós sua cobiça, seus prazeres e seu orgulho” (Guido de Chartreuse, 1996, p. 105).

Outra figura significativa no período medieval que levantou a voz contra a soberba e corrupção dos pastores da Igreja foi Arnaldo de Bréscia (1110-1155?), monge e reformador. Segundo a crônica narrada por João de Salisbury, Arnaldo “começou a denunciar publicamente os cardeais, dizendo que, devido à soberba, à avareza, à hipocrisia e à múltipla imoralidade, seu colégio não era a Igreja de Deus, mas um covil de ladrões, que tinham ocupado o lugar dos escribas e fariseus entre os cristãos” (João de Salisbury, 1996, p. 110).

Não faltaram também denúncias à situação indigna em que viviam e trabalhavam algumas categorias sociais, como as mulheres. Chrétien de Troyes, um poeta e trovador francês, em 1180 escreve uma canção com forte crítica à exploração das mulheres tecelãs: “mas com os nossos trabalhos, enriquecemos / aqueles para quem trabalhamos. / Grande parte das noites ficamos acordadas / e todo dia, para isso ganhar. / Ameaçam-nos de nos moer de pancada / os membros quando descansamos: / e, assim, não nos atrevemos a repousar” (Chrétien de Troys, 2023, p. 162).

Essa reflexão continuou na Baixa Idade Média (aprox. 1250-1500), mas com alguns destaques novos, levando em conta que nesse período “a passagem de uma economia de uso a uma de intercâmbio implica a aparição de comerciantes e artesãos” (González Faus, 1996, p. 119).

Por consequência, surgem novas formas de enriquecimento e de exploração. Com isso, algumas compreensões religiosas vão se modificando.

A esmola deixa de ser um dever de justiça que devolve o alheio e passa a ser uma forma de “se encontrar o céu”... Vai aparecendo uma visão negativa da pobreza como castigo ou culpa: o que implica secretamente a justificação da riqueza como benção. O pobre vai deixando de ser imagem de Cristo para passar a ser símbolo da preguiça (Gonzáles Faus, 1996, p. 120-121).

E não só o olhar a respeito do pobre vai mudando, mas também o olhar sobre a pobreza. Na verdade, “o tema dos pobres, ao longo da época que vem, vai evoluindo simplesmente rumo ao da pobreza; e este se separa daquele... A pobreza, portanto, passou a ser mais questão de ascética do que de solidariedade” (Gonzáles Faus, 1996, p. 124). A pobreza passa a ser muito mais vista como processo de santificação pessoal do que de solidariedade com os pobres e miseráveis deste mundo. Contudo, apesar de ser essa a compreensão emergente, ela não se opõe ao cuidado com os pobres e à busca por uma vida mais digna para eles. Principalmente olhando para os santos e santas que viverem nesse período de transição.

Exemplo disso é São Francisco de Assis (1181-1226) que além de seu desconcertante e evangélico testemunho de vida, ainda deixou escrito bonitos ensinamentos para seus frades e para todos nós. Falando sobre aos membros de sua ordem, defendeu: “Todos os irmãos procurem seguir a humildade e pobreza de Nosso Senhor Jesus Cristo e se lembrem de que nada mais convém que tenhamos em todo o mundo, a não ser, como diz o apóstolo, [os alimentos] e as vestes ‘com que nos cubramos e fiquemos satisfeitos’ (1Ts 6,8)” (Francisco De Assis, 1996, p. 108). E para garantir que não se deixassem dominar por tentações futuras nesse âmbito, aconselha: “Evitem os irmãos aceitar, sob qualquer pretexto, igrejas, modestas habitações e tudo que for construído para eles se não tiver conforme com a santa pobreza que prometemos pela Regra, demorando nelas sempre como forasteiros e peregrinos” (Francisco de Assis, 1996, p. 169).

Nessa mesma linha, escreveu a grande amiga de Francisco que se inspirou em seu exemplo para criar a sua ordem: Santa Clara de Assis

(1194-1253). São muito proféticas as palavras que expressou em uma carta à Inês, filha do Rei da Boêmia; a moça deixou de casar com vários príncipes para poder entrar na ordem que Clara fundou:

Creio firmemente que sabeis que o reino dos céus não é prometido pelo Senhor senão aos pobres, porque, por uma coisa temporal, perde-se o fruto da caridade... Sabeis que não dá para ser glorioso no mundo e lá reinar com Cristo... Por isso, vos livrastes das vestes, isto é, das riquezas temporais, para não sucumbir de modo algum ao tentador e poder entrar no reino dos céus pelo caminho duro e pela porta estreita (Clara, 1994, p. 203).

Santa Clara elogia o despendimento de Inês, afirmando como o poder e as glórias desse mundo se opõem ao Reino, pois como expressou, não é possível ser glorioso aqui e no Céu reinar com Cristo. Essa oposição entre a riqueza e o Reino foi denunciada por um irmão de ordem de Francisco, também contemporâneo seu: Santo Antônio de Pádua (1195-1231). O santo com fama de exímio pregador, chegou a criticar “os ricos deste mundo, que tiram suas riquezas da injustiça (ou seja, da desigualdade) através da mentira” (Antônio de Pádua, 1996, p. 134). Santo Antônio expressa como a riqueza é injusta porque nasce da desigualdade. Essa desigualdade também se fazia presente na Igreja. Por isso, lembrava o grande Santo Tomás de Aquino (1224-1274) que “os mesmos dízimos que se dão aos ministros da Igreja, devem ser distribuídos por estes para o uso dos pobres” (Tomás de Aquino, 1996, p. 137). Tomás de Aquino também contribuiu na reflexão social, assumindo aspectos do direito romano e da filosofia aristotélica, com o desenvolvimento da reflexão sobre o direito, a justiça e a própria compreensão de política como busca do bem comum.

Mas a originalidade radical, mais fecunda, da elaboração tomista é a associação do aspecto pessoal e social da vida moral, especialmente da vida cristã. Como virtude, a justiça é chamada a qualificar e retificar as ações da pessoa, e, como exigência objetiva de retidão, impõe-se às relações e instituições da vida social (Oliveira, 2012, p. 44).

Convém também destacar que “alguns discípulos de Sto. Tomás, pensamos em particular em Francisco Vitoria e na escola de

Salamanca, souberam desenvolver suas intuições e seus princípios fundamentais nas perspectivas do direito internacional” (Oliveira, 2012, p. 44). Com isso, percebemos o quanto Tomás compreendia que a fé implicava o empenho por uma sociedade justa, de modo que as ações pessoais e sociais precisam estar em constante relação e a justiça se estende também ao aspecto institucional e estrutural.

Por isso, era preciso perceber que até as estruturas eclesiásticas apresentavam sérios casos de corrupção. A situação era tão escandalosa que não faltou a inspiração do Espírito Santo para mover figuras corajosas a denunciarem até os abusos dos papas. Exemplo disso é Santa Brígida da Suécia (1303-1373) que escreveu palavras muito duras ao papa Clemente VI (+1352): “tu, que deverias estar libertando almas, és realmente um assassino de alma. Designei a Pedro como pastor e o servente de minhas ovelhas, mas tu as dissipas e as perde, és pior que Lúcifer... Também matas as almas devido teu mau exemplo” (Brígida, 2019, p. 177). E ainda sobre a falta de testemunho do clero, escreveu Santa Catarina de Sena (1347-1380):

Como ladrão digno de morte eterna, roubaste os bens dos pobres e da santa Igreja e os gastaste... em prazeres e no cuidado de teus filhos... Teu gosto devem ser os pobres e a visita aos doentes, socorrendo em suas necessidades temporais e espirituais, pois não para outra coisa eu te fiz ministro (Catarina de Sena, 1996, p. 146).

Santa Catarina denuncia o uso que os clérigos fazem dos bens e doações dos pobres para satisfazer seus prazeres e no cuidado dos filhos. Aqui há uma crítica ao concubinato e ao mau uso dos bens da Igreja. Nesse sentido é que também vai desabafar Jean de Cardaillac (+1390), reformador arcebispo de Tolosa, ao escrever uma espécie de diário pessoal:

Não escutamos os pobres – coisa absurda –; oprimimos, despojamos, frustramos muitos deles... Deixamos de defender as causas dos pobres e despachamos logo as dos ricos... Exageramos nossa forma de vestir e viver, de tal maneira que são insuficientes nossas rendas, que diminuem por toda parte, e com que perigo de nossas almas oprimimos nossos súditos e tiramos aos pobres os meios de subsistir (Jean de Cardaillac, 1996, p. 140).

Jean de Cardaillac admite como seus gastos pessoais e de muitos dos seus irmãos no episcopado são supérfluos e como parece que cada vez precisa de mais dinheiro para suprir suas supostas necessidades no viver e no vestir. Mas isso à custa da opressão dos pobres e abandono de sua causa, fechando os ouvidos para sua voz. Nesse sentido, também brada com duras palavras proféticas o franciscano São Bernardino de Sena (1380-1444) contra o luxo dos ricos: "tu, sanguessuga insaciável de vaidades, vais arrastando por terra como uma cauda o sangue dos pobres, ostentando com presunção pompas faustosas, e sacudindo com vaidade umas asas grandes e manchadas de sangue, como se quisesse mostrar com que velocidade vais voar para o inferno" (Bernardino de Sena, 1996, p. 153).

Como percebemos, com acentos e linguagens diferentes, a preocupação com a justiça e a solidariedade com os pobres não esteve ausente na reflexão teológica medieval. Nos pobres é Cristo que sofre. A Igreja, comunidade dos seguidores de Jesus, não pode viver de forma diferente de como ele viveu nem ignorar ou explorar seu Senhor presente nos pobres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Idade Média, como todos os períodos históricos, tem fortes sinais de profecia em meio a todas as suas ambiguidades. Todos os âmbitos da realidade eram vistos a partir da fé, não necessariamente, conseqüentes com ela. Mas não faltaram pessoas que em grupos e movimentos foram verdadeiros instrumentos do Espírito para despertar a Igreja para sua missão de construir o Reino de Deus no mundo, principalmente, na defesa dos pobres. Se por um lado, tínhamos uma estrutura eclesiástica que apoiava os Estados por poder, também tínhamos muitas lideranças religiosas e pessoas comuns que, fiéis a sua fé, entendiam que aquela sociedade injusta não era vontade de Deus e lutaram por um mundo melhor.

Não podemos romantizar nem demonizar o período medieval, nem os movimentos e grupos que surgiram nesse tempo lutando por vida digna. Nunca tivemos uma autêntica sociedade cristã, pois esta não é aquela onde a maioria professa a fé cristã, mas seria uma que vivesse realmente como Jesus viveu. As injustiças e desigualdades na Igreja medieval não têm o jeito de Cristo, portanto, essa sociedade não

é verdadeiramente cristã. Mas nela, isso sim, não faltaram sinais do Reino. A reflexão dos santos e santas, assim como de teólogos leigos ou clérigos nos ajudou a perceber como nunca se perdeu de vista o que é central do Evangelho: Que o Reino de Deus é dos pobres (Cf. Mt 5,3; Lc 6,20).

Estudar a profecia na Igreja medieval nos ajuda a fortalecer a convicção de que a fé tem uma dimensão social, profética, política que lhe é intrínseca, da qual não podemos esquecer se queremos ser cristãos de verdade. O que não significa que qualquer relação entre fé e política está de acordo com o Evangelho de Jesus, mas apenas aquela que gera vida para todos, especialmente para os pobres e oprimidos. Assim, o olhar sobre a profecia na Idade Média nos interpela a perceber a exigência dessa profecia na nossa realidade social e eclesial hoje. Verdade que muitas críticas dos autores medievais podem soar hoje quase heréticas para alguns ouvidos, contudo, são autênticas denúncias proféticas.

Precisamos retomar a crítica à vida elitizada de muitos clérigos que usam os recursos da Igreja em viagens e refeições caras, para comprar carros luxuosos, para sustentar uma vida dupla, às vezes, até devassa; enquanto o povo tem que custear tudo pensando estar doando para Deus. O estilo de vida dos pastores é bem discrepante em relação ao estilo de vida da maioria dos fiéis. Há uma multidão na miséria e seus pastores não as apascentam. Deveríamos ter ministros para cuidar do povo, principalmente dos pobres, não para se aproveitar deles e de suas piedosas doações.

Nesse sentido, também é preciso questionar: nossas comunidades eclesiais colocam a solidariedade como gasto fixo e sistemático do arrecadado com dízimos e outras entradas? A questão não é ignorar o fato dos gastos institucionais que, se forem mesmo para evangelização e construção do Reino, são justos e necessários. A questão é que, geralmente em nossas comunidades, sempre há dinheiro para reformas, objetos litúrgicos, livros, vestes pomposas, carros caros. Mas para a solidariedade, é quando dá e se sobrar.

Existem muitos pontos mais a tocar, mas não foi nossa pretensão apresentar todos, muito menos desenvolvê-los. Pretendemos apenas despertar para a presença da profecia no período medieval e nos deixar interpelar hoje por ela. Aprendamos, pois, a imitar o exemplo de tantos e tantas que guardaram o fundamental do ensinamento do

mestre: “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos uns aos outros. Nisso conhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13,34-35).

REFERÊNCIAS

- ABELARDO, Pedro. Sermão sobre a esmola. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 96-97.
- ALMEIDA, Rute Salviano. **Teólogas da Igreja Medieval: Mulheres que iluminaram a espiritualidade na idade das trevas**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; São Paulo: Godbooks, 2023.
- ANTÔNIO DE PÁDUA, Santo. Les sermons de St.-Antoine de Padove pour l'année liturgique. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 133-134.
- BERNARDINO DE SENA, São. Sermão 46 da quinta-feira da Paixão. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 153.
- BERNARDO DE CLARAVAL, São. Carta 238. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 99.
- BERNARDO DE CLARAVAL, São. Tratado sobre os costumes e deveres dos bispos. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 99-100.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRÍGIDA, Santa. O livro das revelações celestiais. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Rafael Ferreira. **Mulheres Intelectuais na Idade Média: Entre a Medicina, a História, a Poesia, a Dramaturgia, a Filosofia, a Teologia e a Mística**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. p. 172-184.
- CATARINA DE SENA, Santa. Diálogo 127 sobre o estado dos maus sacerdotes e religiosos. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 145-146.
- CHRÉTIEN DE TROYS. Canção da camisa. In: ALMEIDA, Rute Salviano. **Teólogas da Igreja Medieval: Mulheres que iluminaram a espiritualidade na idade das trevas**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; São Paulo: Godbooks, 2023.
- CLARA, Santa. Primeira carta a Santa Inês de Praga. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes clarianas**. 3ª Ed. Trad. José C. C. Pedroso. Piracicaba: CEFEPAL, 1994. p. 200-204.

FILHO, Cyro de Barros Rezende. Os pobres na Idade Média: De minoria funcional a excluídos do paraíso. **Revista Ciências Humanas**. UNITAU, Vol. 1, n. 1, 2009, p. 1-9.

FRANCISCO DE ASSIS, São. Fragmentos de outra Regra não-bulada. In: SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos. **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** 7ª Ed. Trad. Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 102-114.

FRANCISCO DE ASSIS, São. Testamento. In: SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos. **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** 7ª Ed. Trad. Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 167-170.

GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

GUIDO DE CHARTREUSE. Carta de um cartuxo a um cardeal de Roma. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 104-106.

HESCHEL, Abraham. J. **Los profetas I: El hombre y su vocación.** Trad. Víctor A. Miralman. Buenos Aires: Paidós, 1973.

JEAN DE CARDAILLAC. Diário. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 140.

JOÃO DE SALISBURY. Liber pontificalis. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Eu estarei sempre convosco: História da Igreja.** São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2006. (Coleção Livros básicos de teologia)

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à História da Igreja.** Vol. I. 6ª Ed. Belo Horizonte: O Lutador, 2009.

MONDONI, Danilo. **O Cristianismo na Idade Média.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PEDRO DAMIÃO, São. Opúsculo sobre a esmola. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 91-94.

PIERINI, Franco. **A Idade Média: Curso de História da Igreja.** Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998. (Curso de história da Igreja)

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja.** Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1982.

PIERRE DE BLOIS. Carta a um bispo rico. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo**: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 101-103.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. Suma Teológica. Q. 87, a. 1. In: GONZÁLES FAUS, José Ignacio. **Vigários de Cristo**: Os pobres na teologia e espiritualidade cristãs. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996. p. 137.

OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto de. Introdução. In: **Suma Teológica**. Vol. VI, II Seção da II Parte. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2012.

MARIA MADALENA: MITOS, LENDAS E REPRESENTAÇÕES HISTÓRICAS⁵

MARY MAGDALENE: MYTHS, LEGENDS AND HISTORICAL REPRESENTATIONS

Maurício Melo Taveira⁶

Mariosan de Sousa Marques⁷

RESUMO: O artigo examina a figura de Maria Madalena na tradição cristã, destacando sua importância além das representações tradicionais. Através de uma análise das fontes bíblicas e apócrifas, especialmente o Evangelho de Maria, revelando que Maria Madalena desempenhou um papel significativo no cristianismo primitivo. A hipótese é que, contrariando a visão simplificada de sua figura como uma pecadora arrependida, ela seja uma líder espiritual na Igreja nascente e uma apóstola reconhecida. O Evangelho de Maria sugere que ela teve um papel ativo na disseminação dos ensinamentos de Jesus e na formação da comunidade cristã. O resultado esperado uma reavaliação de sua imagem que explicita sua contribuição feminina na história religiosa, sublinhando a importância de Maria Madalena como uma força feminina vital e uma líder essencial na igreja primitiva.

Palavras-chave: Maria Madalena. Gnosticismo. Evangelho.

ABSTRACT: This article examines the figure of Mary Magdalene in the Christian tradition, highlighting her importance beyond traditional representations. Through an analysis of biblical and apocryphal sources, especially the Gospel of Mary, it is revealed that Mary Magdalene played a significant role in early Christianity. The hypothesis is that, contrary to the simplified view of her figure as a repentant sinner, she was a spiritual leader in the nascent Church and a recognized apostle. The Gospel of Mary suggests that she played an active role in the dissemination of Jesus' teachings and in the formation of the Christian

⁵ Recebido em: 05.10.2024. Aprovado em: 12.11.2024.

⁶ Graduando em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: mauriciotaveira.historia@gmail.com

⁷ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Professor do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: mariosansousa@hotmail.com

community. The expected result is a reassessment of her image that makes explicit her feminine contribution to religious history, underlining the importance of Mary Magdalene as a vital feminine force and an essential leader in the early Church.

Keywords: Mary of Magdala. Gnosticism. Gospel.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um recorte da pesquisa acadêmica realizada sobre a figura de Maria Madalena, uma personagem complexa e multifacetada dentro da tradição cristã. Ao longo dos Evangelhos canônicos e apócrifos, Maria Madalena é retratada de maneiras diversas, refletindo as várias camadas de significado atribuídas a ela ao longo dos séculos. A pesquisa busca desmistificar as narrativas que a cercam, examinando-a não apenas como uma discípula próxima de Jesus, mas também como uma figura que foi interpretada de maneiras diferentes, conforme os interesses teológicos e culturais de diferentes épocas e comunidades cristãs.

A pesquisa é enriquecida pela revisão de estudos acadêmicos que abordam a figura de Maria Madalena. Pesquisadores têm explorado a sua imagem desde os primeiros textos cristãos até a recepção moderna, revelando uma evolução notável em como ela é percebida. A pesquisa revisita essas análises, oferecendo uma perspectiva atualizada que busca sintetizar as descobertas mais recentes e contrastá-las com as interpretações tradicionais.

Particular atenção é dada ao evangelho de Maria Madalena, um texto apócrifo que oferece uma visão alternativa sobre sua figura. Esse evangelho, datado provavelmente do século II, apresenta Maria não apenas como uma discípula de Jesus, mas também como uma figura com um papel de liderança e conhecimento esotérico, o que contrasta com os relatos encontrados nos Evangelhos canônicos.

O artigo aborda as passagens bíblicas em que Maria Madalena aparece, investigando seu papel central na ressurreição de Cristo, onde ela é reconhecida como a primeira testemunha investida de uma missão apostólica. Também explora as narrativas apócrifas que sugerem uma relação especial entre ela e Jesus, o que levanta questões sobre sua posição e autoridade dentro do grupo dos discípulos. Além disso, o estudo considera as interpretações que a ligam à figura da pecadora

arrependida, uma construção que se desenvolveu ao longo da história e que impactou profundamente a percepção de seu caráter. Essa abordagem permite uma reflexão crítica sobre como a imagem de Maria Madalena foi manipulada para atender a diversos interesses religiosos e sociais ao longo dos séculos, e como essas interpretações influenciam a percepção atual dessa figura tão emblemática.

O texto será desenvolvido em quatro partes. No primeiro tópico, discutiremos o Evangelho de Maria Madalena, abordando sua possível origem em tradições orais. Exploraremos as implicações desse manuscrito para a preservação e interpretação da imagem de Maria Madalena em comunidades gnósticas, além de investigar como ele pode ajudar a identificar elementos históricos que sustentem sua liderança feminina.

No segundo tópico, analisaremos as diferenças entre os evangelhos gnósticos, como o de Maria, Tomé e Filipe, e os evangelhos canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João). Observaremos que, nos textos gnósticos, Maria Madalena é retratada como a discípula preferida de Jesus, em contraste com os discípulos homens, que mostram surpresa e ciúmes pelo seu status especial. Esta seção explora como esses textos desafiam as normas sociais da época e oferecem uma visão alternativa da relação entre Maria e Jesus, destacando o papel mais ativo e influente das mulheres na espiritualidade cristã primitiva.

No terceiro tópico, será exposto o papel de Maria Madalena nos evangelhos canônicos do Novo Testamento. Embora ela desempenhe um papel significativo em eventos cruciais como a crucificação, sepultamento e ressurreição de Jesus, não recebe o mesmo destaque central que nos textos gnósticos. Maria Madalena é apresentada como uma seguidora fiel, a primeira a testemunhar a ressurreição e a receber o mandato de anunciar a boa nova aos discípulos, destacando sua importância nas tradições canônicas.

Por fim, será abordada a evolução da imagem de Maria Madalena na Igreja. Inicialmente vista como pecadora devido à interpretação do Papa Gregório Magno no século VI, sua figura foi revisitada e, em 2016, o Papa Francisco a reconheceu como “Apóstola dos Apóstolos”, destacando sua importância original como a primeira testemunha da ressurreição de Cristo.

O EVANGELHO DE MARIA MADALENA

O “evangelho de Maria” é um dos textos apócrifos⁸ que tem despertado interesse e debate entre os estudiosos e teólogos, devido à sua relevância para a compreensão das tradições cristãs antigas e das representações de figuras como Maria Madalena.

Atribuído à figura de Maria Madalena, uma das discípulas de Jesus Cristo mencionada nos evangelhos canônicos do Novo Testamento, o evangelho em questão não tem sua autoria definitivamente estabelecida. A historiadora King (2003, p. 10) afirma que “Quando a guerra terminou, chegaram a Berlim notícias de uma grande descoberta de manuscrito no Egito, perto da vila de Nag Hammadi”. O manuscrito que contém o “evangelho de Maria” foi encontrado em dezembro de 1945 por Muhammad ‘Ali al-Sammān⁹, no Alto Egito, mais precisamente na região de Achmim¹⁰. “Durante 30 anos estes textos ficaram escondidos, com o próprio descobridor, Muhammad ali Al-samman, que só negociou-os no mercado negro de antiguidades” (VALE, 2019, p. 36). Trata-se de uma cópia em copta¹¹ (uma forma de língua egípcia escrita com o alfabeto grego) de um texto originalmente escrito em grego, datado do século II d.C., que faz parte do conjunto de textos gnósticos conhecidos como “Biblioteca de Nag Hammadi”¹².

A datação do manuscrito original do “evangelho de Maria” é um dos aspectos mais discutidos entre os especialistas, sendo situado aproximadamente entre os séculos II e III d.C. Sua redação em grego antigo sugere que o texto pode ter sido composto inicialmente nesse idioma e posteriormente traduzido para o copta, refletindo a circulação e a recepção de tradições religiosas no contexto do mundo mediterrâneo durante os primeiros séculos da era cristã.

⁸ Escritos religiosos que não foram incluídos nas escrituras sagradas reconhecidas oficialmente por uma determinada religião. Eles apresentam narrativas e ensinamentos alternativos que não foram aceitos como parte da tradição religiosa oficial.

⁹ É um camponês local que descobriu uma jarra selada enterrada, dentro da qual havia treze códices de papiro envoltos em couro.

¹⁰ Também conhecida como Akhmim, é uma cidade localizada no Alto Egito, ao sul de Luxor.

¹¹ Uma forma de egípcio tardio usada pelos cristãos coptas no Egito. Essas cópias muitas vezes incluem textos religiosos, literários ou históricos e são importantes para estudiosos interessados na cultura e história do cristianismo copta e do Egito antigo.

¹² Coleção de textos antigos, descobertos em 1945, perto da cidade de Nag Hammadi, no Egito. Esses escritos incluem textos religiosos, filosóficos e gnósticos, muitos dos quais não fazem parte do cânone bíblico tradicional.

O manuscrito foi escrito séculos depois da morte de Maria Madalena, logo, a ideia de que ela mesma tenha escrito seu evangelho é descartada. Pode-se levantar a hipótese de que neste caso tenhamos tido uma amostra da tradição oral¹³, isto é, sua história foi passada oralmente de geração em geração até que em algum momento alguém resolveu escrevê-la. Neste caso, muitas informações podem ter sido perdidas ou acrescentadas devido à precisão da memória e das histórias repassadas oralmente. Para Gomes (2013, p. 3) "A busca do homem por suas origens foi satisfeita na antiguidade pelas narrativas míticas, ritos, e tradição oral, mas com o desenvolvimento da vida em sociedade tornou-se necessário um estudo baseado em documentação que atestasse as informações."

Quanto ao conteúdo propriamente dito deste evangelho, o texto apresenta diálogos atribuídos a Maria Madalena e outros discípulos, nos quais são abordadas questões espirituais, ensinamentos de Jesus e reflexões sobre a natureza da existência humana. A figura de Maria Madalena é retratada como alguém que recebeu ensinamentos especiais do mestre e compartilha essas revelações com os demais discípulos.

O Evangelho Apócrifo de Maria Madalena está incompleto, o que significa que partes do texto original estão perdidas ou não foram preservadas ao longo do tempo. Isso é comum em muitos dos textos antigos, sejam eles canônicos ou apócrifos, devido à natureza frágil dos materiais em que foram registrados e às condições variadas de preservação ao longo dos séculos.

É importante ressaltar que este evangelho faz parte do conjunto de textos apócrifos – ou seja, não incluídos no cânon das escrituras reconhecidas pelas principais tradições cristãs – e tem sido objeto de estudo sob diversas perspectivas críticas, teológicas e históricas. Sua redescoberta no século XX trouxe à tona novas possibilidades para a compreensão da diversidade de tradições e interpretações dentro do contexto do cristianismo primitivo¹⁴.

¹³ Transmissão de conhecimento, tradições, histórias e crenças de geração em geração por meio da comunicação verbal.

¹⁴ Primeiros estágios da história do cristianismo, especialmente durante os primeiros séculos após a vida de Jesus Cristo. Esse período é marcado pelo desenvolvimento inicial da comunidade cristã, sua expansão e as diversas interpretações teológicas que surgiram. Durante o cristianismo primitivo, os discípulos de Jesus compartilhavam sua mensagem, inicialmente na região da Palestina e depois em outras partes do Império Romano e além.

Em suma, o “evangelho de Maria” representa uma peça intrigante do quebra-cabeça da história do cristianismo antigo. Atribuído a Maria Madalena, uma figura central nos relatos bíblicos, este evangelho apócrifo oferece uma visão única e provocativa das tradições e ensinamentos que cercavam a figura de Jesus Cristo nos primeiros séculos da era cristã.

Embora a autoria do evangelho seja desconhecida, sua importância reside na ampliação do nosso entendimento das múltiplas tradições e interpretações do cristianismo nascente. Os diálogos atribuídos a Maria Madalena e outros discípulos oferecem reflexões sobre questões espirituais e a natureza humana, complementando os relatos dos evangelhos canônicos.

DESVENDANDO OS EVANGELHOS GNÓSTICOS

Os evangelhos gnósticos, como os de Tomé, Filipe e Judas, apresentam diferenças fundamentais em relação aos evangelhos canônicos, que incluem Mateus, Marcos, Lucas e João. O recente achado dos manuscritos do evangelho de Maria Madalena aprofunda ainda mais essas diferenças. A história de Maria Madalena está repleta de mistério e controvérsias, sendo motivo de debate o seu papel ao lado de Jesus. O achado do evangelho de Maria Madalena esclarece ainda mais sobre a construção feita em torno da sua figura.

O historiador e antropólogo Fernando Klein (2008) afirma que, nos evangelhos canônicos, Maria Madalena desaparece como figura principal, o que a distância dos gnósticos, onde ela é a figura central que descobre que Jesus não está na tumba, ao contrário dos outros discípulos que duvidaram até o final. O biblista Del Río (2007) complementa que nos textos gnósticos, Maria Madalena é descrita como a discípula preferida de Jesus, uma mulher muito próxima dele, que o amava intensamente e o acompanhava juntamente com os outros discípulos desde que Jesus pregava na Galileia. Ou seja, Maria estava acostumada com o convívio cotidiano e direto com Jesus.

A questão que intriga nesse evangelho apócrifo é: Existe alguma menção em seu evangelho que ordena que a sigam ao invés dos discípulos? No evangelho apócrifo é citado: “Será que ele realmente

Esse movimento enfrentou desafios e perseguições, mas também cresceu rapidamente, influenciando a cultura e a sociedade da época.

conversou em particular com uma mulher e não abertamente conosco? Devemos mudar de opinião e ouvi-la? Ele a preferiu a nós?” (Atelier, 2004, p. 154). A frase “Será que ele realmente conversou em particular com uma mulher e não abertamente conosco?” sugere surpresa e possivelmente uma sensação de exclusão por parte dos discípulos homens. Tradicionalmente, na sociedade da época, as mulheres não eram consideradas aptas a receber ensinamentos espirituais da mesma forma que os homens, o que torna esse encontro de Jesus com Maria Madalena fora do grupo uma situação inusitada. A segunda parte da citação, “Devemos mudar de opinião e ouvi-la? Ele a preferiu a nós?”, reflete a incerteza e a perplexidade dos discípulos diante da possibilidade de Maria Madalena ter recebido uma revelação ou ensinamento especial de Jesus. Isso levanta questões sobre hierarquia e autoridade dentro do grupo dos discípulos, especialmente considerando que Maria Madalena, sendo uma mulher, poderia estar desafiando as normas tradicionais de seu tempo ao receber atenção especial de Jesus.

Klein (2008) comenta que o texto completo de Maria Madalena é do século II d.C., não chegando de fato ao século III d.C. Fernando cita uma passagem em específico do Evangelho de Filipe - uma cena em que Jesus beija Maria Madalena. No caso da passagem: “E a companheira de [...] Maria Madalena [...] ela mais que aos discípulos, beijá-la na sua [...]” (Atelier, 2004, p. 145). Octávio Cunha Botelho, no artigo “O Polêmico Beijo de Jesus na (...) de Maria Madalena” (2014), cita a interpretação dos pesquisadores Isenberg, Cartlidge e Dungan, que sugeriram preencher a lacuna com a palavra “boca”, resultando em: “beijá-la na [boca frequentemente ou muitas vezes]” (Isenberg, 2007), (Ehrman, 2003). Esta é a palavra mais sugerida, porém, Botelho reforça que outros autores afirmam que outras palavras da língua copta também se encaixam perfeitamente no espaço corrompido do manuscrito, tais como “face”, “pés”, “testa”, “lábios” e “mão” (Botelho, *apud* Schberg, 2004). Portanto, para Octávio Botelho, o beijo poderia acontecer em qualquer uma destas partes do corpo, o que simbolicamente indica uma distinção especial e uma relação de intimidade ou reconhecimento espiritual entre eles.

Esse gesto é interpretado por Klein como uma indicação de que Maria Madalena era vista por Jesus não apenas como uma discípula, mas como alguém distinto e talvez acima dos demais apóstolos em

termos de entendimento espiritual e proximidade com ele. O Portal Casa Espírita Nova Era (2011, n.p.) em seu “Especial Maria Madalena” afirmou que “A figura esclarecida, lúcida e audaciosa de Maria Madalena conta uma nova história do Cristianismo. A discípula preferida do Mestre conhecia seus mais filosóficos e profundos ensinamentos”, o que sugere que ela foi escolhida ou reconhecida de maneira especial pelo mestre. Isso pode ser visto como um sinal de que Jesus não limitava seu ensinamento apenas aos apóstolos masculinos, mas também incluía mulheres de forma significativa em seu círculo íntimo e de discipulado.

É para ela que Jesus aparece pela primeira vez após sua morte, conforme relatado pelos evangelistas dos livros canônicos, por isso ela recebeu o título ou nome de Apóstola dos Apóstolos. Por que Jesus resolveu se apresentar a Maria quando ressuscitou e não aos seus discípulos (homens)? De que modo o texto canônico relata esse encontro? “Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos que vira o Senhor, e que ele lhe dissera isto...” (Jo 20,18). Já no texto apócrifo, quando Maria Madalena disse que tinha visto Jesus, nesse momento Pedro zombou dela dizendo: “Aquela mulher viu Jesus, mas foi apenas em sua imaginação”, sendo inclusive repreendido por Levi por sua atitude, que disse: “Pedro, você sempre com esse seu mau gênio, não trate Madalena assim, não creio que essa mulher minta”.

Nos quatro evangelhos da Bíblia, Maria Madalena aparece com pouca frequência, o que faz com que sua figura não receba o destaque devido e até mesmo se perca. No entanto, outros textos antigos reconhecem sua relevância e mencionam o papel significativo que ela desempenhava. Isso levanta a questão: as mulheres tiveram influência nas decisões que moldaram a Bíblia Canônica? A resposta é simples: os responsáveis por essas decisões, assim como os escritores, foram predominantemente homens, que determinaram a composição final do cânone bíblico e dos evangelhos.

Qual era o papel de Maria Madalena? Que relação a unia com Jesus? A resposta está em seu evangelho. O Evangelho de Maria Madalena nos fala sobre uma liderança da mulher, conhecido como um tanto gnóstico¹⁵, pois afirma “me foi revelada a sabedoria; foi

¹⁵ Movimentos religiosos e filosóficos que surgiram nos primeiros séculos do Cristianismo, caracterizados por suas crenças e práticas distintas. Os gnósticos acreditavam que o conhecimento (gnosis, em grego) era fundamental para alcançar a salvação espiritual e que esse conhecimento era transmitido apenas aos iniciados. Suas crenças variavam, mas muitos consideravam o mundo material como corrupto ou ilusório, e buscavam a libertação

conhecendo mais sobre Ele”. Em última análise, o texto fala da vida de Jesus aparentemente do ponto de vista de Maria Madalena e da forma como ela adquiriu conhecimento para alcançar o nível de Jesus, levando à conclusão de que ela seja gnóstica. O evangelho atribui a ela um conhecimento esotérico e uma visão profunda da espiritualidade que são características do gnosticismo.

Esse Evangelho descreve um encontro singular entre Jesus e Maria Madalena, momento em que o Salvador revela a ela um segredo que não compartilha com os demais apóstolos. Enquanto nos outros Evangelhos a vida após a morte é retratada como um paraíso de felicidade, no Evangelho de Maria Madalena essa visão é distinta. Curcó (2001) interpreta que, no processo da morte, ocorre uma decomposição e dispersão das nossas emoções e pensamentos, uma ruptura de identidade. Esses elementos são considerados como os “demônios” que Maria Madalena enfrenta. Por outro lado, é possível interpretar que, na verdade, o que perdura é a tensão e a consciência, esta última sendo o oposto do pensamento. Enquanto o pensamento se projeta para o futuro ou se volta ao passado, a consciência observa o momento presente. É por isso que os gnósticos acreditam na possibilidade de sobreviver ao processo da morte.

Após a morte e ressurreição de Jesus, Maria Madalena revela sua liderança em relação aos apóstolos. Em seu evangelho, ela se levanta, cumprimenta a todos e diz aos seus irmãos: “Não vos lamentais nem sofrais, nem hesiteis, pois Sua Graça estará inteiramente convosco e vos protegerá. Antes, louvemos sua grandeza, pois Ele nos preparou e nos fez homens”. Curcó (2001) observa que no evangelho de Maria Madalena, ela é retratada como uma figura central, referindo-se a si mesma como “a alma”, o que permite compreender que na concepção gnóstica a divindade não apenas possui uma dimensão masculina, mas também feminina.

Nas primeiras igrejas cristãs, reunidas nas casas dos seguidores, as mulheres desempenhavam um papel predominante na comunidade e na pregação do Evangelho. Segundo Schenk (2024, n.p.) “O ‘movimento de Jesus’ espalhou-se rapidamente por todo o Império

espiritual através da iluminação interior. O gnosticismo influenciou profundamente o pensamento cristão e foi uma fonte de grande diversidade de escritos, incluindo os chamados Evangelhos Gnósticos, que oferecem visões alternativas sobre a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo.

romano, em parte graças à iniciativa de viúvas e mulheres na veste de apóstolas, profetizas, evangelistas, missionárias e chefes de igrejas domésticas."

Foi somente no Concílio de Niceia¹⁶ que ocorreu em 325 d.C., que os gnósticos foram expulsos e todos os textos que enfatizavam a importância da mulher para Jesus, assim como o papel relevante de Maria Madalena como apóstola, foram excomungados. E principalmente no Concílio de Constantinopla¹⁷ em 380 d.C., excomungaram quem acreditava na existência de uma feminilidade em Deus.

Os textos apócrifos são simbólicos; isso significa que Jesus reconhecia apenas Maria Madalena como sua paridade e igualdade, bem como mestra espiritual. Chegou até nós um texto escrito por uma mulher - embora não saibamos quem era essa mulher ou se sabia escrever. De acordo com uma análise filológica¹⁸, trata-se de um olhar feminino sobre os acontecimentos. Este texto é, de fato, o Evangelho de Maria Madalena, embora tenha sido escrito por outra mulher.

Em síntese, os evangelhos gnósticos, particularmente o evangelho de Maria Madalena, oferecem uma visão diferenciada e complementar das tradições cristãs em relação aos evangelhos canônicos. A descoberta desses manuscritos recentemente aprofundou as diferenças entre essas tradições, especialmente em relação ao papel de Maria Madalena na narrativa da vida de Jesus.

Os estudiosos têm destacado as distinções marcantes entre os relatos canônicos e os gnósticos, enfatizando o papel proeminente de Maria Madalena nos últimos. Enquanto nos Evangelhos canônicos sua figura tende a se obscurecer, nos evangelhos gnósticos, ela emerge como uma discípula central e íntima de Jesus, cujo conhecimento e liderança são valorizados.

O evangelho apócrifo de Maria Madalena revela uma narrativa singular, onde Maria desempenha um papel de destaque, sendo

¹⁶ Foi uma reunião de bispos da Igreja Cristã convocada pelo imperador romano Constantino I em 325 d.C. para discutir questões teológicas e doutrinárias.

¹⁷ Foi um concílio ecumênico da Igreja Cristã realizado em Constantinopla em 380 d.C., convocado pelo imperador Teodósio I. Ele teve como objetivo principal reafirmar e expandir os ensinamentos do Concílio de Niceia, especialmente em relação à divindade do Espírito Santo, e condenar doutrinas consideradas heréticas, como o arianismo.

¹⁸ Estudo das palavras e seus significados em textos antigos, com foco na linguagem, gramática e estrutura desses textos. Essa abordagem examina o contexto histórico e cultural das palavras e expressões, buscando compreender seu uso e evolução ao longo do tempo.

reconhecida como a discípula preferida de Jesus e até mesmo como uma líder espiritual. Sua experiência única, desde a descoberta da tumba vazia até sua liderança entre os apóstolos após a ressurreição, desafia as concepções tradicionais e oferece uma perspectiva mais ampla sobre os primórdios do cristianismo.

Além disso, o evangelho de Maria Madalena destaca questões essenciais, como a presença feminina na liderança espiritual e a concepção da divindade com aspectos femininos. Embora essas ideias tenham sido posteriormente suprimidas pelos concílios eclesiais, sua existência ressalta a diversidade de interpretações e tradições dentro do cristianismo primitivo.

Diante disso, o evangelho de Maria Madalena representa não apenas uma narrativa religiosa, mas também um testemunho da contribuição das mulheres para a compreensão e transmissão da mensagem de Jesus. Seu redescobrimiento e análise oferecem perspectivas valiosas para a compreensão da história do cristianismo e o papel das mulheres em sua formação, enriquecendo assim o entendimento das origens e desenvolvimentos do cristianismo.

O PAPEL DE MARIA MADALENA NOS EVANGELHOS CANÔNICOS

Nos Evangelhos Canônicos do Novo Testamento, Maria Madalena é descrita como uma seguidora de Jesus Cristo e desempenha um papel significativo em vários eventos cruciais da narrativa cristã. Sua presença é notável nos relatos da crucificação, sepultamento e ressurreição de Jesus.

De acordo com os Evangelhos Canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João), Maria Madalena é mencionada como uma mulher da Galileia que seguia Jesus e o apoiava junto com outras mulheres (Lc 8,2-3). Ela é identificada como estando presente durante a crucificação de Jesus, ao lado de Maria – mãe de Jesus – e João, além de outras mulheres que testemunhavam o evento à distância (Mt 27,56; Mc 15,40; Jo 19,25). Além disso, os Evangelhos relatam que Maria Madalena esteve presente no momento do sepultamento de Jesus, observando onde seu corpo foi colocado no túmulo (Mt 27,61; Mc 15,47).

No entanto, o momento mais marcante nos Evangelhos canônicos é o relato da ressurreição de Jesus, onde a presença de Maria Madalena se destaca, mas com diferenças significativas na narrativa de

cada evangelista. Segundo o Evangelista Mateus, Maria Madalena foi ao túmulo acompanhada por “outra Maria” (Mt 28,1-10). Marcos relata que ela foi com Maria, mãe de Tiago, e Salomé (Mc 16,1-8). Lucas menciona Maria Madalena junto com Joana, Maria mãe de Tiago, e outras mulheres (Lc 24,1-12). Já o Evangelho de João é o único que relata que Maria Madalena foi sozinha ao túmulo (Jo 20,1-18). A chegar, se deparou com o túmulo vazio e foi surpreendida por anjos que anunciaram a ressurreição de Jesus. Maria Madalena é mencionada como a primeira a ver Jesus ressuscitado e a receber instruções para anunciar a boa nova aos discípulos.

Além dos momentos cruciais relacionados à crucificação, sepultamento e ressurreição de Jesus, Maria Madalena também é mencionada em outros contextos que evidenciam sua presença constante e significativa na narrativa da vida de Cristo. Em alguns relatos, Maria Madalena é identificada como uma das mulheres que acompanhavam Jesus e seus discípulos durante seu ministério na Galileia. Ela é mencionada como uma seguidora devota que apoiava Jesus com seus recursos¹⁹ (Lc 8,2-3). Sua presença ao lado de outras mulheres que seguiam Jesus destaca o papel ativo das mulheres na comunidade que cercava o ministério de Jesus.

Em alguns relatos da cura de Maria Madalena por Jesus, é mencionado que ele a libertou de sete demônios (Lc 8,2; Mc 16,9). Essa referência destaca a experiência de Madalena como alguém que foi beneficiada diretamente pelo ministério libertador de Jesus.

Uma análise das passagens sobre a presença e a importância de Maria Madalena nos Evangelhos canônicos do Novo Testamento proporciona uma compreensão mais profunda do papel dela na narrativa cristã. Primeiramente, é ressaltado que Maria Madalena é descrita como uma seguidora fiel de Jesus, que desempenha um papel essencial em vários eventos cruciais da vida e ministério de Cristo.

A presença de Maria Madalena durante a crucificação e sepultamento de Jesus é destacada, enfatizando não apenas sua coragem ao permanecer ao lado de Jesus durante momentos tão desafiadores, mas também ressaltando a importância das mulheres na narrativa evangélica. Isso sugere que as mulheres desempenharam um papel significativo na comunidade que cercava Jesus e que sua

¹⁹ Sugere que ela desempenhava um papel ativo no sustento financeiro do ministério de Jesus e de seus seguidores.

participação ativa na história da salvação é reconhecida nos Evangelhos.

O relato da ressurreição enfatiza ainda mais a importância de Maria Madalena como testemunha ocular e mensageira da ressurreição de Jesus. Sua presença no túmulo vazio e o papel dela em anunciar a ressurreição aos discípulos demonstram sua fé inabalável e seu compromisso com Jesus, além de ressaltar a confiança de Jesus em revelar-se primeiro a ela, o que destaca sua posição privilegiada como uma das primeiras testemunhas da ressurreição.

Além disso, a menção de que Jesus libertou Maria Madalena de sete demônios acrescenta uma dimensão pessoal à sua relação com Jesus, destacando não apenas sua transformação espiritual, mas também sua gratidão e devoção a Ele.

A menção aos “sete demônios” de Maria Madalena é encontrada nos Evangelhos canônicos (Lc 8,2; Mc 16,9). No entanto, esses textos não especificam quais eram os demônios em si. A expressão “sete demônios” pode ser interpretada de várias maneiras simbólicas ou espirituais, em vez de se referir a demônios literais.

Uma interpretação comum é que os “sete demônios” representam uma forma poética de descrever um estado de opressão espiritual ou aflição que Maria Madalena experimentou antes de encontrar Jesus. Não se trataria necessariamente de uma contagem literal de entidades demoníacas, mas sim de uma expressão que denota uma libertação espiritual completa e abrangente por meio do poder transformador de Jesus Cristo.

Em termos mais amplos, os “sete demônios” podem simbolizar diferentes formas de aflição espiritual, como medo, dúvida, culpa, angústia, vícios, sofrimento emocional, ou qualquer outra forma de adversidade que tenha atormentado Maria Madalena antes de seu encontro com Jesus. A menção de sua libertação desses “demônios” destaca o poder curativo e transformador do ministério de Jesus, mostrando como Ele trouxe esperança e libertação para aqueles que estavam aflitos.

Fornecendo uma visão exclusiva da presença de Maria Madalena, os Evangelhos canônicos destacam seu papel como testemunha fiel, seguidora devota e mensageira da ressurreição de Jesus. A presença de Maria Madalena é um tema central que revela não apenas sua devoção a Jesus Cristo, mas também sua participação

ativa e significativa em eventos cruciais da narrativa cristã. Ao longo dos relatos, Maria Madalena é retratada como uma seguidora fiel e corajosa, cuja presença ao lado de Jesus durante momentos cruciais como a crucificação, sepultamento e ressurreição, destaca não apenas sua fé inabalável, mas também a importância das mulheres na história da salvação.

O papel de Maria Madalena como testemunha ocular da ressurreição de Jesus é particularmente notável, pois ela é descrita como a primeira a ver Jesus ressuscitado e a receber instruções para anunciá-lo aos discípulos. Isso ressalta sua posição privilegiada e sua confiança especial de Jesus, destacando sua importância como uma das principais testemunhas da ressurreição e como uma mensageira fundamental da boa nova.

A EVOLUÇÃO DA IMAGEM DE MARIA MADALENA NA IGREJA

A Igreja Católica tem uma visão profunda e complexa sobre a figura de Maria Madalena, que evoluiu ao longo dos séculos. Inicialmente, Maria Madalena foi frequentemente associada a uma figura de pecadora arrependida, baseando-se em passagens dos Evangelhos Canônicos que mencionam a libertação de sete demônios dela por Jesus.

Nos tempos modernos, a Igreja Católica tem revisitado e ampliado sua compreensão do papel de Maria Madalena. Ela é reconhecida como uma das seguidoras mais próximas de Jesus e como a primeira testemunha da ressurreição, conforme relatados nos Evangelhos. Sua presença no momento crucial da ressurreição de Cristo destaca sua importância histórica para a tradição do catolicismo.

A pesquisadora Ristine (2018) diz que a Igreja Católica canonizou Madalena, que é santa desde 2016 (com festa litúrgica em 22 de julho), quando o Papa Francisco a nomeou *apostola apostolorum*, “a apóstola dos apóstolos”²⁰ – não por acaso, segundo a Bíblia, foi a primeira a ver Jesus ressuscitado. E, entretanto, foi o Papa Gregório Magno, no ano 591 d.C., um dos introdutores do qualificativo de “prostituta” quando em

²⁰ Por desejo expresso do Santo Padre Francisco, a Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos publicou um novo decreto, com a data de 3 de junho de 2016, Solenidade do Sagrado Coração de Jesus, com o qual a celebração de Santa Maria Madalena, até agora memória obrigatória, será elevada ao grau de festa no Calendário Romano Geral.

sua homilia 33 afirmou: “Aquela a quem o evangelista Lucas chama de mulher pecadora é a Maria da qual são expulsos os sete demônios²¹, e o que significam esses sete demônios senão todos os vícios?” (Blanco, 2018, n.p). Com essa afirmação, o sumo pontífice fez uma fusão de três marias: Maria, a pecadora, “que unge os pés do Senhor”²²; Maria, a de Magdala, liberada pelos sete demônios; e Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro. E a pesquisadora acrescenta que “A igreja do Oriente²³ acredita que são três mulheres diferentes, enquanto a Igreja do Ocidente²⁴ identificou-as firmemente como a mesma mulher, Maria Madalena” (Ristine, 2018).

A partir do séc. XVIII, sua percepção começou a ser distorcida de maneira significativa. Tommaso (2020) observa que a imagem de Maria Madalena começou a ser distorcida a partir do século XVIII, alcançando seu auge no século XIX, quando, na Inglaterra, o nome "Madalena" passou a ter conotação de prostituta, algo que não havia ocorrido em períodos anteriores. Esta mudança destaca um processo histórico de alteração e distorção da imagem de Maria Madalena, refletindo uma reinterpretação que se distanciou de seu papel original.

Haag (2018) complementa essa visão ao argumentar que a Igreja deliberadamente construiu a imagem de Maria Madalena como uma prostituta arrependida, a fim de reduzir o poder e o mistério que ela adquiriu por meio de sua conexão espiritual com Jesus. Para Haag, essa comunhão direta com o divino foi vista como uma ameaça à estrutura apostólica.

O Jesus dos evangelhos era um ser divino, filho de Deus, que ascendeu aos céus, e qualquer ligação mundana poderia questionar essa imagem. Assim, a tentativa de desviar a atenção para uma Maria Madalena com conotações mais mundanas e pecaminosas visava proteger a pureza da imagem divina de Jesus. Esse processo de transformação da imagem de Maria Madalena é um reflexo das

²¹ “E algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual saíram sete demônios” (Lc 8,2).

²² “E, estando por detrás, chorava-lhe os pés; e com suas lágrimas os regava, e os enxugava com os cabelos da sua cabeça; e beijava os seus pés, e os ungiu com o perfume.” (Lc 7,37).

²³Também conhecida como Igreja Ortodoxa Oriental ou Igreja Ortodoxa Oriental, inclui as tradições cristãs orientais, como a Igreja Ortodoxa Oriental, a Igreja Assíria do Oriente e a Igreja Ortodoxa Copta.

²⁴ Composta principalmente pela Igreja Católica Romana e suas denominações derivadas. A Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente se referem às duas principais divisões do cristianismo após o Grande Cisma de 1054.

dinâmicas de poder e controle dentro da Igreja, que buscaram moldar a narrativa sobre Maria Madalena e controlar sua imagem e influência. A figura de Maria Madalena tornou-se, portanto, um campo de disputa teológica e cultural, onde suas qualidades e importância foram reescritas para atender aos interesses e agendas da Igreja ao longo do tempo, muitas vezes em detrimento da verdade histórica e espiritual.

Atualmente, Maria Madalena é venerada como exemplos de arrependimento, perdão e fé inabalável. Sua história é frequentemente mencionada durante os períodos litúrgicos especiais, especialmente durante a Semana Santa e celebração da Páscoa.

Na tradição protestante²⁵, sua figura não difere da Católica. Como dito, Maria Madalena é vista como uma das discípulas mais próximas de Jesus Cristo, reconhecida por sua presença nos relatos bíblicos sobre a crucificação, sepultamento e ressurreição de Jesus.

Dentro do protestantismo, Maria Madalena é valorizada como testemunha da ressurreição de Cristo e como exemplo de fé e devoção. Ela é frequentemente citada como um modelo de fidelidade e coragem, especialmente por sua disposição em permanecer perto de Jesus durante momentos difíceis, como a crucificação.

É importante notar que a tradição protestante tende a se concentrar mais nas escrituras como autoridade central, como oposição à tradição católica que também inclui tradições e ensinamentos do magistério da Igreja. Portanto, a ênfase da figura de Maria Madalena pode variar dependendo da interpretação das escrituras dentro de cada tradição protestante.

Em conclusão, a trajetória de Maria Madalena na tradição cristã revela um processo contínuo de reinterpretação, que oscilou entre visões distorcidas e redescobertas de sua importância. Inicialmente vista como uma pecadora arrependida, sua imagem foi moldada por interesses eclesiais ao longo dos séculos, especialmente no Ocidente, onde se fundiram diferentes Marias em uma só figura. Essa manipulação histórica, denunciada por estudiosos contemporâneos,

²⁵ Uma das principais vertentes do cristianismo, surgida no século XVI como resultado da Reforma Protestante liderada por figuras como Martinho Lutero, João Calvino e outros reformadores. Ele se originou como uma reação às práticas e doutrinas da Igreja Católica Romana da época. Os protestantes enfatizam a autoridade suprema da Bíblia, a salvação pela fé em Jesus Cristo e a crença na justificação pela graça divina. Eles rejeitam certas tradições católicas, como a autoridade papal e a mediação dos santos, e promovem a liberdade religiosa e a interpretação pessoal das Escrituras. (MATOS, 2011).

visava minimizar sua relevância espiritual e seu papel de liderança nas primeiras comunidades cristãs. No entanto, tanto na tradição católica quanto na protestante, Maria Madalena hoje é reconhecida como testemunha central da ressurreição e exemplo de fé e devoção. A revisão moderna de sua figura aponta para a necessidade de restaurar uma compreensão mais precisa e inclusiva de sua contribuição ao cristianismo primitivo, refletindo o poder transformador do feminino no âmbito religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise aprofundada da figura de Maria Madalena, ao longo dos diversos textos bíblicos e apócrifos, revela uma imagem muito mais rica e complexa do que a tradicionalmente retratada. Através do estudo das fontes canônicas e da investigação do Evangelho de Maria, observamos que Maria Madalena não era apenas uma seguidora de Jesus, mas uma figura central no cristianismo primitivo, desempenhando um papel crucial que muitas vezes foi minimizado ou mal interpretado pela tradição e pelos teólogos posteriores.

A pesquisa demonstra que Maria Madalena possuía uma posição de liderança e influência significativa dentro da comunidade cristã primitiva. Ela não era apenas uma testemunha da ressurreição, mas também uma portadora de ensinamentos esotéricos e uma líder espiritual, conforme evidenciado pelos Evangelhos de Maria, Tomé e Filipe. Essa perspectiva sugere que Maria Madalena tinha um papel ativo e fundamental na disseminação e na interpretação dos ensinamentos de Jesus, desafiando as representações históricas que frequentemente a relegaram ao papel de uma figura secundária ou até mesmo de arrependida.

Além disso, a revisão das representações de Maria Madalena evidencia a evolução de sua imagem ao longo dos séculos, refletindo mudanças nas percepções sobre o papel das mulheres na religião e na sociedade. O reconhecimento de Maria Madalena como uma força feminina poderosa e como uma líder da igreja primitiva sublinha a importância de reconsiderar e reavaliar as narrativas históricas que moldaram sua figura. Esta nova compreensão não apenas enriquece a história do cristianismo, mas também oferece uma visão mais justa e

equilibrada sobre a contribuição das mulheres para a fundação e o desenvolvimento das tradições religiosas.

Assim, a pesquisa não apenas reavalia a importância de Maria Madalena na história religiosa, mas também destaca a necessidade de uma visão mais inclusiva e precisa da participação feminina nos primeiros dias do cristianismo. A figura de Maria Madalena, agora recontextualizada como uma líder e uma força vital dentro da Igreja primitiva, exemplifica a complexidade e a profundidade das mulheres na formação das tradições espirituais e culturais. Deste modo, é certo dizer que Maria Madalena permanece, portanto, não apenas como uma figura histórica, mas como um símbolo vivo de esperança, redenção e renovação espiritual.

REFERÊNCIAS

- ATELIER, Agnaldo Burgos. **Apócrifos da Bíblia**. Aureum Seculum Redivium, 2004. Disponível em: [APÓCRIFOS \(gibanet.com\)](https://gibanet.com). Acesso em: 05 de out., 2024.
- BARBAS, Helena. **Madalena - História e Mito**. Lisboa: Editora Esquilo Edições e Multimédia, lda, 2008.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo, SP: Paulus, 2002.
- BLANCO, Patrícia. | **Maria Madalena era “uma mulher rica”, não uma prostituta**. El País, 03 agosto 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/02/cultura/1533237261_768771.html . Acesso em: 04 mai., 2024.
- CARDOSO, Regiane Teixeira. [Maria Madalena e as mulheres do século XXI: misoginia e omissão da Igreja?](#). Caderno Teológico, Curitiba, v. 8, n. 1, jan./jun. 2023. Disponível em: periodicos.pucpr.br/cadernoteologico. Acesso em: 4 de out., 2023.
- CUNHA BOTELHO, Octavio da. **O Polêmico Beijo de Jesus na (...) de Maria Madalena**. Observador Crítico das Religiões, 01 jan. 2014. Disponível em: <https://wp.me/p40PRp-11> Acesso em: 07 de nov., 2023.
- CURCÓ, Felipe. **Apócrifos del Antiguo Testamento**. México: Editorial del Valle de México, 2001.
- DEL RÍO, Javier Quezada. **Evangelio de Judas**. México: UIA, 2007.
- EHRMAN, Bart D. **Evangelhos perdidos: as batalhas pelas escrituras e os cristianismos que não chegamos a conhecer**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- FALLARÁS, Cristina. **O evangelho segundo Maria Madalena: Esta e não outra é minha carne. Este e não outro é meu sangue**. São Paulo: Planeta, 2022.

- GEORGE, Margaret. **Maria Madalena**. Tradução de Jô Amado. 5ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 2012.
- GIMÉNEZ RODRÍGUEZ, José Luis. **El Legado de María Magdalena**. Barcelona: Editora PNL Books, 2004.
- GOMES, Vanda Viana. Mito, tradição oral e história das mulheres: A contribuição de “Antígona” para o estudo do feminino. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 12, n. 35, 2013, p. 618-629.
- GÓMEZ-ACEBO, Isabel. **La Mujer en los orígenes del cristianismo**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- HAAG, Michael. **Maria Madalena: Da Bíblia ao Código Da Vinci: companheira de Jesus, deusa, prostituta e ícone feminista**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- KLEIN, Fernando. **Los Evangelios Gnósticos: La verdadera historia de los textos que la Iglesia condenó por apartarse de la doctrina oficial**. Córdoba: Almuzara, 2008.
- LINS, Liana. **Uma Liturgia Feminista de Páscoa**. Mídia Ninja, 12 abr. 2020. Disponível em: <https://midianinja.org/opiniao/uma-liturgia-feminista-de-pascoa/>. Acesso em: 19 de dez., 2023.
- FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. **Madalena, a discípula preferida**. Portal Casa Espírita Nova Era, 20 agosto 2011. Disponível em: <https://se-novaera.org.br/madalena-a-discipula-preferida/>
- MARTINI, Carlo Maria. **María Magdalena: Esercizi spirituali**. Tradução de Fernando Montesinos Pons. Maliaño (Cantabria – España): Editorial Sal Terrae, 2019.
- MATOS, Alderi Souza de. A Reforma Protestante do século XVI. **Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama**, v. 3, n. 1, 2011, p. 1-20.
- MEYER, Marvin; ROBINSON, James M. (Eds.). **The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition**. New York: HarperOne, 2007.
- PAGELS, Elaine. **Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas**. New York: Vintage Books, 2004.
- PAGELS, Elaine. **The Gnostic Gospels**. New York: Vintage Books, 1989.
- QUIRINO, Ademilson Tadeu; GOUVEIA, José Geraldo de. | A Apóstola Maria Madalena: O primado da escuta e do amor. **Mandrágora**, v. 28, n. 2, dez., 2022, p. 227-244.
- RISTINE, Jenifer. **Maria Madalena: Insights from Ancient Magdala**. Publicado de forma independente, 1. ed. [S.l.: s.n.], 2018.
- ROBINSON, James M. (Ed.). **The Nag Hammadi Library**. San Francisco: HarperOne, 1990.
- SCHENK, Christine. **As mulheres no cristianismo primitivo: autoridade missionária e ação profética das mulheres**. Instituto Humanitas Unisinos, 03 maio 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/639082-as-mulheres-no-cristianismo-primitivo-autoridade-missionaria-e-acao->

[profetica-das-mulheres-artigo-de-christine-schenk](#). Acesso em: 10 de mai., 2024.

STEAGALL, Wilma. **Maria Madalena: História, Tradição e Lendas**. São Paulo: Paulus Editora, 2020.

VALE, Gladston Marcelo Pereira do. **A “Morte” na Biblioteca de Nag Hammadi**. Projeto de monografia (Bacharelado e Licenciatura em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.

O COTIDIANO RITUALIZADO: MICHEL DE CERTEAU E A FENOMENOLOGIA DOS HÁBITOS LITÚRGICOS²⁶

THE RITUALIZED EVERYDAY: MICHEL DE CERTEAU AND THE PHENOMENOLOGY OF LITURGICAL HABITS

Pedro Vinícius Dias Alcantara²⁷

RESUMO: Este artigo investiga a possibilidade de compreender a experiência religiosa a partir de métodos que transcendem as abordagens científicas tradicionais, oferecendo uma análise fenomenológica das práticas cotidianas e da religiosidade humana. Com base nos conceitos de Michel de Certeau, especialmente as noções de "tática", "lugar" e "tempo", o estudo explora como as manifestações religiosas emergem no cotidiano, muitas vezes desafiando categorias convencionais de análise. A partir da ideia de que o rito, o símbolo e a narrativa são elementos centrais da experiência religiosa, o texto propõe uma compreensão integrada da relação entre fé e prática cotidiana. Argumenta-se que a abordagem fenomenológica de Certeau é particularmente adequada para apreender o dinamismo e a transcendência das práticas religiosas, permitindo uma análise mais profunda da dimensão espiritual do ser humano.

Palavras-chave: Fenomenologia da Religião. Experiência Religiosa. Michel de Certeau. Rito. Cotidiano.

ABSTRACT: This article explores the potential to understand religious experience through methods that go beyond traditional scientific approaches, offering a phenomenological analysis of daily practices and human religiosity. Drawing on Michel de Certeau's concepts, particularly the notions of "tactic," "place," and "time," the study examines how religious manifestations emerge in everyday life, often challenging conventional categories of analysis. Based on the idea that ritual,

²⁶ Recebido em: 05.08.2024. Aprovado em: 30.11.2024.

²⁷ Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Email: alcantara@theinvisiblecollege.com.br

symbol, and narrative are central elements of religious experience, the text proposes an integrated understanding of the relationship between faith and daily practice. It argues that Certeau's phenomenological approach is particularly suitable for grasping the dynamism and transcendence of religious practices, enabling a deeper analysis of the spiritual dimension of human existence.

Keywords: Phenomenology of Religion. Religious Experience. Michel de Certeau. Ritual. Everyday Life.

INTRODUÇÃO

A compreensão da experiência religiosa pode ser estabelecida por meio dos métodos científicos tradicionais que têm como fundamento a delimitação de um objeto e o uso de métodos de análise universais e objetivos? O que se faz quando se faz Ciência da Religião? Quais são os métodos, os objetos e as categorizações que tornam possível este trabalho? Seria possível delimitar a religião dentro das quatro linhas do positivismo científico? Em se tratando de uma esfera que remete ao “Numinoso” (Otto, 2007), ao “Totalmente Outro” e à transcendência, é necessário questionar as formas de saber da ciência de modo que se possa ter uma abertura a novas formas e discursos que sejam mais eficazes para a compreensão da experiência religiosa.

Assumindo esse desafio, encontra-se no historiador e erudito francês Michel de Certeau (1925-1986), um arcabouço metodológico que favorece a abordagem da esfera religiosa a partir de um lugar não comum. Apesar do autor se consagrar no campo acadêmico devido à sua obra *A Invenção do Cotidiano*, 1980, Certeau é uma autoridade nas áreas de Estudos Culturais, Linguagem e Comunicação, e História da religião. Uma vez que era jesuíta, se dedicou ao estudo dos místicos medievais. A sua dedicação aos estudos sobre Deus e a Teologia corrobora para a compreensão das suas ponderações sobre as mais diversas dinâmicas da sociedade, também como os conceitos de “lugar” e “espaço”, importantes para pensar o cotidiano.

Em relação ao trabalho de Certeau, Fábio Josgrilberg (2002, p.116) destaca que ele se aplicou a “mostrar como os sentidos organizados socialmente por estruturas diversas de poder, seja em Teologia ou em qualquer outro campo da cultura, estão sujeitos a intervenções que

interferem no aparente equilíbrio adquirido". Desta feita, o presente artigo busca fazer uso da abordagem de Certeau sobre o "lugar", o "tempo" e o "ordinário" com o propósito de explorar a manifestação religiosa materializada nas expressões do sujeito no cotidiano, entendendo que as categorias tradicionais de ciência que primam pela objetificação, repetição e universalização não são suficientes para contemplar a dinâmica, a espontaneidade e a transcendência da experiência religiosa.

Em geral o ser humano demonstra um senso de transcendência e busca por um sentido maior que a finitude de sua existência. Tal convicção é manifestada em práticas e gestos que se repetem cotidianamente. As liturgias cotidianas são a manifestação visível das crenças e valores de qualquer povo. Independente do contexto, os ritos, ritmos e hábitos são elementos intrínsecos à vida humana, sejam estes manifestados de forma rudimentar, ou ornamentados por tecnologias. Além disso, tais comportamentos não estão imunes a uma carga religiosa. Por mais "dessacralizados" que os ritos e hábitos parecem ser, no fundo são expressões de um *telos* e senso de transcendência característicos da dimensão religiosa do ser humano.

A experiência religiosa pode ser objeto de estudo de múltiplas ciências, tais como, história, psicologia, teologia, filosofia e sociologia. Sobre isso, Eduardo Gusmão de Quadros (2007, p.84), afirma que para Certeau "não existiria uma epistemologia científica única, seja para a área das ciências 'humanas', seja para as 'naturais'. Um aspecto importante nas investigações seria a manutenção do pluralismo dos regimes de conhecimento". Cada uma delas dará ênfase a abordagens e métodos específicos. Certeau oferece uma abordagem fenomenológica da vida cotidiana que pode ser aplicado à expressão religiosa. Como ele afirma: "para ler e escrever a cultura ordinária, é mister reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante de seu objeto" (Certeau, 2014, p.35). Aqui vale ressaltar uma preocupação aristotélica a respeito da possibilidade do conhecimento de determinado objeto da realidade. Em seu livro *Metafísica*, Aristóteles (2015, p. 131) afirma que "o ser se mostra de várias maneiras", com isso, o estagirita quer dizer que a aparência de algo é apenas um modo de ser de sua essência. O ser é sempre maior que o aparecer. Mas aquilo que aparece é a porta de entrada da investigação do ser. Logo, afirmamos que enquanto um ser, a religião tem como forma de

aparição privilegiada o próprio rito. Somos o que fazemos, e fazemos o que fazemos porque somos seres religiosos.

FENOMENOLOGIA DO COTIDIANO

Em *A invenção do cotidiano*, Certeau buscou compreender o comportamento dos indivíduos em suas expressões ordinárias. O historiador concluiu que as práticas cotidianas não poderiam ser definidas como uma imposição de um modo de ser por meio dos bens de consumo. Antes, é necessário olhar por outro prisma, para o da espontaneidade dos sujeitos em criar novas formas de uso dos próprios bens de consumo. Essas novas formas de fazer seriam “antidisciplinas” e resistências às práticas convencionais e padronizadas. Nota-se uma abordagem fenomenológica das práticas cotidianas. Tal forma de abordagem, consideramos, pode ser transferida dos sujeitos consumidores para os sujeitos adoradores. Por que o método fenomenológico? Julgamos que essa abordagem nos oferece um método eficaz para a análise na manifestação da religião para a busca de seu significado, funcionalidade e importância. Segundo Cácio Silva (2014, p. 31):

A Fenomenologia é uma tentativa de compreensão da essência da experiência humana, seja ela psicológica, social, cultural ou religiosa, a partir da análise de suas manifestações, que são chamadas de fenômenos. É uma tentativa de compreensão não do ponto de vista do observador, mas do ponto de vista da própria pessoa que teve a experiência. No meio linguístico e antropológico, isso é chamado de ponto de vista êmico.

O linguista se dedica à análise da língua utilizada pelos indivíduos, o historiador se lança à investigação dos vestígios e registros religiosos, já o trabalho do fenomenólogo é a busca do significado da religiosidade humana na sua essência.

O conceito de fenomenologia foi desenvolvido pela primeira vez por Johan Heinrich Lambert (1728-1777), no ano de 1764. Posteriormente o termo foi apropriado pelo filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938). Uma definição adequada é dada por Maurice Merleau-Ponty (2018, p. 1):

O que é a fenomenologia? É o estudo das essências... Mas a fenomenologia é também uma filosofia que recoloca as essências na existência e não pensa que seja possível compreender o homem e o mundo de outra forma que não seja a partir de sua facticidade. É uma filosofia transcendental, que põe em suspenso para compreender as afirmações da atitude natural, mas é ainda uma filosofia para o qual o mundo está sempre aí, antes da reflexão, como uma presença inalienável.

A definição de Merleau-Ponty ressalta aspectos que são fundamentais para a análise da experiência religiosa, a saber, o intento de buscar a sua essência reconhecendo que ela se expressa no mundo, nos fatos, na corporeidade e vivência dos indivíduos. Enfim, a Fenomenologia se desdobrou para a esfera religiosa, surgindo assim a Fenomenologia da Religião. O termo foi utilizado pela primeira vez pelo historiador holandês Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), em sua obra *História das religiões* (1887), designando o estudo comparado das religiões. Mais tarde, o também holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1985), ocupou-se com a fenomenologia como um método de compreensão da experiência religiosa, a partir dos seus fenômenos. Conceitualmente, a Fenomenologia da Religião busca compreender a experiência religiosa por meio da investigação de suas manifestações, e tais manifestações realizam-se no cotidiano e em todas as áreas da vida. Peter Berger (1929-2017), teólogo e filósofo austro-americano, destaca que a religião é a “cosmoficação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência (1985, p. 47). Cosmoficação diz respeito à materialização do aspecto sagrado na natureza criada. Ou seja, a religião sempre se expressa por meio da revelação de Deus, condicionada pela ação voluntária do Ser, pois o sagrado “é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia” (Berger, 1985, p. 47).

Quais seriam as “práticas comuns” (Certeau, 2014, p. 35) que se encaixariam na expressão da experiência religiosa? Cabe indagar quais são as formas objetivas da manifestação religiosa do sagrado. São eles o símbolo, o rito e a narrativa.

O campo privilegiado para uma análise fenomenológica da religião é a manifestação cultural do povo. Segundo Certeau, a cultura popular “se formula essencialmente em ‘artes de fazer’ isto ou aquilo, isto é, em consumos combinatórios e utilitários. Essas práticas colocam em jogo uma *ratio* popular, uma maneira de pensar investida de uma maneira de agir” (Certeau, 2014, p.41). Arte aqui se refere ao status da invenção, da genialidade, e do ineditismo. A materialização do símbolo religioso está carregado de uma arte de fazer, de uma espontaneidade que escapa ao padrão e à ordem.

Segundo José Croatto (2010, p. 81), “o símbolo é a linguagem originária fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais”, isto é, o símbolo é a comunicação da experiência religiosa. Tanto o conteúdo da religião quanto o ato religioso são manifestados por meio de uma linguagem simbólica. O ser humano aprende sobre a fé e a propaga por meio de símbolos. Os símbolos podem ser objetos, lugares, gestos etc. Eles carregam um significado que transcende a própria coisa, ganhando um aspecto de sacralidade. Mircea Eliade denominou tal conceito de hierofania:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica qualquer precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela (Eliade, 1992, p. 15)

O simbolismo não é simplesmente a apropriação de um elemento da realidade por parte de Deus para lhe conferir um significado sagrado. É um uso autoritativo do próprio Deus enquanto criador e soberano sobre a Sua criação. A sarça ardente, a árvore da vida, o cordeiro para o sacrifício são exemplos de símbolos estabelecidos pelo próprio Deus para uma funcionalidade comunicativa de Sua verdade e vontade. Foi o advento da Queda que alienou o significado, ou a direção, dos objetos realidade, tornando-os elemento ora supervalorizados (como os objetos utilizados para adorações idólatras), ou desvalorizados em relação à função e finalidade estabelecidos por Deus (a banalização dos aspectos da criação de Deus).

O pão carrega uma linguagem simbólica de extrema importância para a fé cristã, pois é estabelecido por Cristo Jesus como o alimento da Santa Ceia. Transcendendo a sua função alimentícia, o pão leva o sentido do corpo de Cristo entregue em favor dos eleitos, assim como o fato de que o próprio Cristo supre as necessidades dos seus discípulos.

O dinamismo da manifestação religiosa por parte dos ritos e hábitos não podem ser metrificadas pelos instrumentos científicos convencionais. Quando lida com os consumidores, Certeau ressalta que estes são “produtores desconhecidos” quando interagem com os produtos. Trazendo essa categoria ao aspecto religioso, é possível afirmar, com Certeau que:

Embora sejam compostas com os vocabulários de línguas recebidas e continuem submetidas a sintaxes prescritas, elas desempenham astúcias de interesses outros e de desejos que não são nem determinados nem captados pelos sistemas onde se desenvolvem (Certeau, 2014, p. 44).

Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955) destaca que, “no empenho de compreender uma religião, devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos do que nas crenças” (1973, p. 194). Com isso, o antropólogo quer ressaltar a importância dos rituais como meios de propagação da experiência religiosa.

Os ritos e práticas religiosas sempre foram uma parte central das tradições culturais em todo o mundo. No entanto, recentemente, tem havido um interesse crescente na importância do rito não apenas para a prática religiosa, mas também para o conhecimento e a compreensão do mundo. O filósofo norte-americano Dru Johnson, em seus livros "*Human Rites*" e "*Knowledge by Ritual*", defende a tese de que o rito é um meio poderoso de formação do conhecimento e da compreensão. Segundo ele, “a participação ritual nos capacita ao reconhecimento e depois ao discernimento como uma de suas funções centrais. Como os humanos são criaturas ritualizadas, sempre teremos uma compreensão incorporada do mundo” (Johnson, 2016, p. 5. tradução nossa). Ritos são ações realizadas por indivíduos que expressam uma mensagem religiosa. Eles possuem o caráter de repetição, tornando-se hábitos. A riqueza dos ritos enquanto meios de conhecimento é que eles são mais acessíveis e inclusivos do que outras

formas intelectivas, justamente porque eles podem ser apreendidos de forma cinestésica, diferentemente de um conhecimento puramente propositivo-cognitivo. O rito marca a transição de uma velha realidade para uma nova, do mesmo modo ele também é iniciado no rito de ceia, ou seja, numa reagregação, onde fará parte de um novo grupo.

Um conceito importante desenvolvido por Certeau é a ideia de “tática”. Em suas palavras: “Tática é um cálculo que não se pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro” (Certeau, 2014, p.45). O sujeito adorador se apropria de táticas para a sua própria ação, ressignificando o espaço e o tempo num processo de sacralização da realidade. É a realidade ordinária se tornando litúrgica.

O ser religioso manifesta a narrativa por meio do rito. Narrativa e ritualística se retroalimentam, de modo que é necessário analisar ambos os aspectos da dimensão religiosa. O termo mais utilizado pelos fenomenólogos da religião para designar este terceiro aspecto da manifestação religiosa é mito. Todavia, tal palavra possui uma conotação de uma narrativa sem um caráter de veracidade histórica-temporal. Toda experiência religiosa é carregada por uma narrativa. Esta é o conteúdo que move a vida do fiel.

Vale a pena destacar o movimento dialético entre a narrativa e o rito. O rito é uma manifestação da narrativa realizada de forma materializada e corporificada. Logo, para que o rito aconteça, é preciso pressupor um conhecimento como pré-requisito. Ao mesmo tempo o rito se torna ferramenta de comunicação da verdade revelada. Lembre-se dos ritos presentes nas liturgias da Igreja, tais como o batismo, a ceia, a oração pública e os cânticos. Eles possuem um caráter pedagógico. Por meio deles, crianças, pessoas com déficits, transtornos e deficiências podem alcançar níveis de entendimento da fé de forma mais eficaz do que um meio de comunicação puramente verbal e racional. Como James Smith bem destaca:

Essa é outra maneira em que as igrejas precisam pensar em se tornar acessíveis aos deficientes. Embora nos preocupemos com elevadores e corrimões, muitas igrejas protestantes continuam a oferecer um estilo (muito moderno) de adoração dominado por formas bastante abstratas e intelectuais que priorizam o sermão que comunica apenas o nível cognitivo (muitas vezes difícil até para quem tem nível superior) – em vez

de adotar formas históricas da liturgia cristã que envolvam a pessoa toda e, desse modo, façam com que a história do evangelho alcance a todos os que não têm capacidades cognitivas suficientes (Smith, 2018, p. 138).

A crítica do processo de racionalização da fé que Smith aborda em relação a boa parte das igrejas ocidentais deve ser levada em consideração para aqueles que estão comprometidos em proclamar a verdade libertadora do evangelho. A Igreja não pode ser omissa em relação ao tema da inclusão de pessoas com deficiência, e a valorização da liturgia e dos ritos é um caminho oportuno para tal atitude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cotidiano inventado é sagrado ou secular? Peter Berger atribuiu parcela de culpa da escalada da secularização²⁸ do mundo ocidental ao Protestantismo. Segundo ele, a tradição Protestante valorizou a racionalidade em detrimento das formas simbólicas e rituais da fé cristã, como a rejeição à transubstanciação dos elementos da ceia, o fim da oração aos mortos e a não veneração aos santos.

Todavia, apesar da tese de Berger sobre a relação entre a secularização do ocidente e o Protestantismo ser digna de análise. A realidade do mundo atual não é de um desencantamento religioso, antes, é de uma multiforme manifestação religiosa carregada de significados. As práticas cotidianas como o trabalhar, falar, escrever, se relacionar com o outro, carregam significados que vão além da mera repetição ordinária. Eles estão carregados de pressupostos e crenças que vão além da ordem temporal. São cheios de aspectos transcendentais que dizem respeito à manifestação religiosa. Essas

²⁸ Por secularização Berger resume: "O processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história Ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é, mas que um processo socioestrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo" (1985, p. 144).

práticas foram analisadas de forma fenomenológica a partir do conceito de “táticas”, proposto por Michel de Certeau, com o intuito de compreender a arte do fazer do sujeito enquanto um ser religioso. A relação do sujeito com a vida cotidiana não pode ser delimitada pelos instrumentos científicos tradicionais, herdeiros do positivismo. O dinamismo e a espontaneidade dos atores religiosos requerem novas categorias de análise ao qual Certeau se mostra um referencial teórico de valor para tal empreitada.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**: Volume 2. Tradução: Marcelo Perine. 5ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**: 1 Artes de fazer. Tradução: Ephraim Alves. 22 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma Introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutierrez. 3ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JONHSON, Dru. **Knowledge by ritual**: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2016.
- JOSGRILBERG, Fabio. **Michel de Certeau: a “teologia da diferença” e a missão cristã**. Caminhando. São Paulo. Vol.11. n.2. p.105-119, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007
- QUADROS, Eduardo de Gusmão. No princípio, um lugar: A arqueologia religiosa de Michel de Certeau. **História Revista**, Goiânia. Vol 12. n 1. p. 81-96. Jan/Jun. 2007.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SILVA, Cácio. **Fenomenologia da Religião**: Compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- SMITH, James K. **Desejando o Reino**: Culto, Cosmovisão e Formação Cultural. Tradução: A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PRIMEIROS ESCRITOS



UM HOMEM: UM CORPO E UMA ALMA²⁹

A MAN: A BODY AND A SOUL

Alvaro Neto Nunes do Nascimento³⁰

RESUMO: Muitos autores acreditam que os escritos antropológicos de Santo Tomás de Aquino são a principal obra de seu sistema filosófico-teológico. O fato é que o homem ganhou uma conotação especialíssima na obra do Aquinate ao ser colocado como limiar das criaturas corporais e espirituais. Assim, o homem é um ser vivo essencialmente diferente de todos os outros, único entre todas as criaturas. Para entendermos com profundidade essa afirmação é necessário analisar a própria composição do homem na perspectiva tomasiana. Nisso surge a pergunta: do que o homem é composto? O próprio Santo Tomás nos explica que o homem é “algo composto de alma e corpo” (S. Th., I, q. 75, a. 4). O presente artigo busca analisar esses dois elementos que compõem o homem - e como se dá a interação entre eles, bem como o que diferencia essencialmente dos demais seres vivos que vivem em nosso planeta.

Palavras-chave: Homem. Alma. Corpo. Tomás de Aquino. Unidade.

ABSTRACT: Many authors believe that the anthropological writings of Saint Thomas Aquinas represent the cornerstone of his philosophical-theological system. In fact, man holds a unique and privileged place in Aquinas's work, positioned as the threshold between corporeal and spiritual creatures. Thus, man is a living being essentially distinct from all others, unique among all creation. To deeply understand this assertion, it is necessary to examine the very composition of man from a Thomistic perspective. This raises the question: what is man composed of? Saint Thomas himself explains that man is "a composite of soul and body" (S. Th., I, q. 75, a. 4). This article seeks to analyze these two components of man—the soul and the body—and explore how they interact, as well as what essentially differentiates man from other living beings on our planet.

²⁹ Recebido em: 25.11.2024. Aprovado em: 10.12.2024.

³⁰ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: alvaronetonunesdonascimento@gmail.com

Keywords: Man. Soul. Body. Thomas Aquinas. Unity.

UM HOMEM: UM CORPO E UMA ALMA

Em uma época em que a ciência e a tecnologia avançam cada dia mais, não é difícil encontrar pessoas que acreditam que suas vidas se baseiam unicamente em princípios corporais e biológicos. Falar sobre a alma humana em uma época tão materialista parece ser o mesmo que contar uma história infantil. Porém, é necessário reafirmar a existência da alma unida ao corpo e dos grandes desdobramentos que isso implica na compreensão do homem.

Santo Tomás de Aquino dedicou uma parte de sua obra a estudar o homem e suas estruturas. Ainda que a compreensão biológica do homem vigente em sua época – século XIII – seja diferente da que possuímos hoje, sua obra tem muito a contribuir para a compreensão da constituição do ser humano, pois ela se baseia em princípios metafísicos derivados da tradição aristotélica. Muitos acreditam que os escritos antropológicos de Santo Tomás de Aquino constituem a principal obra de seu sistema filosófico-teológico. O próprio Chesterton (2015, p. 142) chegou a afirmar que “Santo Tomás, talvez mais que tudo, seja um grande antropólogo”. Assim, o homem ocupa um lugar de destaque na obra do Aquinate ao ser colocado como limiar das criaturas corporais e espirituais.

O homem é um ser vivo essencialmente diferente de todos os outros, único entre todas as criaturas. Para entendermos com profundidade essa afirmação é necessário analisar a própria composição do homem na perspectiva tomasiana. Surge, então, a questão: Qual é a constituição fundamental do ser humano? O próprio Santo Tomás nos explica que o homem é “[...] algo composto de alma e corpo” (S. Th., I, q. 75, a. 4).

A MATÉRIA CORPORAL

Ao observarmos um homem, a primeira característica que podemos notar e que fica aparente aos nossos sentidos e ao nosso intelecto é a sua corporeidade. O homem tem em sua composição, como elemento necessário, a presença de um corpo material. Santo

Tomás nos ensina que está “[...] na essência do homem existir na matéria; por isso não se pode encontrar um homem sem matéria” (S. Th., I, q. 44, a. 3).

Para compreendermos esse aspecto do homem é necessário entendermos a matéria como “[...] sujeito primeiro de cada ente, princípio essencial de sua geração, e que permanece quando a geração termina” (Gardeil, 2013a, p. 315). O que significa que a matéria está presente no homem desde o início de sua geração no ventre materno e permanece com ele até o fim de sua vida.

É necessário lembrarmos que Santo Tomás de Aquino viveu no século XIII e Gardeil no século XX. Logo, é importante os inserirmos dentro de suas épocas para saber que, mesmo que Gardeil seja inspirado pela obra tomista, há inovações em sua época e que são inseridas em suas interpretações dos conceitos do Aquinate. Uma delas se apresenta no que acaba de ser dito. Santo Tomás, profundamente enraizado na tradição aristotélica, usa conceitos metafísicos desse autor para expressar suas ideias. Um exemplo disso se encontra no fato dele dizer que é da essência do homem existir na matéria. Isso significa que a matéria está entre as características que fazem o homem ser o que ele é.

Gardeil acrescenta algumas inovações a esse conceito, combinando a metafísica tomista derivada da tradição aristotélica com as inovações que a biologia trouxe no século XX. Isso se mostra presente quando ele diz que a matéria está no princípio essencial da geração. Ora, a geração começa quando o espermatozoide fecunda o óvulo. Já aí, no óvulo fecundado, há matéria, mesmo que não possa ser vista a olho nu. Essas reflexões estavam fora do alcance de Santo Tomás em sua época, mas revelam como o avanço da ciência ainda assim pode ser conciliado com algumas das teses tomistas. Logo, são formas diferentes de interpretar um conceito a partir do conhecimento disponível para cada autor em sua época.

Falando sobre a matéria, Santo Tomás diz que ela “é ente em potência” (Cont. Gent., II, c. 16). Gardeil (2013a, p. 315) explica isso dizendo que uma das características da matéria é “[...] sua indeterminação absoluta”. Essas duas expressões querem dizer que a matéria por si está sempre em potência. Dizer que a matéria possui uma indeterminação absoluta não significa que ela possa estar no estado de

não ser. Significa simplesmente que ela, em sua essência, é potencial, ou seja, ela possui uma disposição para receber uma forma específica.

Com isso, é necessário admitir que ela não é subsistente – ou seja, que ela não existe por si unicamente - e necessita de um segundo princípio que se una a ela e a eleve ao ato e, conseqüentemente, à existência. Esse segundo princípio é a forma, que age da mesma maneira que o ato com a potência: como “[...] o ato está destinado a completar a potência, o papel da forma é determinar a matéria e a fazer existir” (Hugon, 2023, p.92). Se é inadmissível que haja matéria sem a determinação de uma forma, é necessário concluir que Deus não a criou informe, de modo que “[...] a matéria não foi em sua origem uma entidade absolutamente potencial” (Faitanin, 2005, p. 33), mas desde o início ela esteve unida a alguma forma que lhe atualizasse.

De maneira resumida, podemos afirmar que a matéria é essencialmente em potência, mas não pode admitir o não ser, logo, ela precisa estar em ato. Para isso, ela se une à forma e sem ela não pode existir. O que nos faz concluir que toda vez que pensamos a matéria sem forma é com fins didáticos. “A forma é, para a matéria, a causa do existir e do agir; por onde, o agente, como redutor da matéria ao ato da forma, transmutando-a, é-lhe a causa da existência” (S. Th., I, q. 75, a. 5). Isto é, ela não pode existir na realidade sem estar unida a alguma forma.

Se a matéria não existe por si, mas necessita estar unida a uma forma, não podemos dizer que o corpo humano é apenas matéria: ele mesmo é um composto de matéria e forma. Logo, “a matéria não é propriamente ‘aquilo que existe’ nem ‘aquilo que é gerado’ (quod existit quod generatur), mas unicamente ‘aquilo pelo qual’ (quo) o composto existe” (Gardeil, 2013a, p. 316). Assim, a potencialidade da matéria se une à atualidade da forma, o que nos leva a concluir que a matéria não possui em si a existência, o que realmente existe é o composto que ela compõe juntamente com a forma.

Diante de tudo isso, fica claro que não podemos afirmar que o homem seja apenas matéria, mas que, como todos os outros entes, é formado por matéria e forma. Já compreendemos o que é a matéria, mas o que seria a forma que a ela se une para formar o composto substancial que chamamos homem? Para Santo Tomás de Aquino, a forma do homem é a alma.

A FORMA DO HOMEM: A ALMA

A partir desse raciocínio, não podemos dizer que o homem é apenas corporal, mas que é “[...] algo composto de alma e corpo” (S. Th., I, q. 75, a. 4). A matéria é basicamente o composto primordial de seu corpo. Mas, como já foi dito, a matéria deve estar unida a uma forma, que no homem se chama alma. Santo Tomás nos ensina que “[...] a alma intelectual está unida ao corpo como forma substancial” (S. Th., I, q. 76, a. 4) e que “[...] o ser substancial de qualquer coisa é indivisível” (S. Th., I, q. 76, a. 4). Ou seja, não é possível admitirmos que os elementos que constituem o homem, a saber, o corpo material e a alma, sejam antagônicos. Isso ocasionaria a falência do ser.

A partir dos escritos de Santo Tomás, podemos definir a alma por meio de duas perspectivas: “[...] como forma, é o ato primeiro do corpo natural e organizado; como origem de operações, é o primeiro princípio pelo qual esse corpo opera de modo imanente” (Ameal, 2023, p. 313).

A primeira perspectiva é explicada pelo fato de que toda matéria, que é potência, necessita de estar unida a uma forma, que é ato. Logo, o corpo material deve estar unido a alma, que é seu ato primeiro. Mas não é concebível que um corpo assuma mais de uma forma, ou alma. Isso colocaria em contradição a unicidade do ser. Por isso, “[...] se admitimos que a alma está unida ao corpo, como forma, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes” (S. Th., I, q. 76, a. 3). Isso nos leva a concluir que a “[...] alma comunica à matéria corpórea o ser no qual subsiste” (S. Th., I, q. 76, a. 1) e esse ser é uno.

Essa unicidade da alma e do corpo nos levam a crer que o homem é um composto substancial estável e não um simples fenômeno passageiro. A matéria, por ser potencial, pode assumir diversas formas – mas nunca mais de uma ao mesmo tempo – deixando clara sua instabilidade. A alma é uma forma substancial, “[...] um princípio estável e permanente, que mantenha o ente na unidade, não obstante o fluxo incessante dos fenômenos que começam e terminam, e das mudanças perpétuas que sofrem as moléculas” (Hugon, 2023, p. 120). Essa propriedade da alma faz com que ela garanta a unidade do vivente e estabilize a matéria, formando a identidade do ser vivo.

Por isso, não podemos dizer que a alma seja um simples fenômeno, mas a chamamos de forma substancial. Essa característica metafísica

tem grandes implicações na compreensão da identidade pessoal: cada homem individual é o que é em razão da forma substancial. A mesma forma substancial que está presente no momento da concepção é a que está presente no momento de sua morte, ainda que seus acidentes corporais se alterem ao longo de sua vida. O homem não é como a água de um rio que está sempre fluindo e a todo momento é diferente. Se assim fosse não poderíamos chamá-lo de composto substancial.

A segunda perspectiva nos revela que “[...] chamamos alma ao princípio primeiro da vida” (S. Th., I, q. 75, a. 1), ou seja, que a primeira operação que a alma opera no corpo é a vida. Chamamos de vivos os seres “[...] que se movem ou obram por si mesmos” (S. Th., Ila-IIae, q. 179, a. 1). O mover-se por si mesmo pode ser também chamado de movimento imanente. Logo, podemos sintetizar a definição de vida “[...] numa fórmula breve: o movimento imanente” (Ameal, 2023, p. 309).

Mas como se dá a criação da alma? É incorreto pensar que a alma seja uma parte da substância divina, pois isso iria contra o princípio da simplicidade de Deus – o que é simples não possui partes. Do mesmo modo, não podemos dizer que a alma é gerada pelo corpo nem que é gerada pelos pais. A primeira hipótese se torna inviável em razão de que um ser só pode gerar um semelhante a si. Na segunda hipótese o mesmo ocorre em razão da necessidade da alma dos pais se dividir para gerar a alma de sua prole. Sendo a alma simples, ela não admite divisões.

Só resta uma solução: a alma existe por si mesma e não vem de nenhum sujeito preexistente, mas do nada. “Ora, tirar do nada pertence somente a Deus. Portanto, a alma humana é criada diretamente por Deus” (Hugon, 2023, p. 130). Tendo criado a alma, Deus a infunde no corpo imediatamente, pois, “[...] a alma, sendo parte da natureza humana, não tem sua perfeição natural senão unida ao corpo. Por onde, não era conveniente que fosse criada sem ele” (S. Th., I, q. 90, a. 4). Contudo, a alma só é criada e infundida quando o corpo está suficientemente disposto, não no momento da concepção.

Isso poderia gerar algumas problematizações, como a questão de Deus ser o único capaz de criar do nada, mas nos mostra que a antropologia filosófica de Santo Tomás possui uma profunda ligação com sua teologia, pois, o homem é fruto da criação divina. Podemos aprofundar isso partindo do ponto de que Deus é eterno, ou seja, ele não tem princípio nem fim, transcendendo os limites do tempo – visto

que o próprio tempo é também criação sua. Isso implica que Deus não pode ter sido criado, pois não possui princípio e é o Criador, nos levando a crer que Deus é a causa necessária da criação do mundo e, mais especificamente, do homem.

Vimos que a alma é princípio da vida corporal e possui diversas operações: ser forma, dar a vida e o ser e, por isso mesmo, ser causa de sua unidade. Isso nos mostra um elemento fundamental da alma na perspectiva tomasiana: sua “[...] unicidade entitativa não exclui a multiplicidade potencial” (Ameal, 2023, p. 312). Ou seja, apesar da alma ser una, ela possui várias operações em potência. Nas palavras do próprio Santo Tomás: “[...] é uma só a essência da alma, mas são várias as potências ativas” (S. Th., I, q. 77, a. 2). Assim, estando o homem vivo, ele pode realizar diversas atividades. A alma é o princípio de tais atividades, causadas por meio de suas potências. Podemos entender as potências, então, como os instrumentos através dos quais a alma interage com a realidade.

Isso nos leva a falar sobre as divisões que Santo Tomás faz da alma a partir de suas operações. Ou seja, como já está claro, o homem possui apenas uma alma, mas esta possui diversas operações, algumas comum também a outros seres vivos, outras particulares a ele. Ele distingue três faculdades na alma (ou tipos de alma) “[...] segundo os modos diversos pelos quais a operação da alma sobreexcede a da natureza corpórea” (S. Th., I, q. 78, a. 1). Cabe a nós agora tratar sobre cada uma dessas faculdades.

A FACULDADE VEGETATIVA

Para discorrermos sobre as três faculdades que Santo Tomás apreendeu de Aristóteles, é necessário que se analise não apenas do homem, mas de todos os seres vivos. Isso em razão de que as duas primeiras são comuns a outros viventes, como, por exemplo, os animais e as plantas, mas apenas a terceira é encontrada somente no homem.

A faculdade vegetativa é a primeira delas, sendo comum a todos os seres vivos. As plantas, por exemplo, possuem apenas esta faculdade. Não é possível a existência de um ser vivo que não possua suas propriedades, pois ela é responsável pelas funções mais básicas do indivíduo. Essas funções são três: nutrição, crescimento e geração.

Assim, ela cumpre a função de ser princípio da vida, mas também dá aos viventes três potências.

A potência nutritiva

A potência nutritiva é a mais elementar dessas três. Isso porque um ser vivo precisa se nutrir para realizar quaisquer outras operações. Se uma planta ou um animal deixa de se alimentar por um longo tempo, ele deixará de viver, pois seu corpo necessita de nutrientes para continuar em operação. “A razão mais imediata da nutrição é, portanto, a conservação do ser” (Gardeil, 2013b, p. 45). Sem a conservação do ser, não é possível qualquer operação do vivente. Além disso, por meio dessa função, “[...] o alimento se converte na substância do corpo” (S. Th., I, q. 78, a. 2). Ou seja, ela é responsável por retirar do alimento os nutrientes que o corpo necessita, usando para isso os órgãos do aparelho digestivo.

A potência aumentativa

Podemos definir a potência aumentativa como “[...] o poder graças ao qual o ser corporal dotado de vida pode adquirir a estatura ou quantidade que lhe convém, tal como a potência que lhe é correspondente” (Gardeil, 2013b, p. 48). Isso pode ser explicado com a constatação de que um ser vivo – seja uma planta, animal ou o próprio homem – não nasce em seu tamanho máximo nem totalmente desenvolvido. Mas, ao longo de sua vida ele vai adquirindo os elementos necessários para aumentar sua quantidade e amadurecer corporalmente. A potência responsável por desenvolver os corpos viventes até a maturidade que cabe a cada espécie é a aumentativa.

A potência geratriz

A potência nutritiva é aquela que garante a sobrevivência do indivíduo. Mas deve haver uma potência que tenha como fim a sobrevivência da espécie. Essa é chamada de geratriz. Um ser vivo, “[...] não podendo subsistir perpetuamente, deve comunicar sua natureza a outros que a prolonguem para, de certo modo, sobreviver” (Gardeil, 2013b, p. 49). Como a natureza é comunicada, podemos dizer que a

geração é a potência que permite a origem de um vivente a partir de outro, havendo uma relação de semelhança entre ambos.

A potência geratriz se diferencia das outras duas – a nutritiva e a aumentativa – no local onde produz seus efeitos. Enquanto as duas outras operam no próprio indivíduo em que existem, a geratriz age não em si, mas tendo em vista outro indivíduo. Por isso, “[...] dessas três potências, a que é sobretudo final, principal e perfeita é a geratriz [...]. Pois é próprio da coisa já perfeita fazer outra semelhante a si” (S. Th., I, q. 78, a. 2). Ou seja, ela é a mais perfeita por fazer um indivíduo em grau de maturidade gerar um outro indivíduo semelhante a si e com a potência a alcançar esse mesmo grau de desenvolvimento.

A FACULDADE SENSITIVA

A presença da faculdade vegetativa é suficiente para explicar a existência de alguns seres, como, por exemplo, as plantas – que possuem apenas essa faculdade e, por ela, se nutrem, desenvolvem e geram seres semelhantes. Mas ela parece ser insuficiente para explicar as operações dos animais, que se locomovem por si mesmos e têm sensações ao entrar em contato com o mundo que os cerca. A faculdade que lhes possibilita isso é chamada de sensitiva.

Enquanto a alma vegetativa tem como objeto de operações apenas o corpo unido à alma, veremos que a alma sensitiva tem “[...] um objeto mais universal, a saber, todo o corpo sensível, e não só o corpo unido à alma” (S. Th., I, q. 78, a. 1). Ou seja, ela opera não apenas o corpo a que está unido, mas, também, os corpos externos com que se relaciona. A principal função desta faculdade é ser no vivente princípio dos quatro sentidos internos e os cinco sentidos externos.

Os cinco sentidos externos

Os sentidos externos têm a finalidade de dar aos viventes o conhecimento sensível, fundamental para a sua sobrevivência, mas também constitui elemento essencial na formação do conhecimento. É a única forma de conhecimento que os animais não intelectuais podem adquirir em seu processo cognitivo. Diferente deles, essa forma de conhecimento tem ainda um papel superior na formação do conhecimento intelectual no homem, constituindo um processo

unificado de conhecimento da realidade que culminará na abstração, isto é, na apreensão dos universais. Desse modo, são cinco os sentidos externos: tato, paladar, olfato, audição e visão.

O tato é o mais elementar de todos os sentidos. Ele está presente em todos os que possuem a faculdade sensitiva, dos mais primitivos até os unicelulares. "Em todos os demais sentidos há algo do tato" (Echavarría, 2021, p. 135). O paladar é muito semelhante ao tato, parecendo até mesmo ser um tipo dele, e se orienta a distinguir o que é conveniente ou não à alimentação. O olfato está ligado ao paladar, pois auxilia os vivos na distinção não só o alimento que está próximo, mas também o que está distante. Além disso, em alguns animais é apurado o suficiente para ajudar a perceber a presença de presas ou predadores, auxiliando na sobrevivência do indivíduo.

Porém, os dois últimos são os sentidos mais perfeitos, pois permitem um conhecimento mais apurado da realidade. Ao mesmo tempo, eles possuem um objeto mais abstrato que os outros três primeiros sentidos, sendo, em razão disso, principais auxiliares na constituição do conhecimento intelectual. Nessa hierarquia, a visão é a que possui maior perfeição dentre todos os sentidos, pois, além de possuir a capacidade de perceber a realidade com mais detalhes, ela não precisa estar em contato direto com seu objeto – exemplo disso é que posso enxergar um pássaro voando a vários metros de distância de mim, ao contrário do tato, cujo objeto deve estar em contato direto com minha superfície corporal.

O segundo sentido mais perfeito é a audição que, tendo os sons como objeto, permite um conhecimento mais abstrato em relação aos demais. Porém, no homem, "[...] todos os sentidos se ordenam ao intelecto – que é a faculdade humana por excelência" (Echavarría, 2021, p. 136). Em razão disso, como a visão é a que mais auxilia no conhecimento da realidade ela é a mais capaz de fornecer ao intelecto um objeto preciso, auxiliando em seu processo de abstração. Por isso, é considerada superior.

Santo Tomás de Aquino ainda divide os objetos percebidos pelos sentidos – ou seja, os sensíveis – em dois grupos: os sensíveis próprios e os sensíveis comuns. Os primeiros são os "[...] sensíveis que determinam cada sentido, e que são percebidos somente por um deles" (Echavarría, 2021, p. 136). Um exemplo disso é o som, que é captado apenas pela audição. Os segundos são aqueles que podem ser captados por mais

de um sentido, como, por exemplo uma árvore que se apresenta a minha frente: seus elementos – como a cor de suas folhas, a textura de seu tronco e o cheiro que exala – são percebidos através de vários sentidos externos ao mesmo tempo.

Nisso, compreendemos que os sensíveis comuns são fundamentais para uma percepção integrada da realidade, pois permitem que o ser vivo conheça a unidade e a multiplicidade dos dados sensíveis – ao mesmo tempo que percebe um som, percebe também uma cor ou um odor exalado pelo mesmo objeto.

Os quatro sentidos internos

Assim, percebemos que os cinco sentidos externos são os responsáveis pela apreensão dos estímulos sensíveis recebidos no contato com o mundo, e cada um deles faz isso por meio de um órgão corporal. Mas deve haver outros sentidos que consigam armazenar esses estímulos, e isso é feito pelos sentidos internos. Essa função é fundamental para que possam representá-los mesmo quando não estão presentes.

Os primeiros [os cinco sentidos externos] são afetados imediatamente pelos objetos sensíveis, que, para serem percebidos, devem estar presentes. Os outros [os sentidos internos] não recebem seu conhecimento senão por meio dos sentidos externos; eles os conservam, e assim podem reproduzi-los mesmo que não haja mais sensação (Gardeil, 2013b, p. 53).

Isso significa que, além de armazenar, os sentidos internos têm a função de discernir os estímulos recebidos pelos sentidos externos. Esse discernimento “[...] resulta inicialmente da análise do dado do conhecimento sensível, o qual manifesta as ‘razões objetivas’ que não são redutíveis às dos sentidos externos” (Gardeil, 2013b, p. 69). Isso é fundamental para a sobrevivência dos animais, pois possibilita a distinção do que pode ser nocivo ou não para a saúde e integridade do vivente – como, por exemplo, um predador ou um alimento venenoso. Essas funções são realizadas por cada um dos quatro sentidos internos: o sentido comum, a imaginação, a estimativa (ou cogitativa) e a memória.

O sentido comum é o primeiro dos sentidos internos por ser também “[...] a raiz comum e princípio dos sentidos externos” (S. Th., I, q. 78, a. 4), ou seja, todos eles emanam do sentido comum. A própria “capacidade de sentir deriva do sentido comum (que é sua raiz e a contém de antemão) para os órgãos dos sentidos externos” (Echavarría, 2021, p. 138). Com isso, podemos dizer que esse sentido possui duas funções: conhecer aquilo que os sentidos externos percebem e proporcionar ao vivente um conhecimento unificado da realidade.

Os sentidos externos realizam apenas a função específica que seu objeto lhe proporciona. “Sem ele, a percepção global do objeto sensível seria inexplicável” (Gardeil, 2013b, p.71). Ou seja, o olho apenas vê, o tato apenas sente, o paladar apenas saboreia, a audição apenas percebe o som e o olfato apenas percebe os odores. É o sentido comum que reúne todas essas informações e as compara, reproduzindo todas essas sensações de modo simultâneo e estabelecendo certa unidade entre esses dados na consciência sensível. Por isso, todos os animais possuem esse sentido.

O segundo sentido interno está interligado com o primeiro. “A imaginação reproduz em si a alteração recebida do sentido, formando a imagem que será o ponto de partida da atividade dos outros sentidos interiores” (Echavarría, 2021, p. 139). Ou seja, a imaginação possui a função de conservar as impressões, ou sensações, que são reunidas pelo sentido comum. Por isso, ela é uma espécie de memória, pois é capaz de reproduzir as impressões na ausência do objeto.

O sentido interno da imaginação possui uma particularidade no homem: ela é criativa. Isso significa que ele, por ser racional, pode associar as imagens ou sensações anteriormente recebidas e, com elas, formar novos objetos jamais percebidos. Além disso, a imaginação também é responsável por acrescentar “[...] aos dados dos sentidos aspectos de um contexto imaginado que nem sempre correspondem à realidade” (Echavarría, 2021, p. 139). Ou seja, às vezes a imaginação faz com que as lembranças das experiências sensíveis fiquem distorcidas, pois acrescenta dados imaginados que nunca ocorreram.

Enquanto o sentido comum reúne as informações sensíveis percebidas pelos sentidos externos e a imaginação as armazena, é de responsabilidade da estimativa captar as “[...] intenções (valores concretos), como o caráter de conveniente ou nocivo, de amizade ou inimizade” (Echavarría, 2021, p. 141). Ou seja, há certos aspectos que as

sensações provocam e que não podem ser percebidos pelos sentidos externos, como, por exemplo, as espécies intencionais, sendo captadas e armazenadas pela estimativa.

Assim, a estimativa possui a função de captar se o objeto com que o ser que o possui está em contato pode lhe oferecer perigo, sendo chamada nos animais de instinto por ser como uma espécie de juízo natural – como, por exemplo, uma galinha que percebe a presença de um gavião e, instintivamente, percebe o perigo que ele oferece a sua vida e corre. Ainda que seja uma espécie de conhecimento que ultrapassa o dos sentidos exteriores, não podemos dizer que se trata de um conhecimento intelectual, pois se ordena inteiramente à sobrevivência biológica do indivíduo e não ultrapassa o individual material.

Há uma diferença desse sentido no homem e nos animais, pois “[...] os animais percebem tais espécies só por um como instinto natural; ao passo que o homem por uma certa comparação” (S. Th., I, q. 78, a. 4). Ou seja, enquanto nos animais a recepção das espécies intencionais dos objetos se dá por meio do instinto natural, o homem as recebe por meio de uma certa comparação, pois consegue conhecer os universais e consegue relacionar suas experiências. Neles a estimativa não opera de maneira inteiramente instintiva. Por isso, a estimativa chama-se cogitativa no homem.

Por exemplo, a galinha não possui a capacidade de saber o que é um gavião ou uma raposa. Ela, agindo instintivamente, consegue perceber um animal maior que ela ou com características que lhe oferecem perigo, como o comportamento de predação.

Da mesma forma que a imaginação armazena as informações captadas pelo sentido comum, a memória, último dos sentidos internos, armazena o que a estimativa, ou cogitativa, recebeu. Logo, “[...] ambas as potências se referem à mesma imagem ou ‘fantasma’, mas de modo distinto” (Echavarría, 2021, p. 143). A primeira se refere apenas às informações sensíveis, porém a segunda consegue armazenar as espécies intencionais de tais informações.

Porém, a memória possui, além dessas, outras propriedades no homem, pois nele há influência do intelecto sobre a parte sensitiva. Por isso dizemos que “[...] o homem não somente tem a memória, como os outros animais, pela recordação súbita das coisas pretéritas; mas também a reminiscência, pela qual indaga silogisticamente a memória

do passado, segundo as espécies intencionais individuais” (S. Th., I, q. 78, a. 4). Ou seja, o homem possui a reminiscência, que é a capacidade de recordação voluntária, enquanto os animais se recordam das espécies intencionais apenas quando em contato com o estímulo sensível que lhes provoca.

A FACULDADE INTELECTIVA

É possível perceber que ao falar das almas vegetativa e sensitiva há em ambas as particularidades que só o homem detém. Isso se dá em razão do homem ser o único ente que possui a faculdade intelectual, a mais elevada de todas as faculdades. Ou seja, essa é a faculdade que faz com que o homem seja homem, o que nos permite chamá-la de alma humana. Sendo a alma mais elevada, ela detém as virtudes das faculdades inferiores – ou seja, vegetativa e sensitiva – “[...] fazendo, ela só, tudo o que as formas menos perfeitas fazem nos outros seres” (S. Th., I, q. 76, a. 4).

Porém, é necessário ressaltar que a alma intelectual possui as potências das almas inferiores e as governa, mas elas atuam de acordo com sua própria natureza. Ou seja, as potências sensíveis não se tornam intelectivas no homem, mas, sendo governadas pela alma intelectual, continuam operando apenas no nível da sensibilidade. Precisamos antes de tudo elencar algumas particularidades que ela possui para depois tratar de suas virtudes próprias.

O primeiro aspecto que precisamos destacar é que a alma humana, assim como as outras, é criada unida a um corpo. Ou seja, mesmo sendo espiritual, ela “[...] não é espírito puro, nem mesmo substância completa. Não é espírito puro porque o seu caráter específico é o de tender a unir-se a um corpo; não é substância completa porque não pode, por si só, realizar todas as suas operações” (Ameal, 2023, p. 327). Isso é comprovado quando Santo Tomás diz que “[...] é para sua perfeição que a alma se acha unida ao corpo e entende” (S. Th., I, q. 89, a. 1). Essas inferências nos levam a retornar a uma citação primordial sobre a constituição humana já dita anteriormente: o homem é “[...] algo composto de alma e corpo” (S. Th., I, q. 75, a. 4).

Os outros seres também compartilham essa característica de possuírem uma alma e um corpo, mas no homem essa propriedade detém algumas particularidades. A primeira delas é que o homem tem

uma alma espiritual, que excede as funções corporais. Assim, ele está nos “[...] confins das criaturas espirituais e corporais; e, por isso, nela concorrem as virtudes de umas e de outras” (S. Th., I, q. 77, a. 2). Ou seja, enquanto criatura corporal ele é o mais perfeito de todos – estando acima de todos os animais e plantas - e enquanto espiritual é o mais imperfeito – estando abaixo dos anjos e de Deus. Logo, o homem é o ponto de intersecção entre o mundo espiritual e o mundo material.

Portanto, o homem é a união da alma intelectiva com o corpo, de forma que as necessidades biológicas se subordinam ao intelecto (Echavarría, 2021). Isso quer dizer que as potências inferiores têm a função de servir às superiores, de forma que as potências vegetativas e sensitivas se subordinam ao intelecto. Sendo a alma intelectiva a mais superior, é lógico afirmar que suas propriedades são mais excelentes e perfeitas. Em razão disso, sendo a própria alma vegetativa princípio de vida, dizemos que “[...] o intelecto não se contrapõe à ‘vida’, mas, ao contrário, a operação do intelecto é o grau mais elevado da ação vital. A vida plena implica a inteligência” (Echavarría, 2021, p. 149).

Isso mostra uma diferença crucial entre o homem e os demais seres vivos no quesito das relações corpo-alma: enquanto nos primeiros todas as potências se destinam unicamente à sobrevivência do indivíduo e à manutenção da espécie – mediante a reprodução – no homem, todas as potências se destinam à atividade intelectual. Assim, o homem não se torna menos digno ou perfeito por possuir um corpo, mas, por meio de seu corpo e as potências que nele se tornam ato, ele alcança o grau mais elevado da vida: a inteligência – pois, como vimos, a alma humana não é espírito puro e tende a se unir a um corpo.

E um breve raciocínio nos convencerá de que tal união com a matéria não significa, para a alma, qualquer motivo de degradação ou mesmo de imperfeição. A matéria, criada por Deus, participa do bem que existe em todo o ser, como ser. A união da alma com a matéria é, ainda, um bem – porque foi produto da Vontade divina. E em vez de cárcere da alma, devemos considerar o corpo seu servidor, instrumento posto pela sabedoria de Deus ao seu alcance, graças ao qual lhe será dado atingir a perfeição desejada. Sem corpo, a alma – que por essência específica lhe está ordenada – viveria em constante deficiência (Ameal, 2023, p. 328).

Além disso, a alma intelectual possui mais três propriedades gerais: é espiritual, subsistente e incorruptível. Como já vimos, alma e corpo são princípios diversos, pois caso fossem uma só coisa, como a alma é princípio da vida, tudo o que é material teria vida, o que não ocorre. Além disso, a alma intelectual apreende as naturezas corporais, ou seja, entende-as. Logo, “[...] impõe-se que essa faculdade não seja determinadamente nenhuma dessas naturezas, e por isso é não corporal” (Gardeil, 2013b, p.183). Santo Tomás explica isso no fato de que “[...] o que pode conhecer certas causas, necessariamente não deve ter nada delas, na sua natureza, porque a causa que a esta fosse naturalmente inerente impedir-lhe-ia o conhecimento das outras” (S. Th., I, q. 75, a. 2).

Assim, a alma intelectual não só é não corporal, mas “[...] também é impossível que entenda por meio de órgão corpóreo” (S. Th., I, q. 75, a. 2). Para explicar isso, Santo Tomás de Aquino utiliza um exemplo de um homem doente que, por estar com a língua amarga, não consegue sentir o sabor doce do alimento que ingere porque o amargo de sua língua impede que sinta outros sabores. Logo, para que a alma consiga entender a natureza de todos os corpos ela não pode ser determinada por nenhum. Isso nos leva a concluir que a alma intelectual é espiritual, ou seja, incorpórea.

A segunda característica da alma intelectual decorre da primeira. Sendo espiritual ela não deve depender do corpo para sua existência. Diferentemente das almas vegetativa e sensitiva que estão de tal modo unidas a um corpo que não existem sem ele, a alma intelectual é subsistente. Isso significa que ela continua existindo mesmo sem estar unida a um corpo. Esse princípio não contradiz o que já foi dito quanto a sua união ao corpo. A “[...] alma humana, como substância específica, não se encontra acabada ou perfeita se não estiver unida a um corpo” (Gardeil, 2013b, p. 185). Porém, suas operações e existência não procedem por meio de nenhum órgão corporal. Logo, ela é subsistente.

O corpo é necessário para a ação do intelecto, não como órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas estão para o intelecto como a cor para o sentido. Assim que, o precisar do corpo não impede, seja o intelecto subsistente (S. Th., I, q. 75, a. 2).

Isso nos leva a crer que dizer que a alma humana seja espiritual e subsistente não quer dizer que ela seja alheia ao corpo, ou esteja encarcerada nele. Significa simplesmente que suas operações excedem a natureza corporal, mesmo que quando se une a ele ela alcance uma maior perfeição.

A terceira característica da alma intelectual é sua incorruptibilidade – que é consequência de sua subsistência. Santo Tomás de Aquino nos ensina que

[...] só se encontra corrupção onde se encontra contrariedade, porque as gerações e as corrupções são passagens de uns para outros contrários. [...] Ora, na alma intelectual nenhuma contrariedade pode haver. Pois, ela é receptiva ao modo do seu ser e as coisas por ela recebidas o são sem contrariedade; pois que as noções dos contrários não são contrárias no intelecto, mas há uma só ciência dos contrários. Logo, é impossível que a alma intelectual seja corruptível (S. Th., I, q. 75, a. 6).

A corrupção de um ser pode se dar por duas vias: “[...] por si ou por acidente” (S. Th., I, q. 75, a. 6). Gardeil (2013b, p. 185) explica que a corrupção “[...] de modo accidental se diz daquilo que desaparece pelo próprio fato da supressão de uma realidade conjunta, tal como as formas que se encontram num sujeito que acaba de ser destruído”. Isso ocorre, por exemplo, com os seres não subsistentes, cuja alma depende do corpo em sua existência. Logo, a corrupção e a contrariedade se aplicam apenas àquilo que é accidental e corporal. A alma é forma e ato do corpo, e sendo subsistente não está submetida a ele em sua existência. Mesmo em sua função intelectual ela não abstrai o corporal em si, mas dele ela abstrai aquilo que é universal e abstrato. Portanto a alma humana é incorruptível.

Porém, não devemos nos esquecer de que a alma humana é criação divina e que sempre depende de sua causa primeira: Deus. Assim, dizemos que ela é incorruptível entre a realidade criada, pois, “[...] a alma traz ao mesmo tempo em seu ser profundo o estigma de sua absoluta submissão para com seu criador” (Gardeil, 2013b, p. 186).

Assim, percebemos que o homem possui uma alma intelectual, diferente e superior à alma de todos os outros seres vivos. Isso causa não apenas uma diferença accidental, mas essencial. Ou seja, homens e

animais são diferentes em suas essências. Destacamos também que a alma humana possui três aspectos já explicados anteriormente: é criada unida a um corpo, é espiritual, subsistente e incorruptível, ao mesmo tempo que em tudo depende de seu Criador. Dessas características decorrem as duas grandes potências dessa faculdade: a inteligência e a vontade.

REFERÊNCIAS

- AMEAL, João. **Santo Tomás de Aquino**: Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Dom Odilão Moura, OSB. 2. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: v. 1.: *la pars*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2016.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: v. 3.: *Ila-IIae*. Tradução de Alexandre Correia. 4. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2016.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. **Santo Tomás de Aquino**. 3. ed. São Paulo: Ecclesiae Editora, 2015.
- ECHAVARRÍA, Martín F. **A práxis da psicologia**: e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino. Rio de Janeiro: Editora CDB, 2021.
- FAITANIN, Paulo. A natureza da matéria em Tomás de Aquino. **Aquinate**, v. 1, n.1, p. 21-43, mai./dez., 2005. Disponível em: < <http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/a-natureza-da-materia-em-tomas-de-aquino.pdf>> Acesso em: 15 mar. 2024.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: introdução, lógica, cosmologia. São Paulo: Paulus, 2013a.
- GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. São Paulo: Paulus, 2013b.
- HUGON, P. Édouard. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Paraná: Calvariae Editorial, 2023.

A CONCEPÇÃO DE BENS HUMANOS BÁSICOS NA TEORIA DA LEI NATURAL DE JOHN FINNIS³¹

THE CONCEPTION OF BASIC HUMAN GOODS IN JOHN FINNIS'S
NATURAL LAW THEORY

Luciano Gonçalves Dias³²

RESUMO: O presente artigo investiga a Teoria da Lei Natural de John Finnis em busca de responder o que são e quais são os bens humanos básicos, com base na obra *Lei Natural e Direitos Naturais*, 1ª edição. A problemática da pesquisa consiste em compreender o conceito de bens humanos básicos e a sua importância na teoria de John Finnis. O estudo adotou o método documental, visando à análise do texto do filósofo e de seus comentadores. O objetivo central da pesquisa é explicitar o conceito de bens básicos e a sua relação com os conceitos da Lei Natural formulados por Finnis: Razoabilidade Prática, Primeiro Princípio da Prática e Florescimento Humano. A hipótese proposta é que os bens humanos básicos são intrínsecos à realização humana, ao florescimento humano.

Palavras-chave: Lei Natural. Bens Humanos Básicos. Razão Prática. Florescimento Humano.

ABSTRACT: This paper investigates John Finnis's Natural Law Theory in an effort to answer what basic human goods are and which goods fall into this category, based on the first edition of *Natural Law and Natural Rights*. The research problem focuses on understanding the concept of basic human goods and their importance within John Finnis's theory. The study employed a documentary method, aiming to analyze the philosopher's text and the works of his commentators. The main objective of the research is to clarify the concept of basic goods and their relationship with the concepts of Natural Law developed by Finnis: Practical Reasonableness and Human Flourishing. The proposed hypothesis is that basic human goods are intrinsic to human fulfillment and flourishing.

³¹ Recebido em: 12.11.2024. Aprovado em: 14.12.2024.

³² Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: lucianogoncalvesdias@gmail.com

Keywords: Natural Law. Basic Human Goods. Practical Reason. Human Flourishing.

INTRODUÇÃO

Neste artigo apresentaremos a teoria da Lei Natural de John Finnis e os conceitos a ela relacionados. Discorreremos sobre o conceito de Lei e Natural, Bens Básicos, Florescimento humano, Razão Prática e primeiro princípio da Razão Prática.

Antes de apresentarmos o primeiro conceito, é importante ressaltarmos que o pensamento filosófico de John Finnis é construído no campo da filosofia prática³³, no campo da reflexão filosófica acerca da ação humana. A questão fundamental ou problemática filosófica de Finnis é a compreensão das ações humanas relacionadas ao processo de escolhas racionais. Carolina Sáez, comentadora de Finnis, discorre que o objetivo de Finnis é “proporcionar um conhecimento prático do comportamento humano, ou seja, um conhecimento orientado à decisão e à ação” (2020, p.13). A filosofia de John Finnis se desenvolve na busca de compreender o agir humano e os seus processos deliberativos.

97

CONCEITO DE LEI E NATURAL

O primeiro conceito a ser apresentado e desenvolvido no artigo é a ideia de Lei Natural. No ensaio *Lei Natural*, Finnis explica o significado dos termos “lei” e “natural”. O filósofo entende por “lei” os “padrões de escolha correta, padrões que são normativos (ou seja, racionalmente diretivos e ‘obrigatórios’)” (Finnis, 1996, p. 378). Já o termo “natural” refere-se a princípios e normas não positivadas, ou seja, são princípios e normas diretivas, que estão acima das leis positivas, das convenções e das práticas, e tendem ao florescimento humano (1996, p. 378). Em outras palavras, o termo natural refere-se a princípios que conduzem o ser humano a sua realização plena. A ideia de florescimento ou realização plena será tratado posteriormente.

³³ Por filosofia prática se entende a filosofia que estuda a ação humana não do ponto de vista biológico, psicológico ou técnico, mas como fruto da livre escolha (Sáez, 2008, p. 13).

A comentadora Carolina Sáez, ao resumir a conceituação dos termos “Lei” e “Natural” formulados por Finnis, diz que a Lei Natural é “Lei” porque “dirige ou deve dirigir a reflexão sobre o que se deve fazer e é natural porque são anteriores à decisão humana” (2008, p.11, tradução nossa)³⁴.

Deste modo, a Lei Natural é constituída, segundo Finnis, por “princípios práticos básicos que indicam as formas básicas de florescimento humano como bens a serem buscados e realizados” (Finnis, 2007, p. 35), por “um conjunto de requisitos metodológicos básicos da razoabilidade prática (...) que distingue entre pensamento prático bem fundado e infundado (...), isto é, entre modos de agir moralmente certos ou moralmente errados” (Finnis, 2007, p. 35) e por “um conjunto de padrões morais gerais” (Finnis, 2007, p. 35). Ou seja, a Lei Natural, na concepção de Finnis, é composta por bens básicos dirigidos por princípios da razoabilidade prática e por exigências da razão, o quais são modos do agir moral para se alcançar o florescimento humano.

No mesmo sentido, Cordioli afirma que a Lei Natural formulada por John Finnis é “nada mais, nada menos que o exercício da capacidade racional do ser humano, enquanto empregada para conhecer o que constitui a sua felicidade, podendo ser vista sob o aspecto da participação humana (racional) da lei eterna” (2020, p. 35). Desse modo, a Lei Natural guarda uma intrínseca relação entre o exercício racional, a ação humana e a busca pela felicidade. Cordioli também afirma que a Teoria da Lei Natural de John Finnis se constitui na “descrição dos bens primários que consistem nas oportunidades humanas inteligentes de florescimento humano [*flourishing*], isto é, propõe ‘os delineamentos de tudo o que uma pessoa poderia de modo razoável querer fazer, ter e ser’” (2020, p. 57). Resumindo, a teoria de Finnis apresenta os bens básicos conhecidos pela razão e que conduzem ao florescimento humano.

Um ponto importante a se considerar na Teoria de John Finnis é a sua fundamentação. Finnis fundamenta a Lei Natural não na natureza humana e sim nos bens básicos, isto é, nas tendências ou inclinações humanas reconhecidos pelo raciocínio prático (Finnis, 2007, p. 45). A fundamentação de Finnis da teoria nos bens se dá para evitar cair na

³⁴ Dirigen, odeben dirigir, la reflexión sobre qué debe hacerse; y son naturales porque son anteriores a la decisión del hombre (2008, p.11).

falácia naturalista formulada por David Hume. Segundo Hume, não se pode derivar ou inferir normas morais ou jurídicas a partir da natureza humana, ou seja, de fatos humanos não se pode derivar normas, porque não se pode inferir a natureza humana a partir de “observações e juízos psicológicos, antropológicos e metafísicos”, mas sim a partir das finalidades humanas. A linha de raciocínio de Finnis é a seguinte: para se conhecer a natureza humana devesse conhecer as finalidades, depois as ações humanas, reconhecidas pela razão prática, de modo, que as ações que demonstram a natureza humana (Finnis, 2007, p. 47).

Miranda explica que “a nova teoria do direito natural não parte de uma ideia de natureza para fundamentar o direito, mas parte daqueles bens humanos básicos enquanto primeiros princípios ou fins gerais de nossa inteligência, ou razão prática” (2014, p. 2). Em outras palavras, “os bens humanos básicos são apreendidos na inteligência como prescrições, e não como proposições descritivas sobre o que a natureza é” (Miranda, 2014, p. 2).

Resumindo, a fundamentação da Lei Natural está nas inclinações humanas. No mesmo sentido, o comentador Da Silva esclarece que “o conhecimento da natureza humana se dá pela compreensão das suas capacidades - potencialidades” (Da Silva, 2023, p. 12), de modo que “não se parte de uma descrição preliminar da natureza do homem para saber quais bens devem ser perseguidos, mas dos próprios bens para a natureza” (Da Silva, 2023, p. 12). De outro modo, a teoria de Finnis funda-se nos bens básicos.

BENS HUMANOS BÁSICOS

A concepção de bens básicos ou aspectos do florescimento humano encontra respaldo ou fundamento na ideia de bem formulado por Aristóteles, seguida por Tomás de Aquino, para os quais “bem é aquilo a que todas as coisas desejam” (*STh.* I-II, q. 94, a. 2, sol.). A concepção de “bem” desenvolvida por Aquino trata da inclinação natural do homem a finalidades, ou seja, o ser humano age conforme os bens que deseja ter. O termo “básico” está ligado à ideia de “bem” porque se refere à tendência natural para algo, de modo que a finalidade humana é para algo, seja para vida, para o conhecimento ou para outro bem.

Carolina Sáez discorre que o conceito de ação humana, no pensamento de Finnis, pode ser compreendido a partir do “conhecimento dos bens e suas exigências práticas”. Em outras palavras, “só é possível (entender o agir humano) se o bem e suas exigências forem cognoscíveis pela razão” (Sáez, 2008, p. 55, tradução nossa)³⁵. Desse modo, os bens básicos, para John Finnis, são as finalidades da ação humana. Sáez também argumenta que, na ordem do agir, “o bem é fim da ação e, portanto, seu princípio e sua regra ou medida: porque o fim é o primeiro princípio na ordem operativa” (2008, p. 58, tradução nossa)³⁶. Ou seja, na ordem do agir primeiramente se busca a finalidade, para depois se proceder em direção a ela.

John Finnis formula a existência de sete bens básicos, os quais são a vida, conhecimento, jogo, amizade ou sociabilidade, experiência estética, razoabilidade prática e religião. Discorreremos sobre cada bem no próximo capítulo.

Finnis também formula uma lista com nova exigências práticas que servem como parâmetro para a ação humana. Em linhas gerais, as exigências práticas são modos ou meios de ação em direção às finalidades³⁷.

100

FLORESCIMENTO HUMANO

John Finnis entende que os bens básicos se constituem em aspectos do florescimento humano, isto é, o florescimento humano é a capacidade humana de realização. A ideia de florescimento humano pode ser compreendida de forma analógica às concepções de *Eudaimonia*³⁸ e *Beatitude*³⁹, de Aristóteles e Tomás de Aquino, respectivamente. Aristóteles compreendia que a finalidade última das ações humanas é a felicidade humana, ou sumo bem. Aquino, por sua vez, compreendia que a finalidade última é a plena união com Deus.

³⁵ Conocimiento del bien y sus exigências prácticas; por tanto, sólo es posible si el bien y sus exigências son cognoscibles mediante la razón. Sáez, 2008, p. 55).

³⁶ El bien es fin de la acción y, por tanto, su principio y su regla o medida: porque el fin es el primer principio em el ordem operativo. (Sáez, 2008, p. 58).

³⁷ Não trataremos nesse artigo sobre as exigências da razoabilidade prática.

³⁸ Aristóteles compreende que toda ação humana visa a uma finalidade. E a finalidade última de todas as ações, é a felicidade, cunhada no grego por *Eudaimonia*. Que é a realização humana (Wolf, 2010).

³⁹ Tomás de Aquino compreende também que toda ação do homem está voltada para as finalidades, e a finalidade última do homem é a *Beatitude*, que é a vida com Deus (*STh.*, I-II, q. 1, a. 8, resp.).

John Finnis, por ser aristotélico-tomista, formula que a finalidade última humana é a sua realização, que se dá por meio da busca de bens básicos. A ideia de Finnis é de que, se esses bens são básicos, naturalmente o homem tende a eles. No segundo capítulo trataremos de forma pormenorizada sobre cada bem e sua realização ou florescimento humano. Cordioli comenta que a teoria de Finnis é “focada no florescimento humano [*human flourishing*] – expressão usada para substituir a felicidade (*Eudaimonia, felicitas, beatitudo*) –, na esteira de Aristóteles e de Tomás de Aquino” (Cordioli, p. 35). A comentadora Sáez também expõe que a “a filosofia prática de Finnis tem, assim, seguindo Aristóteles e Tomás de Aquino, caráter teleológico” (2008, p. 59, tradução nossa)⁴⁰.

Portanto, a finalidade última do ser humano na concepção de Finnis, é o florescimento humano, florescimento este que se dá por meio dos seus aspectos, denominados por Finnis de bens básicos. Em outras palavras, a ação em direção a um bem básico tem como fim último o florescimento.

RAZÃO PRÁTICA

101

Feitas as conceituações sobre bens básicos, florescimento e sua intrínseca relação, apresentaremos o conceito de Razão Prática e em seguida a concepção do primeiro princípio da Razão Prática, relacionando-o com a ação.

Segundo Leandro Cordioli, a “razão prática em sentido estrito é o que nos possibilita pesarmos as oportunidades entre si e os meios que serão efetivos para alcançá-las diante de planos alternativos de ação (Cordioli, 2020, p. 43). Em outras palavras, a Razão Prática é a capacidade humana de decidir e traçar os caminhos para se viver os aspectos do florescimento humano.

A grande distinção que Finnis faz entre razão teórica e razão prática é que a primeira trata do conhecimento sobre algo e o segundo sobre o que fazer. Carolina Sáez comenta que a distinção que Finnis faz é de que “o conhecimento é teórico quando busca antes de tudo descobrir a verdade sobre algo e prático quando busca antes de tudo

⁴⁰ La filosofía práctica de Finnis tiene, así, siguiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, carácter teleológico.

decidir o que fazer” (Sáez, 2008, p. 65, tradução nossa)⁴¹. Desse modo, é a Razão Prática que direciona o ser humano a decidir sobre o que fazer, qual bem escolher ou eleger para a sua vida.

PRIMEIRO PRINCÍPIO DA RAZÃO PRÁTICA

O primeiro princípio da Razão Prática, também chamado de preceito da Lei Natural, é parâmetro da Razão Prática para escolher os bens básicos a serem buscados. Sáez comenta que “Finnis distingue, em primeiro lugar, um ‘primeiro princípio’ da Razão Prática que expressa o atrativo inteligível do bem, segundo o qual o bem há de ser buscado e feito e o mal evitado, princípio afirmado por Tomás de Aquino” (Sáez, 2008, p. 57, tradução nossa)⁴². A concepção de primeiro princípio da Razão Prática, seguida por Finnis, é influenciada pela interpretação dada por Germain Grisez, que entende que o bem deve ser buscado e feito e o mal evitado, não correspondem a regras morais sobre os modos de alcançar o bem, mas dizem respeito a finalidades. Isto é, o primeiro princípio da Razão Prática aponta para o florescimento humano, a busca por bens tem por finalidade a realização plena do ser humano.

Finnis também segue o entendimento de Grisez, conforme citado acima⁴³, de que “os princípios primários da Razão Prática, diz ele (Aquino), dizem respeito às coisas a serem feitas que a razão natural aprende naturalmente como bens humanos, e às coisas a serem evitadas que se opõem a tais bens” (2007, p. 190). Em outras palavras, Grisez argumenta que “a razão prática é a mente operando como princípio da ação”, isto é, a razão prática volta-se para as finalidades, para os bens (2007, p. 187). A compreensão de que o primeiro princípio é norteador da ação humana, demonstra os aspectos racionais das escolhas, das decisões.

Sáez comenta que o primeiro princípio é “fundamento de todos os princípios e normas que guiam a deliberação” (Sáez, 2008, p. 58, tradução nossa)⁴⁴, porque apresenta os critérios ou fundamentos da

⁴¹ El conocimiento es teórico cuando busca ante todo descubrir la verdad sobre algo, y práctico cuando buscante todo decidir qué hacer (Sáez, 2008, p. 65).

⁴² Finnis distingue, em primer lugar, um “principio primeiríssimo” de la razón práctica que expresa el atractivo intelegible del bien, segun el cual el bien há de se buscarsee y hacerse y mal evitarse, principio afirmado ya por Tomás de Aquino (Sáez, 2008, p. 57).

⁴³ Conforme citado na seção “a teoria da Lei Natural de Tomás de Aquino”.

⁴⁴ El principio primeiríssimo es, por tanto, fundamento de todos los principios y normas que guían la deliberación (Sáez, 2008, p. 58).

ação, operando para os demais princípios como parâmetro de especificação na busca pelos bens. Carolina Sáez elenca que “Finnis entende que o primeiro princípio se concretiza nos primeiros princípios da lei natural ou da razão prática” (Sáez, 2008, p. 59, tradução nossa)⁴⁵. Isto é, os primeiros princípios da lei natural são aqueles que concretizam a busca específica por cada bem.

Da Silva comenta que o primeiro princípio da Razão Prática é formal e apenas estabelece a importância de buscar e fazer o bem e evitar o mal, mas não apresenta os modos de perseguição, sendo apenas diretivos (Da Silva, 2023, p. 8). O comentador Miranda, no mesmo raciocínio, explica que “os princípios básicos da lei natural são diretivas da Razão Prática em vista de certos bens inteligíveis, os chamados ‘bens humanos básicos’” (Miranda, 2016, p. 182), ou seja, os princípios práticos são norteadores da busca pelos bens básicos.

Miranda também explica que os princípios da razão formulados por Finnis “orientam as ações humanas na direção de bens/fins mais elementares buscados por si mesmos, os quais, por seu turno, desempenham um papel fundacional no raciocínio prático e na ação humana racional”. (Miranda, 2016, p. 182). Portanto, o primeiro princípio da razão prática e os princípios que especificam o primeiro, são fundamentais na teoria da Lei Natural de John Finnis.

Sintetizando, a teoria da Lei Natural de John Finnis fundamenta-se na busca por bens humanos básicos, reconhecidos pela razão prática e norteados pelo primeiro princípio da razão prática e pelos princípios que os especificam em direção ao florescimento humano ou à realização plena do ser humano.

UNIVERSALIDADE DOS BENS BÁSICOS

Antes de apresentar cada bem, se faz necessário discorrermos sobre o caráter universal dos bens humanos básicos. No primeiro capítulo dissemos que John Finnis segue a ideia aristotélica-tomista de que bem “é aquilo que todas as coisas tendem” (*STh.* I-II, q. 94, a. 2, sol), de modo que essa concepção de bem resulta na compreensão de que os bens humanos são universais, porque está presente no agir de cada integrante da espécie humana. Entretanto, ao dizer que os bens básicos

⁴⁵ Finnis entende que el principio primeirísimo se concreta em los primeros principios de la ley natural o de la razón práctica (Sáez, 2008, p. 59).

são universais, afirmamos que em todas as culturas humanas eles são perseguidos, buscados com vistas ao florescimento humano. Porém, fazer tal afirmação sem o apoio das descobertas da antropologia cultural pode gerar um descrédito na concepção dos valores básicos e da capacidade de realização humana. Por isso, Finnis busca na antropologia saber "qual é a variedade de atividades e orientações disponíveis a nós que possivelmente vale a pena" (2007, p. 87), a serem vividas com vistas ao florescimento humano.

Finnis comenta que, na busca de descobrir quais atividades valem a pena, um investigador pode cometer três erros. A primeira forma é a redução arbitrária dos muitos valores ou inclinações básicas de uma cultura em apenas uma, duas ou três (Finnis, 2007). Por exemplo: um antropólogo, após analisar por um tempo a vida dos povos Karajás, com todas as suas particularidades de vivência (estilo de vida, caça, rituais, religiosidade, sociabilidade), resume tudo à busca por autopreservação, desconsiderado os demais bens daquela comunidade.

O segundo erro é formular listas de tendências básicas, que consistem em afirmar características da natureza humana segundo critérios cambiantes, ou seja, listas de valores que mudam conforme a época e a cultura (Finnis, 2007). Exemplo: na década de 80, identificou-se que, na cultura dos povos da Polinésia, estes tinham tendência a buscar o bem do conhecimento, porém agora, na segunda década de 2000, o bem que se busca é o da religião e não mais o do conhecimento. A crítica de Finnis diz respeito aos critérios subjetivos que são instáveis, ou seja, mudam de época em época, de cultura para cultura. Porém, segundo o filósofo, o ser humano não muda em sua natureza, isto é, Finnis defende que natureza humana é a mesma em todas as épocas e, por isso, as listas de tendências básicas não podem ser instáveis e contraditórias.⁴⁶

A terceira forma é conhecida como análise de fôlego, por apresentar alguns valores básicos de certa cultura e menosprezam-se os demais por falta de rigor investigativo, ou seja, a questão é mencionar apenas alguns bens e referenciar os outros com a palavra "etc." (Finnis, 2007). Por exemplo: o antropólogo diz que os povos Guaranis prezam pela vida, família, religiosidade "etc." Deste modo, fica sem saber quais

⁴⁶ No terceiro capítulo discorreremos sobre a concepção de Natureza Humana no pensamento de John Finnis.

são os valores que realmente importam na cultura dos Guaranis, resultando em uma análise arbitrária.

Para resolver os problemas levantados, Finnis indica que o caminho é saber diferenciar o que seriam meras inclinações, ímpetos ou desejos em uma cultura e o que seriam bens a serem buscados e realizados (Finnis, 2007). Exemplo: um juvenzinho da aldeia dos karajás constantemente pergunta para o pajé o porquê de realizar certos movimentos durante os rituais religiosos, ou o porquê de beber chá de boldo quando se está doente. Tais questionamentos se resumem à curiosidade, à especulação.

Outro exemplo: quando um jovem começa a refletir que tomar chá de boldo quando está doente auxilia na recuperação da saúde e o rito religioso o conecta com a divindade que protege a sua aldeia, ele entende que cuidar da saúde e realizar rituais religiosos são coisas importantes a se fazer. Portanto, o que era uma mera curiosidade sobre certas práticas culturais levou a saber que ter uma boa saúde e se relacionar com a divindade são valores básicos, que garantem o bem-estar.

Outra característica é diferenciar as condições de busca de bens e os bens em si, ou seja, uma coisa são as capacidades que contribuem na busca por valores e outra coisa são os valores propriamente. Talvez nos pareça óbvio e sem sentido o apontamento, porém, o antropólogo pode confundir essas duas coisas e tratar de forma errônea os valores. Por exemplo, para perseguir o bem do conhecimento, é necessário ter uma disposição fisiológica para o estudo, isto é, um cérebro desenvolvido.⁴⁷ Porém, ter um cérebro saudável não é um bem básico para o florescimento humano, mas uma capacidade biológica que ajuda na busca do bem (Finnis, 2007).

A terceira característica essencial que nos permite identificar os valores de uma cultura é distinguir “entre valor geral e objetivo particular e entre fins e os meios para atingir, realizar ou participar desses fins” (Finnis, 2007, p. 88). Isto é, o valor geral consiste no conjunto de bens em determinada cultura e o objetivo particular é a especificação de um bem. A título de exemplo: na cultura cigana os valores gerais são a vida, a família e a religião. E a especificação seria o valor família. Assim, o

⁴⁷ O termo “cérebro desenvolvido” quer dizer um aparelho intelectual que não é afetado por algum problema de saúde.

antropólogo precisa investigar os valores gerais de uma cultura e também os detalhes que compõem cada valor particular.

Em relação aos fins e aos meios para a realização dos valores em uma cultura, Finnis (2007) comenta que, para se chegar à realização de um bem, é necessário traçar meios, os quais são chamados de bens intermediários, que participam da busca do bem final, o qual é o bem-estar. Por exemplo, o desejo de um estudante de filosofia é tornar-se filósofo, ou seja, é perseguir o bem do conhecimento. Porém, o meio que ele tem para a realização desse desejo é estudar. Por isso, o estudo é um bem intermediário para alcançar o bem final, que nesse caso é o conhecimento.

Ademais, foi o antropólogo Edvard Alexander Westermarck que descobriu, após as suas investigações antropológicas, a existência da universalidade dos bens básicos. Segundo o antropólogo Westermarck, a divergência do que seja valor em uma cultura, comparada a outra, está mais na mera opinião moral do que propriamente no conhecimento dos fatos, ou seja, a falta de conhecer as características de um bem básico leva à divergência sobre ele.

Todas as importantes “diferenças de opinião moral” entre “povos selvagens” e “nações civilizadas” dependem de conhecimento ou ignorância dos fatos, crenças religiosas ou supersticiosas específicas, de diferentes graus de reflexão, ou de diferentes condições de vida, ou de outras circunstâncias externas (Finnis, 2007, 102).

A descoberta de Westermarck provou que os bens humanos básicos possuem caráter universal, isto é, o mesmo bem buscado na cultura cigana será buscado na egípcia e assim por diante. Na próxima seção apresentaremos cada bem básico.

FORMAS DOS BENS BÁSICOS⁴⁸

Ao formular a teoria da Lei Natural, Finnis listou a existência de sete bens ou valores básicos, os quais são a vida, o conhecimento, o jogo, a experiência estética, a sociabilidade (amizade), a razoabilidade prática

⁴⁸ Em 2007, Finnis publicou uma segunda edição da obra *Natural Law and Natural Rights*. Na obra, Finnis alterou a lista dos bens humanos básicos.

e a religião. Entre os bens básicos não há uma hierarquia, de modo a se dizer que um bem é mais fundamental do que o outro. Pelo contrário, todos são fundamentais porque constituem as formas de realização humana (florescimento humano). O primeiro bem básico que abordaremos será a vida.

VIDA HUMANA

John Finnis observa que todas as culturas humanas possuem respeito pela vida e pela existência de certas regras de proteção (2007) e conclui que o bem da vida é básico porque diz respeito ao nosso próprio existir. Existimos porque temos uma vida. A ideia do bem básico da vida se traduz na necessidade de agirmos de forma razoável em vista de viver uma vida que nos proporcione condições para o florescimento.

Finnis argumenta que o bem vida traduz-se em ter “saúde corporal (inclusive a cerebral) e estar livre de dor que indica mau funcionamento ou dado orgânico” (Finnis, 2007, p. 91). O bem da vida se relaciona com todo o nosso ser físico e psíquico.

Cordioli comenta que “quem participa desse bem o adotando como um objetivo razoável de seu agir busca preservar e manter íntegra a vida humana e seus aspectos mais específicos como a saúde física ou psíquica” (2023, p. 64). Desse modo, toda decisão acompanhada de uma ação que visa preservar a nossa vida ou de outras pessoas demonstra que valorizamos o bem da vida e o estamos perseguindo.

Outra particularidade do valor vida é a sexualidade. O filósofo entende que a sexualidade também está vinculada a outros dois bens, sendo que o primeiro é jogo, isto é, o prazer em si, e a amizade:

Pode-se dizer que existe um impulso (de copular, digamos) e um canal de expressão física para esse impulso (ou uma gama de tais formas físicas); mas, enquanto ação, busca e realização humana de valor, o intercurso sexual pode ser um jogo, e/ou expressão de amor ou amizade, e/ou tentativa de procriação (Finnis, 2007, p. 92).

Assim, o “valor” vida engloba tanto a vitalidade, a saúde corporal, a cerebral e a procriação. Martinho (2017, p. 170) resume o bem vida da seguinte forma: “vida significa cada aspecto da vitalidade que põe

o ser humano em sua boa forma para a autodeterminação, inclui saúde corporal e estar livre de dor. Inclui ainda a propagação da vida pela procriação". Em síntese, a vida é um bem básico porque é uma inclinação natural do ser humano em vista de seu florescimento.

BEM DO CONHECIMENTO

O segundo bem básico é o conhecimento. O filósofo explica que o conhecimento humano pode ser buscado de duas formas, a) pelo interesse em aprender alguma coisa que seja útil na vida cotidiana ou b) pelo puro desejo de saber das coisas, ter conhecimento a respeito de alguma coisa sem a princípio ter em vista uma finalidade. Segundo ele, "qualquer proposição, qualquer que seja seu assunto, pode ser investigada (com o propósito de afirmá-la ou negá-la) de um de dois modos distintos (i) instrumentalmente ou (ii) por curiosidade, pelo puro desejo de saber [...]" (Finnis, 2007, p. 68). A ideia de um conhecimento instrumental e por curiosidade pode ser exemplificado da seguinte forma: quando dizemos que um conhecimento tenha utilidade na vida cotidiana, estamos falando a respeito do conhecimento que buscamos em vista de aperfeiçoarmos o trabalho profissional, os estudos, e tudo aquilo que tem uma relação de utilidade prática.

O conhecimento por puro desejo de saber ou por curiosidade pode ser entendido como a inclinação humana em descobrir o mundo, a realidade que nos rodeia, o próprio ser, qualquer coisa que possa ser investigada. Martinho sintetiza que o bem conhecimento "está ligado essencialmente à racionalidade humana, sendo indispensável ao desenvolvimento pleno da potencialidade do homem" (2017, p. 170). Ou seja, por sermos seres racionais, e termos em nossa natureza a inclinação para o conhecimento, dedicar a vida em busca dele, seja para a prática profissional ou pelo interesse em saber das coisas, é razoável e nos conduz à realização humana. Finnis afirma que o conhecimento se funda na "atividade humana de descobrir, entender e julgar as coisas as corretamente" (Finnis, 2007, p. 68). Dessa forma, o ser humano que dedica a sua vida ao conhecimento, por exemplo, filósofos, cientistas, historiadores, teólogos e demais ramos das ciências, tem como objetivo florescer.

BEM DO JOGO

O terceiro bem básico é o do jogo. A ideia de jogo, para Finnis, está no exercício da própria atividade com a finalidade de realização. O filósofo comenta que o bem jogo se trata de “engajar-se em atividades que não têm qualquer propósito, além de seu próprio desempenho, e que são desfrutadas por si mesmas” (2007, p. 92). A concepção de jogo pode ser encontrada não somente no exercício de atividades esportivas, mas também em outras atividades da vida humana, pois o conteúdo do bem está na prática de atividade com vistas ao florescimento humano.

Quando observamos um jogador de futebol, de vôlei ou um atleta esportivo, percebemos que sua busca consiste em um aperfeiçoamento na atividade e na sua realização (florescimento). Leandro Cordioli (2020) comenta que, quando nos dedicamos à prática de atividades com vistas ao aperfeiçoamento e à realização, estamos buscando o florescimento humano. Por isso, o jogo é considerado um bem básico.

109

EXPERIÊNCIA ESTÉTICA⁴⁹

O quarto aspecto do florescimento humano é a experiência estética. O filósofo comenta que a experiência estética se dá de duas formas: a) a experiência estética “interior” da pessoa, que surge do ato de criar, por exemplo, ao esculpir uma escultura, uma melodia, o artista experiencia o ato de criar algo belo. E b) a experiência exterior a pessoa, que é o ato de apreciar a beleza do já está criado, seja do humano ou da natureza: uma escultura, o pôr do sol, o céu estrelado, o cair da neve. Resumindo, a experiência estética se dá na satisfação da apreciação na natureza ou da obra humana. (Finnis, 2007). Por isso, “a experiência estética não somente decorre de uma atividade humana, mas também, como sendo evidente da própria natureza, ou seja, prescinde uma ação humana, o homem passa a ser visto como expectador e não como ator” (Pereira, 2011, p. 36).

A experiência estética possibilita ao ser humano que ele se realize a partir do ato de criar algo, seja uma escultura, uma música, uma

⁴⁹ Finnis não aprofunda a discussão sobre juízo de gosto ou de estética. Por isso, não discorreremos sobre o assunto.

dança, com vistas a se aperfeiçoar, ou de contemplar algo que está fora de si, na natureza.

BEM DA AMIZADE (SOCIABILIDADE)

O quinto valor básico, para John Finnis, é a amizade. Segundo o filósofo, a dinâmica da amizade, ou dialética da sociabilidade, se estrutura na seguinte forma:

1. Ter um amigo é uma forma básica de bem. Quer dizer, para qualquer pessoa, A, ter um amigo, B, é um aspecto básico do bem-estar de A. Ela dificilmente pode julgar estar realmente em boa situação se não tiver amigos. O valor intrínseco de ter um verdadeiro amigo não consiste precisamente nos favores que o amigo pode fazer para ele (embora possam ser valiosos), ou precisamente no prazer que o amigo possa lhe proporcionar (mas quem não gostaria disso?), mas no próprio estado de coisas que chamamos de amizade. Esse próprio estado de coisas é a fonte da profunda satisfação que normalmente acompanha a amizade e que é uma manifestação do valor intrínseco do estado de coisas.

2. Mas, se A trata sua relação com B como sendo em seu benefício (de A), então tal relação não será de amizade, e os benefícios (caso existam) que A obtém dela não incluirão o benefício da verdadeira amizade. Para que A seja amigo de B, A deve agir (pelo menos substancialmente) em prol do bem-estar de B e deve valorizar o bem-estar de B em benefício de B. A deve tratar o bem-estar de B como um aspecto de seu próprio (de A) bem-estar.

3. Por outro lado, o que é dito de A nos passos (1) e (2) é igualmente verdadeiro para B. Ou seja: (1) B ser um amigo de A é um elemento constitutivo do bem-estar de B e requer (2) que B valorize o bem-estar de A em benefício de A, assim como trate o bem-estar de A como um aspecto de seu próprio (de B) bem-estar. Segue-se que A deve valorizar seu próprio (de A) bem-estar em benefício de B, enquanto B deve valorizar seu (de B) próprio bem-estar em benefício de A. E assim por diante. A reciprocidade do amor não se resume a qualquer um dos pólos (Finnis, 2007, p. 144).

A concepção de amizade para Finnis segue o entendimento de que só há amizade entre pessoas se elas se preocupam reciprocamente

com o florescimento da outra. O filósofo explica que a relação entre amigos pode conter favores ou coisas semelhantes, os quais são conhecidos como frutos da relação. Mas a amizade não se restringe a isso; a amizade se funda no estado das coisas que é próprio da amizade. Segundo Finnis, esse estado é a busca por auxiliar o amigo em seu florescimento. Cordioli (2023) comenta que a amizade é um aspecto do florescimento humano porque coloca o ser humano em uma relação de intersubjetividade com outros humanos de modo a não encerrar a busca pelos bens apenas para si, de forma egoística, mas de forma “comunitária”, pois o ser humano é chamado a contribuir com seus semelhantes na busca pelo florescimento humano.

Quando a relação entre pessoas visa apenas favores ou benefícios, Finnis entende que não se configura como amizade, mas no máximo como uma relação de sociabilidade débil, porque nesse caso não se atinge o objetivo da amizade, que é o florescimento humano recíproco. Por exemplo: João e Laura trabalham no mesmo departamento público. Sempre que possível ele puxa conversa com o intuito de ter uma amizade com ela. Porém, a aproximação de João não visa realmente ter amizade com Laura, mesmo que suas conversas abranjam desde temas corriqueiros a conversas mais profundas. O intuito de João é que, como amigo de Laura, sua supervisora, ele receberá favores, como o de não bater o ponto ou de faltar o trabalho quando quiser. A relação dos dois pode aparentar uma amizade, mas segundo o filósofo, não passa de uma relação débil, com objetivos egoístas. Portanto, a amizade é um bem básico porque visa o florescimento humano dos que participam dela.

111

BEM DA RAZOABILIDADE PRÁTICA

O sexto aspecto do florescimento humano é a razoabilidade prática, ou razão prática. É o bem “no qual a pessoa participa precisamente dando forma à própria participação nos outros bens básicos, direcionando os compromissos, a seleção de projetos e o que faz ao levá-los a cabo” (Finnis, 2007, p. 105). Ou seja, o bem da razoabilidade diz respeito aos meios para perseguir os demais aspectos do florescimento humano. Martinho, comentador de Finnis, explica que o sexto bem da razoabilidade prática formulado por Finnis “está relacionado à capacidade (humana) de utilizar com eficiência a

inteligência para os propósitos de escolher as ações, o estilo de vida e dar forma ao caráter (Martinho, 2017, p. 172). Deste modo, o bem da razoabilidade prática é o bem que possibilita o ser humano a buscar os demais bens básicos em vista do florescimento humano.

BEM DA RELIGIÃO

O sétimo bem humano básico é a religião. Segundo o filósofo, existem aspectos de religiosidade em todas as culturas, e que se apresentam de modos diferentes:

Todos tratam o corpo dos membros mortos do grupo de algum modo tradicional e ritual que é diferente do modo como descartam o lixo. Todas (as culturas) demonstram interesse por poderes ou princípios que devem ser respeitados por serem sobre-humanos, de uma forma ou de outra, a religião é universal (Finnis, 2007, p. 89).

Quando Finnis trata sobre o bem básico acerca da religião, o filósofo não está dizendo que todos possuem uma religião ou acreditam em um deus, mas que todos os seres humanos consideram algo para além da existência humana, seja uma divindade ou algo que transcende a si próprio. Leandro Cordioli comenta que “há uma dimensão da realização humana que diz respeito à harmonia para com uma fonte da realidade para além da humana” (Cordioli, 2020, p. 68). Ou seja, a religião, entendida como um bem humano básico em John Finnis, parte do reconhecimento de seu valor inteligível pela razão prática, como harmonia para uma fonte da realidade além da humana” (Cordioli, 2020, p. 70). A formulação de um bem básico que pondera que o ser humano pode se realizar na busca de uma transcendência de si próprio traduz-se na possibilidade humana de realizar algo que não se encerra na própria existência.

Cordioli apresenta dois grandes exemplos de florescimento humano a partir da busca do bem básico da religião: o primeiro diz respeito a um grupo de ambientalistas que buscam salvar uma espécie animal que está em risco de extinção. O segundo exemplo é a vida devotada à busca da verdade que encontramos no Sócrates de Platão, que se manteve irremediável diante do julgamento que o condenou a beber cicuta (2020). Tanto a atitude dos ambientalistas, como a de

Sócrates visam perspectivas que geram consequências para-além de suas existências no tempo. Em síntese, o bem básico da Religião consiste na busca pelo florescimento, onde o ser humano atua por uma causa ou uma ideia que está para-além de sua vida presente.

Enfim, esses são os bens humanos básicos ou aspectos do florescimento humano, segundo Finnis. Porém, não são os únicos. O filósofo comenta que outros bens podem ser formulados a partir da combinação dos sete bens apresentados. Nas palavras do autor:

Ora, além da vida, do conhecimento, do jogo, da experiência estética, da amizade, da razoabilidade prática e da religião, existem inúmeros objetivos e formas de bem. Mas sugiro que descobriremos que esses outros objetivos e formas de bem, ao serem analisados, são modos ou combinações de modos de buscar (nem sempre sensatamente) e realizar (nem sempre com sucesso) uma das sete formas básicas de bem, ou alguma combinação delas (Finnis, 2007, p. 95).

Não existindo hierarquia entre os bens, nenhum é mais importante que o outro. Na verdade, todos são fundamentais e, quando escolhidos, são dignos de serem perseguidos em vista do florescimento humano.

113

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando nos deparamos com uma pessoa que está cursando o ensino médio, normalmente perguntamos qual profissão ela deseja seguir, qual curso superior irá fazer. Essa pergunta contém duas tensões, a de quem faz e de quem irá responder. O primeiro tem expectativa de saber quais são os projetos almejados pelo jovem, já o segundo tem certa aflição por não saber o que irá fazer na vida. Em razão disso, ter um plano de vida ou um projeto onde consideramos quais as possibilidades reais para a nossa realização é uma decisão razoável, inteligente, porque demonstra a nossa preocupação com o futuro. Quando John Finnis propõem a existência de sete bens básicos, podendo ser acrescentados mediante combinações, o nosso filósofo tem como intuito contribuir com a sociedade com a reflexão de que nós, seres humanos, podemos nos realizar, basta que observemos nossas inclinações pessoais.

Ademais, Finnis segue a ideia de que todas as ações humanas visam uma finalidade e a finalidade última do ser humano é a sua realização, denominada por Finnis de Florescimento Humano. A busca pelo Florescimento Humano pode se dá das seguintes formas: João decidiu que salvará pessoas, por isso se tornou bombeiro militar (bem da vida); Luiz deseja ensinar as novas gerações. Por isso tornou-se professor de ensino médio (bem do conhecimento); Jordana optou por correr maratonas pelo mundo, buscando o autoaperfeiçoamento, por isso tornou-se atleta (bem do jogo); Lorena escolheu dedicar sua vida às artes plásticas, por isso tornou-se pintora (bem da experiência estética); Jeny resolveu que dedicará sua vida a ajudar seus amigos e outras pessoas que conhecer e, por isso, tornou-se agente humanitária (bem da sociabilidade). Por fim, Luana elegeu para sua vida a consagração a Deus, de modo que se tornou freira (bem da religião). Desta forma, cada bem básico está voltado para a realização humana e cabe a cada ser humano escolher o caminho que desejar trilhar para a sua realização, seu florescimento.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego por Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: volume 3: I seção da II parte: questões 1-48. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: volume 4: I seção da II parte: questões 49-114. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- CORDIOLI, Leandro. **A justiça e a lei natural em John Finnis**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.
- DA SILVA, G. D. Ética, moral e direito: os fundamentos da ação humana e o bem comum como garantia do florescimento humano. **Thaumazein: Revista Online de Filosofia**, Santa Maria, v. 16, n. 32, p. 1–24, 2023.
- FINNIS, John M. **Lei natural e direitos naturais**. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2007.
- GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática. Tradução de José Reinaldo de Lima Lopes. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 179–217, jul./dez. 2007.
- MARTINHO DE MATOS, Saulo Monteiro; SILVA, Cora Coralina Alves da. Bens humanos básicos versus capacidades humanas: dois modelos de teoria normativa do direito. **Revista Brasileira de Filosofia do Direito**, Curitiba, v. 3, p. 166–185, 2017.

MIRANDA, J. F. A ideia de bem comum em John Finnis. **In: XXII ENPOS**, 2014, Pelotas. **Anais** [...] Pelotas: [s.n.], 2014.

MIRANDA, J. F. O insight prático no jusnaturalismo de John Finnis: uma tese sobre a aquisição dos fundamentos da moral. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília, v. 8, p. 181–196, 2016.

PEREIRA, M. B. C. P. O positivismo conceitual de Hans Kelsen e o neojusnaturalismo finissiano: um debate em torno da justiça. 2011. 129 f. **Dissertação (Mestrado em Direito)** – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

SÁEZ, Carolina Pereira. **La autoridad del derecho**: un diálogo con John M. Finnis. Granada: Editorial Comares, 2008.

O IMPACTO SOCIAL DA FÉ NA PRIMEIRA EPÍSTOLA DE SÃO PEDRO

THE SOCIAL IMPACT OF FAITH IN THE FIRST EPISTLE OF ST. PETER

Henderson Souza Pereira⁵⁰

RESUMO: A Primeira Epístola de São Pedro apresenta um testemunho vigoroso sobre como a fé cristã impacta a vida em sociedade. Escrito para comunidades cristãs da Ásia Menor, o texto bíblico exorta-os a viverem de forma íntegra, pautada pelo amor, solidariedade e resiliência. Este artigo explora o impacto social da fé cristã, destacando sua capacidade de moldar comportamentos éticos, fortalecer laços comunitários e transformar a sociedade por meio do testemunho e da esperança. Com base em análises textuais e contextuais, discutem-se os principais temas da epístola e sua relevância para os desafios sociais enfrentados tanto no primeiro século quanto na atualidade.

Palavras-chave: Identidade cristã. Sofrimento. Amor comunitário. Santidade. Transformação pessoal e social

ABSTRACT: The First Epistle of Saint Peter presents a powerful testimony about how the Christian faith impacts life in society. Written for Christian communities in Asia Minor, the biblical text exhorts them to live in an integral way, guided by love, solidarity and resilience. This article explores the social impact of the Christian faith, highlighting its ability to shape ethical behavior, strengthen community bonds, and transform society through witness and hope. Based on textual and contextual analyses, the epistle's main themes and their relevance to social challenges faced both in the first century and today are discussed.

Keywords: Christian identity. Suffering. Community love. Holiness. Personal and social transformation.

⁵⁰ Acadêmico do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: hendersonsouzaoficial@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Primeira Epístola de São Pedro se destaca como um texto profundamente pastoral e teológico, dirigido a comunidades cristãs dispersas nas regiões de Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (1Pe 1,1) (Carrez, 2008, p. 271). Escrito em um contexto de perseguição e marginalização, busca fortalecer os fiéis em sua identidade cristã e encorajá-los a viverem como testemunhas do evangelho, mesmo em meio às adversidades. O autor, ao longo de cinco capítulos, aborda temas fundamentais como a santidade, a resiliência no sofrimento, o amor comunitário e a ética cristã, sempre relacionando a fé à vida prática e social.

A fé cristã, segundo Pedro, não é uma realidade privada ou meramente espiritual, mas um chamado à transformação pessoal e social. Os cristãos são descritos como "peregrinos e forasteiros" (1Pe 2,11), destacando seu caráter distintivo em relação ao mundo. Essa metáfora ressoa com outras passagens bíblicas, como Hebreus 11,13-16, onde os patriarcas da fé são apresentados como aqueles que buscam uma pátria celestial. Além disso, Filipenses 3,20 reforça a ideia de que os cristãos possuem uma cidadania celestial, o que os impulsiona a viverem no mundo, mas não conformados com ele (Rm 12,2).

No entanto, essa identidade celestial não aliena os cristãos de suas responsabilidades terrenas. Pedro os exorta a "sujeitar-se a toda instituição humana por causa do Senhor" (1Pe 2,13), reconhecendo que a obediência às autoridades e a prática do bem podem promover a paz social e silenciar as críticas injustas. Essa orientação encontra eco na teologia paulina, especialmente em Romanos 13,1-7, onde Paulo enfatiza que toda autoridade é instituída por Deus e deve ser respeitada, desde que não contrarie os princípios divinos.

Outro aspecto fundamental da epístola é a ênfase no amor mútuo e na solidariedade comunitária (Carrez, 2008, p. 277). Pedro afirma que "o amor cobre uma multidão de pecados" (1Pe 4,8), ecoando Provérbios 10,12 e os ensinamentos de Jesus sobre o mandamento do amor (Jo 13,34-35). A prática do amor fraterno não apenas fortalece a comunidade cristã internamente, mas também serve como testemunho vivo para o mundo. A partilha de bens e a hospitalidade, descritas em Atos 2,44-45, exemplificam como essa solidariedade era vivida pelas

primeiras comunidades cristãs, tornando-as modelos de convivência e justiça social.

Por fim, a epístola apresenta o sofrimento como uma oportunidade de glorificar a Deus e dar testemunho da fé. "Se sofreis por causa da justiça, bem-aventurados sois" (1Pe 3,14), afirma Pedro, alinhando-se às bem-aventuranças proclamadas por Jesus (Mt 5,10-12). Essa perspectiva não apenas encoraja os cristãos a perseverarem diante das adversidades, mas também subverte as dinâmicas de poder do mundo, demonstrando que a verdadeira força está na fidelidade a Deus e na prática do bem (1Pe 4,19).

Assim, a Primeira Epístola de São Pedro destaca que a fé cristã, vivida de forma íntegra e comprometida, tem um impacto transformador na vida pessoal e coletiva. Ela não apenas molda o caráter do fiel, mas também promove valores que fortalecem as comunidades e apontam para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. Nos parágrafos seguintes, exploraremos como essa visão se manifesta nos temas centrais da epístola e como sua mensagem continua a inspirar respostas cristãs aos desafios sociais contemporâneos.

IDENTIDADE CRISTÃ

A identidade cristã, conforme apresentada na Primeira Epístola de São Pedro, é central para entender o impacto social da fé nas comunidades às quais o apóstolo escreve (Carrez, 2008, p. 272). Desde o início, Pedro chama os cristãos de "estrangeiros da Dispersão" (1Pe 1,1), expressão que carrega um duplo significado. Por um lado, reflete a condição geográfica e cultural das comunidades dispersas na Ásia Menor, e, por outro, aponta para uma dispersão espiritual que evidencia o distanciamento dos valores predominantes no mundo. Essa identidade é aprofundada no capítulo 2, quando Pedro usa a metáfora de "peregrinos e forasteiros" (1Pe 2,11), indicando que, embora vivam no mundo, os cristãos pertencem, a uma pátria celestial. Essa noção não é nova, mas ecoa tradições bíblicas antigas. No Antigo Testamento, Abraão é descrito como um estrangeiro em Canaã (Gn 23,4), vivendo como alguém que não possui uma terra permanente, mas que confia nas promessas de Deus. No Novo Testamento, Paulo reafirma essa condição ao dizer que "a nossa pátria está nos céus" (Fl 3,20). Para Pedro, essa identidade celestial não aliena os cristãos de suas

responsabilidades no mundo, mas lhes dá uma perspectiva única para viverem de maneira distinta e significativa.

A base dessa identidade cristã está na eleição divina. Pedro lembra aos fiéis que eles foram "eleitos segundo a presciência de Deus Pai, pela santificação do Espírito" (1Pe 1,2). Essa escolha não apenas confere um novo status espiritual, mas também carrega uma responsabilidade ética e missionária. Os cristãos, agora pertencentes a uma "nação santa, sacerdócio real, povo de propriedade de Deus" (1Pe 2,9), são chamados a proclamar "as excelências daquele que os chamou das trevas para a sua luz maravilhosa" (1Pe 2,9). A metáfora de "peregrinos e forasteiros" também implica uma vida moral distinta. Pedro exorta os cristãos a se absterem "dos desejos carnis que promovem guerra contra a alma" (1Pe 2,11), não como uma prática ascética, mas como um testemunho de sua nova identidade. Esse comportamento ético não é apenas para o benefício pessoal dos fiéis, mas também para impactar o mundo ao redor. A instrução de Pedro, "vendo as vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da Visitação" (1Pe 2,12), reflete a visão de Jesus no Sermão da Montanha, quando Ele chama seus discípulos a serem "luz do mundo" (Mt 5,14-16).

Além do aspecto ético, a metáfora de "peregrinos e forasteiros" sublinha a importância da vida comunitária. Ser um peregrino implica vulnerabilidade, e a comunidade cristã oferece o suporte necessário para perseverar. Pedro descreve os cristãos como "pedras vivas" que, juntas, formam um "edifício espiritual" (1Pe 2,5), destacando a interdependência entre os membros da comunidade. Essa ideia se reflete na prática das primeiras comunidades cristãs descritas em Atos dos Apóstolos, onde "todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum" (At 2,44). A comunhão, o cuidado mútuo e a solidariedade não apenas fortaleciam os cristãos internamente, mas também testemunhavam ao mundo uma alternativa de convivência baseada no amor e na justiça.

Outro aspecto significativo dessa identidade é o caráter missionário. Pedro enfatiza que os cristãos são chamados a proclamar as maravilhas de Deus (1Pe 2,9), não apenas por meio de palavras, mas através de uma vida santa que inspire os outros. Essa perspectiva missionária é semelhante à visão de Hebreus 11,13-16, que descreve os patriarcas da fé como estrangeiros que buscavam uma "pátria melhor, isto é, a celestial". Os cristãos são chamados a viver com os olhos fixos

em sua herança eterna (1Pe 1,4), enquanto influenciam positivamente o ambiente ao seu redor.

No contexto contemporâneo, a metáfora de "peregrinos e forasteiros" permanece relevante, especialmente em um mundo cada vez mais plural e secularizado. A identidade cristã oferece um senso de propósito e direção em meio às pressões culturais, convidando os fiéis a viverem de forma contracultural, mas sempre em amor e serviço ao próximo. Esse chamado não é apenas individual, mas comunitário. A pertença à Igreja fortalece os cristãos em sua caminhada e os encoraja a viverem como sinais vivos do Reino de Deus. Assim, a metáfora de Pedro nos lembra que, embora vivamos no mundo, somos chamados a não nos conformarmos com ele, mas a transformá-lo à luz de nossa fé. Essa identidade, fundamentada na santidade, no amor fraterno e na missão, continua a moldar indivíduos e comunidades para serem agentes de esperança e transformação social.

SUBMISSÃO E RESPEITO ÀS AUTORIDADES

Na Primeira Epístola de São Pedro, a submissão às autoridades é um tema central que reflete a relação entre a fé cristã e as estruturas sociais. Pedro exorta os cristãos a "sujeitar-se a toda instituição humana por causa do Senhor" (1Pe 2,13), incluindo reis e governadores. Esse ensinamento, dado em um contexto de perseguição e marginalização, pode parecer paradoxal, mas revela uma compreensão profunda da ética cristã. Para o apóstolo, a submissão não é uma aceitação passiva da opressão, mas um testemunho ativo que visa promover o bem comum e silenciar as críticas injustas contra os cristãos. Como ele explica, ao "fazerem o bem", os fiéis "tapeis a boca à ignorância dos insensatos" (1Pe 2,15).

Essa orientação encontra eco na teologia paulina. Em Romanos 13,1-7, Paulo enfatiza que toda autoridade é instituída por Deus e que a obediência às leis civis é uma forma de manter a ordem social. No entanto, tanto Pedro quanto Paulo reconhecem que essa submissão tem limites. Quando as autoridades humanas exigem algo contrário à vontade divina, os cristãos devem priorizar sua fidelidade a Deus. Esse princípio é claramente expresso em Atos 5,29, quando Pedro e os apóstolos declaram: "É necessário obedecer a Deus antes que aos homens".

No contexto histórico da epístola, os cristãos enfrentavam acusações de deslealdade ao império, devido à sua recusa em adorar o imperador ou os deuses romanos. Essas práticas eram vistas como subversivas, ameaçando a ordem pública. Ao orientar os cristãos a respeitarem as autoridades, Pedro buscava mitigar essas acusações e proteger as comunidades de perseguições desnecessárias. Entretanto, essa submissão não implicava em uma renúncia aos princípios da fé, mas sim em uma postura ética que demonstrava respeito pelas leis humanas sem comprometer a fidelidade a Deus.

A submissão às autoridades é apresentada por Pedro como uma oportunidade de testemunho cristão. Ele exorta os fiéis a viverem como "homens livres", mas a usarem essa liberdade "como servos de Deus" (1Pe 2,16). A liberdade em Cristo, portanto, não é uma licença para a rebeldia ou o descaso pelas leis, mas um chamado à responsabilidade. Essa postura reflete o ensino de Jesus em Mateus 22,21: "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus." A submissão cristã às autoridades, quando alinhada aos valores do Reino de Deus, contribui para a construção de uma sociedade mais justa e harmoniosa.

O conceito de submissão, porém, não é absoluto. Pedro deixa claro que a obediência às autoridades deve ser condicionada à conformidade com a justiça divina. Exemplos bíblicos, como a recusa de Daniel e seus amigos em se prostrarem diante da estátua do rei (Dn 3,16-18) e a resistência das parteiras hebreias às ordens do faraó (Ex 1,15-17), ilustram que os servos de Deus são chamados a resistir a leis injustas que contradizem a vontade divina.

A mensagem de Pedro também tem implicações contemporâneas. Em sociedades democráticas, a submissão às autoridades pode ser interpretada como cidadania responsável, que busca promover o bem comum. Entretanto, em regimes opressivos ou diante de políticas injustas, os cristãos devem discernir sua resposta com base na fidelidade ao evangelho.

Pedro conclui sua exortação com um modelo de comportamento equilibrado: "Honrai a todos, amai os irmãos, temei a Deus e honrai o rei" (1Pe 2,17). Essa instrução resume a tensão entre o respeito às autoridades terrenas e a lealdade suprema a Deus. Para os cristãos, a submissão às autoridades não é um fim em si mesma, mas uma expressão de sua fé e compromisso com o bem maior. Assim, mesmo em meio a contextos desafiadores, os cristãos são chamados a viver de

forma ética, promovendo a justiça e testemunhando os valores do Reino de Deus em suas ações e relações com a sociedade.

A COMUNIDADE CRISTÃ COMO ESPAÇO DE SOLIDARIEDADE

A Primeira Epístola de São Pedro apresenta a comunidade cristã como um espaço essencial para a vivência da solidariedade, especialmente em contextos de adversidade e perseguição. Pedro enfatiza que os cristãos, unidos por sua fé em Cristo, devem cultivar o amor mútuo e servir uns aos outros como expressão prática da graça de Deus. Esse tema é central para a formação de uma identidade coletiva que não apenas fortalece os fiéis internamente, mas também projeta ao mundo um testemunho transformador.

A instrução de Pedro é clara: "Cultivai, com todo o ardor, o amor mútuo, porque o amor cobre uma multidão de pecados" (1Pe 4,8). Essa exortação destaca que o amor não é apenas um sentimento, mas uma prática ativa e contínua que reflete a essência do evangelho. O apóstolo utiliza a metáfora do amor que cobre os pecados para ilustrar como a solidariedade entre os cristãos é capaz de superar divisões e fortalecer a comunhão. Essa ideia ressoa com Provérbios 10,12, onde se afirma que "o amor cobre todas as transgressões". Assim, a prática do amor na comunidade não apenas promove a reconciliação, mas também reforça a unidade em tempos de provação.

Outro aspecto fundamental apontado por Pedro é a hospitalidade. Ele encoraja os cristãos a serem "hospitaleiros uns para com os outros, sem murmurar" (1Pe 4,9). A hospitalidade era uma prática crucial nas primeiras comunidades cristãs, especialmente em um contexto onde muitos fiéis viajavam como missionários ou fugiam de perseguições. Receber o outro de forma generosa e sem reclamações era uma maneira de expressar a fé de forma concreta. Essa prática é também destacada em Hebreus 13,2: "Não vos esqueçais da hospitalidade, pois, por ela, alguns, sem o saberem, hospedaram anjos." A hospitalidade, portanto, transcende o ato de acolher; ela é um testemunho do amor cristão em ação.

Pedro também relaciona a solidariedade ao uso dos dons espirituais dentro da comunidade: "Conforme o dom que cada um recebeu, consagrai-vos ao serviço uns dos outros, como bons administradores da multiforme graça de Deus" (1Pe 4,10). Essa

afirmação enfatiza que todos os membros da comunidade têm um papel a desempenhar e que os dons individuais são dados por Deus para o benefício coletivo. A administração responsável desses dons reflete o compromisso cristão com o serviço ao próximo e a edificação mútua. Paulo aborda o mesmo tema em 1 Coríntios 12, destacando que, embora os dons sejam variados, todos trabalham para o bem do corpo de Cristo. Essa visão de interdependência dentro da comunidade cria um ambiente onde cada pessoa é valorizada e contribui para o fortalecimento da unidade.

A solidariedade na comunidade cristã também é um espaço de apoio emocional e espiritual, especialmente em tempos de sofrimento. Pedro reconhece as provações enfrentadas pelos fiéis e os encoraja a perseverarem juntos. Ele afirma que os cristãos devem "alegrar-se na medida em que participam dos sofrimentos de Cristo" (1Pe 4,13), lembrando que essa comunhão no sofrimento não é apenas um fardo, mas uma oportunidade de crescer na fé e glorificar a Deus. Em Gálatas 6,2, Paulo reforça essa ideia ao dizer: "Levai as cargas uns dos outros e, assim, cumprireis a lei de Cristo." Essa solidariedade prática cria uma rede de suporte que ajuda os cristãos a resistirem às adversidades e a renovarem sua esperança.

No contexto das primeiras comunidades cristãs, a prática da solidariedade era também uma forma de contracultura. Enquanto o mundo romano era marcado por hierarquias rígidas e exclusões sociais, os cristãos viviam como uma família espiritual, onde "não há judeu nem grego; escravo nem livre; homem nem mulher, porque todos sois um em Cristo Jesus" (Gl 3,28). A partilha de bens, descrita em Atos 2,44-45, exemplifica essa vivência de solidariedade: "Todos os que criam estavam juntos e tinham tudo em comum; vendiam suas propriedades e bens e os distribuía por todos, conforme a necessidade de cada um." Essa prática, além de atender às necessidades imediatas, era um testemunho poderoso de uma comunidade baseada no amor e na justiça.

No mundo contemporâneo, o chamado à solidariedade na comunidade cristã continua relevante. Em um contexto de crescente individualismo e desigualdade, as igrejas são desafiadas a serem espaços de acolhimento, partilha e cuidado mútuo⁵¹. A hospitalidade,

⁵¹ "A alegria e a esperança, a tristeza e a angústia dos homens de hoje, especialmente dos pobres e de todos os que sofrem, são também alegria e esperança, tristeza e angústia dos

o uso dos dons espirituais e o suporte mútuo permanecem como expressões práticas da fé em Cristo. Além disso, a solidariedade cristã é uma forma de resistir às estruturas de exclusão e opressão, promovendo valores do Reino de Deus, como a igualdade, a compaixão e a justiça.

A comunidade cristã, como descrita por Pedro, é um espaço onde o amor se torna visível, os dons são colocados a serviço do outro e o sofrimento é compartilhado. Essa solidariedade não apenas fortalece os fiéis em sua caminhada espiritual, mas também oferece ao mundo um testemunho vivo do poder transformador do evangelho. Na comunhão cristã, cada membro é um participante ativo da graça de Deus, contribuindo para a construção de uma comunidade que reflete a esperança e a bondade do Reino de Cristo⁵².

RESILIÊNCIA EM MEIO À PERSEGUIÇÃO

São Pedro apresenta em sua Primeira Epístola a resiliência em meio à perseguição como uma das marcas distintivas da vida cristã. Pedro escreve para comunidades que enfrentavam hostilidade social e cultural por causa de sua fé, oferecendo uma visão profundamente teológica e pastoral sobre o sofrimento. Ele não nega a dureza das perseguições, mas exorta os cristãos a vê-las como uma oportunidade de glorificar a Deus, fortalecendo sua fé e testemunho no mundo.

Desde o início da epístola, Pedro reconhece o valor transformador do sofrimento. Ele afirma que, embora os cristãos possam passar por "várias provações" (1Pe 1,6), essas experiências servem para provar a autenticidade da fé, que é "mais preciosa do que o ouro que perece" (1Pe 1,7). Essa perspectiva conecta o sofrimento cristão à purificação espiritual, destacando que ele não é um sinal de abandono divino, mas

discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos." (Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997, n.1).

⁵² O documento: CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *A Vida Fraterna em Comunidade*. «Congregavit nos in unum Christi amor», Ed. Paulinas, São Paulo, 1994. Destaca pontos semelhantes como: Amor visível e fraterno: O amor é o fundamento da vida comunitária, refletindo o amor de Cristo e sendo sinal visível para o mundo. Partilha de dons: Cada membro da comunidade contribui com seus dons para o bem comum, enriquecendo a vida comunitária. Solidariedade no sofrimento: A vida fraterna inclui o apoio mútuo nos momentos de dificuldade, expressando a compaixão e a solidariedade cristã.

um meio de crescimento na graça. A metáfora do ouro refinado pelo fogo ressoa com outros textos bíblicos, como Zacarias 13,9 e Malaquias 3,3, que descrevem o processo de purificação como algo necessário para preparar o povo de Deus para a Sua presença.

Pedro também destaca a natureza bem-aventurada do sofrimento por causa de Cristo: "Se sofreis por causa da justiça, bem-aventurados sois" (1Pe 3,14). Essa afirmação ecoa as palavras de Jesus no Sermão da Montanha, onde Ele declara felizes os perseguidos por causa da justiça (Mt 5,10-12). A bem-aventurança não é encontrada na perseguição em si, mas na oportunidade de identificar-se com Cristo, que também sofreu injustamente. Pedro apresenta Jesus como o modelo supremo de resiliência: "Quando injuriado, não revidava; ao sofrer, não ameaçava, mas punha a sua causa nas mãos daquele que julga com justiça" (1Pe 2,23). Essa descrição de Cristo como sofredor paciente reflete textos proféticos, como Isaías 53,7, onde o Servo Sofredor é retratado como alguém que suporta a opressão com mansidão.

A resiliência, no entanto, não significa resignação passiva. Para Pedro, ela está fundamentada na esperança viva que os cristãos têm em Cristo (1Pe 1,3). Essa esperança é ancorada na ressurreição de Jesus, que garante a herança eterna reservada nos céus (1Pe 1,4). Ao exortar os cristãos a "santificarem a Cristo como Senhor em seus corações" (1Pe 3,15), Pedro os encoraja a enfrentar a perseguição com coragem e determinação, sempre prontos a dar razão da esperança que possuem. Esse chamado à defesa da fé, feito "com mansidão e respeito" (1Pe 3,16), transforma o sofrimento em uma oportunidade missionária, onde o testemunho cristão pode impactar até mesmo os perseguidores.

Pedro também aborda o aspecto comunitário da resiliência. Ele lembra aos cristãos que não estão sozinhos em suas provações: "Sabei que os vossos irmãos espalhados pelo mundo suportam os mesmos sofrimentos" (1Pe 5,9). Essa solidariedade global fortalece os crentes, pois os conecta a uma comunidade maior, unida na fé e no sofrimento. Essa ideia é reforçada em Hebreus 12,1, que apresenta a imagem de uma "nuvem de testemunhas" que inspira os fiéis a perseverarem em sua caminhada.

Além disso, Pedro associa o sofrimento à glória futura: "Alegrai-vos na medida em que participais dos sofrimentos de Cristo, para que também na revelação de sua glória vos alegreis exultando" (1Pe 4,13).

Essa conexão entre sofrimento e glória é uma constante na teologia do Novo Testamento. Paulo, por exemplo, escreve em Romanos 8,17-18 que os que sofrem com Cristo também serão glorificados com Ele, e que "os sofrimentos do tempo presente não se comparam com a glória que há de ser revelada em nós." Essa esperança na recompensa futura oferece força para suportar as provações presentes com fé e perseverança.

No contexto histórico, a resiliência cristã tinha implicações profundas⁵³. As comunidades destinatárias da epístola viviam em uma sociedade onde a lealdade ao imperador e aos deuses romanos era esperada (1Pe 2,14). A recusa dos cristãos em participar de rituais pagãos ou em adorar o imperador os tornava alvos de discriminação, exclusão econômica e até violência física. Apesar disso, Pedro exorta os cristãos a não responderem à perseguição com ódio ou vingança, mas com boas obras que glorifiquem a Deus e causem confusão aos seus acusadores (1Pe 2,12).

Essa ética de resiliência também tem relevância contemporânea. Em um mundo onde os cristãos ainda enfrentam perseguição em muitas regiões, a mensagem de Pedro continua a oferecer esperança e orientação. Ele lembra que o sofrimento por causa de Cristo não é em vão, mas uma oportunidade de testemunhar o evangelho e crescer em fé. Além disso, a exortação de Pedro a confiar "ao fiel Criador as suas almas" (1Pe 4,19) desafia os cristãos de todas as épocas a verem suas provações como parte de um propósito maior.

A resiliência em meio à perseguição, conforme descrita por Pedro, é mais do que uma resistência estoica. Ela é uma expressão viva de confiança em Deus, baseada na certeza da vitória de Cristo sobre o mal e na promessa da glória futura. Essa resiliência não apenas fortalece os cristãos individualmente, mas também edifica a comunidade e testemunha ao mundo o poder transformador da fé. Assim, a mensagem de Pedro permanece um chamado atemporal para que os

⁵³ "A Igreja sempre foi chamada a ser sinal de esperança em meio às adversidades, confiando na força de Deus que envelhece através de suas fraquezas." (Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997, n.4).

"E não somente isso, mas também nos gloriamos nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança; a perseverança, a virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações" (Rm 5,3-5).

cristãos enfrentem suas adversidades com coragem, esperança e um profundo senso de propósito.

A ÉTICA CRISTÃ COMO TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

São Pedro apresenta, a ética cristã como um instrumento poderoso de transformação social, que impacta tanto a vida dos crentes quanto a sociedade ao seu redor. Pedro escreve a comunidades que enfrentavam hostilidade e perseguição, mas que, mesmo sob tais circunstâncias, eram chamadas a viver de forma exemplar, evidenciando os valores do Reino de Deus. A ética cristã, conforme descrita na epístola, vai além de regras morais individuais; ela é uma expressão coletiva da fé, que busca promover justiça, amor e paz no mundo.

Pedro exorta os cristãos a adotarem uma postura de humildade, respeito e serviço. Ele afirma: "Revesti-vos todos de humildade em vossas relações mútuas, porque Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes" (1Pe 5,5). Essa instrução revela um princípio central da ética cristã: a humildade como base para as relações humanas. No mundo romano, marcado por hierarquias rígidas e busca de status, a humildade era vista como uma fraqueza. No entanto, para Pedro, ela é uma virtude essencial que reflete a submissão a Deus e a disposição para servir ao próximo. Jesus exemplifica essa ética em João 13,14-15, quando lava os pés dos discípulos, demonstrando que o verdadeiro poder está no serviço.

A ética proposta por Pedro também enfatiza o autocontrole e a vigilância espiritual: "Sede sóbrios e vigilantes! Eis que o vosso adversário, o diabo, vos rodeia como um leão a rugir, procurando a quem devorar" (1Pe 5,8). A sobriedade não se refere apenas a uma vida livre de excessos, mas a uma postura de discernimento e prontidão. Essa orientação ressoa com Romanos 12,2, onde Paulo exorta os cristãos a não se conformarem com os padrões deste mundo, mas a serem transformados pela renovação da mente. Essa transformação interior se reflete em ações que desafiam as estruturas injustas da sociedade.

Um dos aspectos mais marcantes da ética cristã na epístola é o chamado ao amor mútuo e à solidariedade: "Amái-vos uns aos outros ardorosamente, com um coração puro" (1Pe 1,22). Pedro destaca que o amor não é apenas uma virtude pessoal, mas um princípio que molda

toda a comunidade cristã. Essa prática de amor mútuo é uma forma de superar divisões sociais, econômicas e culturais, criando um ambiente onde todos são valorizados como iguais diante de Deus. Essa visão é corroborada em Gálatas 6,2, onde Paulo afirma: "Levai as cargas uns dos outros e, assim, cumprireis a lei de Cristo."

A ética descrita por Pedro também fala a submissão às autoridades, mas de forma crítica e transformadora. Ele instrui os cristãos a "sujeitar-se a toda instituição humana por causa do Senhor" (1Pe 2,13), mas como observado anteriormente, fica claro que essa submissão não é absoluta. Quando as leis humanas entram em conflito com os mandamentos de Deus, a fidelidade ao evangelho deve prevalecer. Exemplos bíblicos como a resistência das parteiras hebreias às ordens do faraó (Ex 1,15-17) e a recusa de Daniel em se curvar diante de uma estátua (Dn 3,16-18) mostram que a ética cristã inclui a coragem de confrontar sistemas opressores em nome da justiça divina.

Pedro também enfatiza o papel dos cristãos como agentes de transformação social por meio de suas boas obras: "Seja bom o vosso comportamento entre os gentios, para que, mesmo que falem mal de vós como malfeitores, vendo as vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da Visitação" (1Pe 2,12). Essa instrução reflete a visão de Jesus em Mateus 5,16, onde Ele ensina que os cristãos devem ser "luz do mundo" e que suas boas obras devem levar outros a glorificar a Deus. Para Pedro, as boas obras não apenas beneficiam a sociedade, mas também servem como um testemunho poderoso da fé cristã.

Outro aspecto crucial é a valorização da paciência e da resiliência diante das injustiças. Pedro afirma: "É louvável que alguém suporte aflições, sofrendo injustamente por amor de Deus" (1Pe 2,19). Essa paciência, fundamentada na esperança escatológica, não é passiva, mas ativa, mostrando ao mundo um modelo alternativo de lidar com o sofrimento e a injustiça. Paulo reforça essa ideia em Romanos 12,21: "Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem." Essa abordagem de não-violência e amor ao inimigo tem um impacto profundo, desarmando opressores e plantando sementes de transformação.

A ética também é prática e concreta, manifestando-se no uso dos dons espirituais para o benefício da comunidade: "Conforme o dom que cada um recebeu, consagrai-vos ao serviço uns dos outros, como bons administradores da multiforme graça de Deus" (1Pe 4,10). Essa visão de

interdependência destaca que cada membro da comunidade tem um papel a desempenhar na construção de um ambiente de justiça e solidariedade. Esse princípio é paralelo ao ensino de Paulo em 1 Coríntios 12, onde ele descreve a igreja como um corpo, no qual cada parte é essencial para o funcionamento do todo.

No contexto atual de contemporaneidade, a ética descrita por Pedro continua a ser uma fonte de inspiração para a transformação social. Em um mundo marcado por desigualdades, polarizações e injustiças, os princípios de humildade, amor, serviço e paciência oferecem uma alternativa poderosa às dinâmicas de poder e opressão. A prática dessa ética não apenas fortalece a comunidade cristã internamente, mas também influencia a sociedade ao seu redor, promovendo os valores do Reino de Deus.

Assim, a ética apresentada por Pedro é um chamado à ação transformadora. Ao adotar uma postura de amor, serviço e justiça, os cristãos não apenas moldam suas comunidades, mas também contribuem para a construção de um mundo mais justo e compassivo, onde a luz do evangelho brilha em meio às trevas.

CONCLUSÃO

O impacto social da fé na Primeira Epístola de São Pedro é profundamente enraizado na vivência autêntica do Evangelho, que ultrapassa a esfera pessoal e transforma tanto indivíduos quanto comunidades. São Pedro não apresenta a fé cristã como algo meramente interior ou desvinculado da realidade cotidiana; ao contrário, ele a propõe como uma força ativa que molda a maneira como os cristãos se relacionam consigo mesmos, com os outros e com o mundo ao seu redor.

Viver a fé com autenticidade, segundo a epístola, implica em integrar os valores cristãos de forma concreta nas atitudes e escolhas diárias. A vida cristã, quando vivida de modo genuíno, reflete os ensinamentos de Cristo em atos de amor, compaixão e serviço. Essa vivência se manifesta em atitudes como a submissão respeitosa às autoridades, a convivência harmoniosa no ambiente familiar e o respeito mútuo entre os membros da comunidade, como destacado em passagens como: "Portai-vos com bom procedimento entre os gentios, para que, naquilo mesmo em que vos caluniam como

malfeitores, observando as vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da visitação" (1Pd 2,12).

Essa autenticidade não apenas transforma os cristãos internamente, fortalecendo sua fé, mas também irradia uma força renovadora que afeta o ambiente social. Ao praticarem a justiça e a solidariedade, os fiéis tornam-se agentes de reconciliação e mudança nas estruturas sociais, trazendo esperança e renovação mesmo em contextos adversos. A exortação de Pedro para "amar uns aos outros ardentemente, do fundo do coração" (1Pd 1,22) reflete a ideia de que o amor cristão não se restringe a uma experiência pessoal, mas é o alicerce de comunidades que cuidam uns dos outros, resistindo aos desafios e dificuldades juntos.

Além disso, a prática dessa fé autêntica gera um testemunho que transcende a comunidade cristã, influenciando os que estão fora dela. O exemplo de uma vida transformada pela fé pode despertar curiosidade, admiração e até conversões. É um testemunho vivo que contrasta com a cultura da violência, do egoísmo ou da indiferença, tão comum nos tempos de perseguição enfrentados pelos primeiros cristãos. Como diz São Pedro, os cristãos são chamados a serem luz no mundo, vivendo "como estrangeiros e peregrinos" (1Pd 2,11), indicando que sua verdadeira cidadania está no Reino de Deus, mas sua missão é transformar a realidade terrena.

Portanto, o impacto social da fé na Primeira Epístola de São Pedro está intrinsecamente ligado a uma vida cristã vivida com autenticidade, que transforma indivíduos e comunidades, promovendo valores de justiça, solidariedade e esperança em meio a contextos adversos. A fé vivida com autenticidade, como proposta, torna-se uma força de renovação e esperança. Essa vivência não só molda o caráter individual dos cristãos, mas também promove comunidades mais justas e solidárias, capazes de enfrentar contextos adversos com coragem e fé. Ao transformar realidades humanas e sociais, essa fé aponta para um mundo onde os valores do Reino de Deus podem ser experimentados e testemunhados no presente.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CARREZ, Maurice et al. As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas. Tradução de Benôni Lemos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. A Vida Fraterna em Comunidade. «Congregavit nos in unum Christi amon», Ed. Paulinas, São Paulo, 1994

Constituição Pastoral Gaudium et Spes. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

DA VIGILÂNCIA AO ADESTRAMENTO: A ANÁLISE FOUCAULTIANA DO PODER DISCIPLINAR⁵⁴

FROM SURVEILLANCE TO TRAINING: FOUCAULT'S ANALYSIS OF
DISCIPLINARY POWER

Rafael Oliveira Santos⁵⁵

RESUMO: Este artigo analisa o conceito de poder disciplinar desenvolvido por Michel Foucault, destacando seu papel na formação de subjetividades e no controle das práticas cotidianas na modernidade. Focado na docilização dos corpos, o poder disciplinar transforma os indivíduos em sujeitos obedientes e produtivos, regulados por dispositivos que organizam o espaço e estruturam o tempo. Por meio de exemplos como a disciplina militar, fábricas, escolas e hospitais, o texto explora como estratégias como o "quadriculamento" espacial, a vigilância constante e a normatização temporal maximizam a eficiência e a conformidade social. Além disso, discute as implicações dessas práticas para as dinâmicas de controle e resistência, destacando a profundidade com que o poder disciplinar permeia as instituições modernas.

Palavras Chaves: Poder disciplinar. Foucault. Vigilância. Instituições. Controle Social. Panóptico.

ABSTRACT: This article examines Michel Foucault's concept of disciplinary power, highlighting its role in shaping subjectivities and controlling daily practices in modernity. Focused on the docility of bodies, disciplinary power transforms individuals into obedient and productive subjects, regulated by mechanisms that organize space and structure time. Through examples such as military discipline, factories, schools, and hospitals, the text explores how strategies like spatial "gridwork," constant surveillance, and temporal normalization maximize efficiency and social conformity. Additionally, it discusses the implications of these practices

⁵⁴ Recebido em: 05.12.2024. Aprovado em: 15.12.2024.

⁵⁵ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: erafa1997@gmail.com

for dynamics of control and resistance, emphasizing the depth with which disciplinary power permeates modern institutions.

Keywords: Disciplinary Power. Foucault. Surveillance. Institutions. Social Control. Panopticon.

INTRODUÇÃO

O poder disciplinar, conforme descrito por Michel Foucault, constitui uma das mais marcantes transformações nos mecanismos de controle social na modernidade. Distante das formas explícitas de punição e demonstração de autoridade do poder soberano, o poder disciplinar opera de maneira sutil e insidiosa, transformando os indivíduos em sujeitos dóceis e úteis. Essa transição reflete não apenas uma mudança na forma de exercer poder, mas também na maneira como os corpos e as subjetividades são moldados e regulados pelas instituições.

A disciplina militar é um exemplo emblemático dessa transformação. Como Foucault aponta, o soldado moderno não nasce, mas é produzido por meio de rigorosos métodos de adestramento que criam corpos obedientes e prontos para executar ordens sem questionamento. Essa docilização não se limita ao contexto militar, mas se estende a outras esferas da vida social, como o ambiente fabril, onde os trabalhadores são treinados e controlados para maximizar sua produtividade e submissão às normas econômicas. A fábrica, assim como o quartel, torna-se um espaço de controle disciplinar, ilustrando como o poder molda corpos e comportamentos para atender às demandas do capitalismo emergente.

A organização espacial e o controle temporal são dimensões fundamentais do poder disciplinar. Através do "quadriculamento" do espaço, os indivíduos são isolados e organizados em lugares específicos, permitindo uma vigilância constante e uma supervisão eficiente. Inspirados em modelos como os antigos conventos, esses métodos transformam instituições como escolas, fábricas e hospitais em ambientes onde a ordem e a produtividade são maximizadas. Da mesma forma, o controle do tempo — com horários rígidos e rotinas

detalhadas — regula cada aspecto das atividades humanas, integrando-as à lógica disciplinar.

Por meio dessas estratégias, o poder disciplinar ultrapassa as fronteiras físicas das instituições e se insere no cotidiano, moldando subjetividades e normalizando comportamentos. A lógica do panoptismo, exemplificada pelo Panóptico de Jeremy Bentham, demonstra como a vigilância constante, mesmo quando não ostensiva, cria um regime de controle que permeia todos os aspectos da vida social. Esse modelo de poder não apenas regula, mas também produz sujeitos que internalizam as normas, comportando-se conforme as expectativas institucionais.

Com base nessas reflexões, este artigo busca explorar como o poder disciplinar, ao atuar sobre corpos, espaços e tempos, molda profundamente os sujeitos e as estruturas sociais. Ao longo do texto, são analisados as dimensões e os dispositivos do poder disciplinar descritos por Foucault, bem como suas implicações para as práticas cotidianas e para a organização das instituições modernas. Além disso, reflete-se sobre as possibilidades de resistência e transformação frente a essas dinâmicas de controle.

134

OS CORPOS DÓCEIS: FERRAMENTAS DO PODER DISCIPLINAR

O que é um corpo dócil? Na filosofia de Foucault, corpos dóceis são aqueles que podem ser moldados, treinados e controlados por meio de técnicas disciplinares, de forma a torná-los mais úteis e eficientes para cumprir determinadas funções. Como o autor argumenta: “O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e recompõe” (Foucault, 2014, p. 135). Portanto, o corpo dócil não é simplesmente um corpo que aceita tudo sem reclamar, mas um corpo que é transformado e disciplinado para se adequar aos objetivos das instituições sociais, como escolas, fábricas e quartéis.

O conceito de “corpo útil” surge quando essas práticas disciplinares conseguem moldar o corpo de modo a maximizar sua produtividade. Para tornar o corpo útil, ele precisa ser submetido a técnicas de adestramento e controle, que organizam tanto suas capacidades físicas quanto seus comportamentos. Instituições como quartéis, escolas e fábricas são exemplos de lugares onde essas práticas

se manifestam de forma sistemática, moldando os indivíduos para se tornarem instrumentos eficazes dentro de uma lógica produtiva e social.

Foucault usa a figura do soldado como um exemplo de corpo dócil por sua capacidade de obedecer rigorosamente e seguir as ordens de seus superiores, resultado das práticas de disciplina militar. Ele explica que:

O soldado é antes de tudo alguém que se reconhece de longe; que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho: seu corpo é o brasão de sua força e de sua valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos o ofício das armas — essencialmente lutando — as manobras como a marcha, as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica corporal da honra (Foucault, 2014, p. 133).

Neste contexto, a disciplina militar não apenas reforça qualidades inatas como coragem e vigor, mas, sobretudo, cria e impõe essas qualidades através de técnicas de adestramento que tornam o corpo uma ferramenta de guerra funcional e produtiva. O soldado não nasce com essas características; ele as adquire através de um processo de disciplinarização que molda seu corpo e comportamento para responder às demandas do poder disciplinar.

A docilidade do corpo implica em uma capacidade de ser dirigido, treinado e utilizado de forma metódica e eficaz. Portanto, a principal função do soldado vai além de seguir comandos sem questionar; trata-se de uma conformidade total a um sistema disciplinar que visa maximizar a utilidade do corpo. A ideia de que "foi expulso o camponês e lhe foi dada a fisionomia de soldado" (Foucault, 2014, p. 133), ilustra como a disciplina militar transforma e aperfeiçoa o corpo, tornando-o apto para servir aos interesses das instituições de poder. Este conceito é central para compreender como instituições disciplinares, como o exército, operam para criar e manter corpos que são não apenas obedientes, mas também altamente eficientes e controlados.

Para uma melhor compreensão, recorreremos ao que Roberto Machado diz em sua obra "Foucault, a ciência e o saber". Sobre a disciplina e os corpos dóceis, Machado afirma:

Foi esse tipo específico de poder que Foucault chamou de "disciplina" ou "poder disciplinar". É importante notar que a disciplina nem é um aparelho de Estado, nem uma instituição: ela funciona como uma rede que os atravessa sem se limitar a suas fronteiras; é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder; são "métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade (Machado, 2006 p. 124).

A disciplina sujeita os indivíduos ao controle contínuo, transformando-os em corpos "dóceis", ou seja, corpos que podem ser facilmente dirigidos, treinados e utilizados para fins produtivos e econômicos. A relação de "docilidade-utilidade" implica que, ao tornar os indivíduos mais dóceis, a disciplina também os torna mais úteis para a sociedade em termos de produtividade.

Ao aprofundar na obra de Foucault, encontramos uma definição clara sobre a noção de "corpos dóceis" e a ideia de "docilidade", que diz respeito a corpos constantemente sujeitos a técnicas de manipulação, transformação e aperfeiçoamento. Foucault define os corpos dóceis como:

É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. [...] Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo? Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações" (Foucault, 2014, p. 134).

A "novidade" que Foucault aponta sobre os "esquemas de docilidade" do século XVIII reside no modo específico como o poder disciplinar é exercido sobre os corpos. Embora o corpo humano sempre tenha sido objeto de controle e restrições, a inovação no século XVIII está na sistematização e na aplicação meticulosa das técnicas disciplinares que moldam os corpos para torná-los mais úteis e eficientes. Portanto, a novidade está no surgimento de um conjunto de técnicas disciplinares que transformam o corpo em um 'corpo dócil', capaz de ser submetido, transformado e aperfeiçoado de acordo com os

interesses e as necessidades da sociedade industrial e capitalista emergente. Essa forma de poder se caracteriza pela racionalização do controle corporal e pela eficiência no uso dos corpos como força de trabalho e objeto de conhecimento.

Nessa perspectiva, a docilidade não se refere apenas à submissão passiva, mas à capacidade do poder disciplinar de transformar o corpo em um recurso funcional e produtivo. Roberto Machado comenta essa análise ao explicar como, no contexto do capitalismo industrial, a disciplina corporal se torna uma ferramenta crucial:

Enfim, fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e manutenção da sociedade industrial, capitalista. Ligada à explosão demográfica do século XVIII e ao crescimento do aparelho de produção, a dominação política do corpo que ela realiza responde à necessidade de sua utilização racional, intensa, máxima, em termos econômicos. Mas, por outro lado — e isso é um aspecto bastante importante da análise —, o corpo só se torna força de trabalho quando trabalhado pelo sistema político de dominação característico do poder disciplinar (Machado, 2006, p. 124).

137

As duas citações se complementam, fornecendo uma compreensão abrangente da transformação dos corpos em "corpos dóceis". Enquanto Foucault estabelece uma base teórica ampla, mostrando como a docilidade surge de práticas disciplinares que transcendem os contextos econômicos, Machado aplica essa teoria ao desenvolvimento histórico e econômico do capitalismo, ilustrando como a disciplina foi essencial para transformar corpos em recursos produtivos e adaptáveis às necessidades do sistema industrial. Dessa forma, a moldagem dos corpos não apenas responde a demandas econômicas, mas também se insere em um sistema de controle social que permeia diferentes esferas da vida cotidiana.

Foucault, ao tratar dos 'corpos dóceis' em "Vigiar e Punir", faz referência à obra "O Homem-máquina" de La Mettrie. Para enriquecer o presente trabalho, é útil destacar a obra de La Mettrie e compará-la com a de Foucault. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) foi um filósofo e médico francês conhecido por suas ideias materialistas e ateístas, que desafiavam as concepções religiosas e filosóficas predominantes de sua época. Em sua obra principal, "*L'Homme Machine*" (1747), La Mettrie

argumenta que o corpo humano funciona como uma máquina, sem necessidade de uma alma ou elementos metafísicos:

[...] homem máquina de La Mettrie, pode-se concluir que em contraposição a *res cogitans* de Descartes e todos que tinham a alma como princípio de pensamento e de movimento, percebe-se que para o médico Francês todo o pensamento, sentimento e todo o movimento que o homem produz, todas estas atividades são frutos do seu próprio corpo (Fernandes, 2014, p 85).

As obras 'Vigiar e Punir' de Foucault e 'O Homem-máquina' de La Mettrie compartilham um interesse comum no corpo humano, mas abordam-no de maneiras diferentes. La Mettrie adota uma perspectiva materialista tradicional, propondo que o corpo humano funciona como uma máquina. Foucault, por outro lado, analisa como as instituições disciplinam e controlam o corpo para servir aos interesses do poder, oferecendo uma visão sociopolítica da docilidade corporal. Ambas descrevem como o corpo pode ser manipulado e controlado por meio de técnicas e disciplinas. Foucault explora como as instituições sociais moldam os 'corpos dóceis' para manter a ordem e o controle social, enquanto La Mettrie argumenta que o corpo humano opera de maneira mecânica, sem a necessidade de uma alma ou de intervenções divinas. Essa comparação ilustra a continuidade do pensamento materialista desde o século XVIII até o século XX. Enquanto La Mettrie aborda o corpo de uma perspectiva biológica e mecanicista, Foucault se concentra nas implicações sociais e institucionais do controle sobre o corpo.

Contudo, a ideia dos 'corpos dóceis' está fundamentada na interseção de vários conceitos, incluindo docilidade, utilidade, disciplina, vigilância e a economia das forças corporais. Foucault mostra como técnicas disciplinares tornam os corpos dóceis, o que os faz mais úteis e produtivos dentro das estruturas de poder e economia. A utilidade refere-se ao valor econômico do corpo, ou seja, à capacidade do corpo humano de ser produtivo e eficiente economicamente, enquanto a docilidade se relaciona à obediência e conformidade política. Segundo Foucault, um corpo dócil é aquele que pode ser facilmente submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado para servir aos interesses do poder. Diz Foucault: "A disciplina fabrica

assim corpos submissos e exercitados, corpos 'dóceis'. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: dissocia o poder do corpo" (Foucault, 2002, p.119).

A DIMENSÃO ESPACIAL DO PODER DISCIPLINAR

O espaço físico é um elemento crucial para o exercício do poder disciplinar. Foucault argumenta que a disciplina organiza os corpos em espaços cuidadosamente estruturados para maximizar a vigilância e o controle. Ele utiliza o conceito de "quadriculamento" para descrever como os indivíduos são separados e distribuídos em espaços específicos, permitindo uma supervisão individualizada e eficaz.

Esse controle espacial é evidente em instituições como escolas, onde salas de aula são organizadas para facilitar a supervisão do professor, e em fábricas, onde os trabalhadores são dispostos de maneira a otimizar a produtividade. A arquitetura dessas instituições reflete uma lógica disciplinar que busca transformar o espaço em uma ferramenta de controle.

Foucault também destaca a importância da arquitetura no poder disciplinar. Hospitais, por exemplo, são projetados para permitir a observação contínua dos pacientes, enquanto escolas são organizadas para evitar interações indesejadas entre os alunos. A arquitetura não é apenas funcional, mas também simbólica, refletindo e reforçando as normas sociais e os valores institucionais.

A DIMENSÃO TEMPORAL DO PODER DISCIPLINAR

Além do espaço, o poder disciplinar controla o tempo. Foucault observa que a regulação do tempo é uma prática essencial para disciplinar os corpos e maximizar sua produtividade. Horários rígidos, rotinas repetitivas e ciclos de trabalho são utilizados para estruturar o tempo de maneira a evitar desperdícios e aumentar a eficiência.

Essa regulação temporal tem suas raízes em práticas monásticas, mas foi amplamente adotada em instituições seculares, como escolas e fábricas. A introdução de horários rigorosos e a organização do tempo em atividades sequenciais refletem uma preocupação em otimizar a produtividade e reforçar a disciplina.

Foucault destaca a ideia de "tempo útil" como um conceito central na lógica disciplinar. Cada momento do dia é cronometrado e utilizado para alcançar objetivos específicos, desde o aprendizado nas escolas até a produção nas fábricas. Essa organização temporal não apenas regula o comportamento dos indivíduos, mas também molda suas subjetividades, promovendo valores como a pontualidade e a regularidade.

VIGILÂNCIA E O PANÓPTICO: O OLHAR QUE CONTROLA

A vigilância hierárquica desempenha um papel fundamental na estrutura do poder disciplinar, funcionando como um olhar constante em escolas, hospitais e prisões. Esse olhar é discreto e ininterrupto, operando como uma verdadeira 'máquina de vigilância'. Foucault destaca que "o poder na vigilância hierarquizada das disciplinas não se detém como uma coisa, não se transfere como uma propriedade; funciona como uma máquina" (Foucault, 2014, p. 174). Esse poder não é algo que se possui ou transfere, mas um mecanismo que funciona continuamente, tal como uma máquina, visando maximizar a eficiência e o controle sobre os corpos e comportamentos dos indivíduos. Foucault usa de símbolo a palavra 'máquina' para exemplificar o poder disciplinar, isso é muito interessante porque as máquinas operam de maneira regular e previsível, o que é um objetivo do poder disciplinar. Cada indivíduo do sistema disciplinar tem uma função específica, trabalhando em conjunto para garantir a ordem e a produtividade. Assim, a vigilância hierárquica atua como um olhar central que se multiplica em vários olhares, utilizando o próprio indivíduo como ferramenta, assegurando uma vigilância eficaz, desempenhando um papel central na estrutura do poder disciplinar funcionando como um olhar contínuo que se espalha por escolas, hospitais e prisões.

O termo Panóptico palavra deriva do grego *pan-* (todo) e *optikon* (relativo à visão), significando "ver tudo" foi introduzido por Bentham no século XVIII, em sua obra "*Panopticon; or, The Inspection-House*" (1791). Ele projetou o Panóptico como um modelo arquitetônico ideal para prisões, mas que poderia ser aplicado em outras instituições, como escolas, fábricas e hospitais. A estrutura consiste em uma torre central de vigilância cercada por celas dispostas em círculo, de modo que todos os prisioneiros podem ser observados por um único vigia, sem que

saibam se estão sendo monitorados. Esse design, segundo Bentham, permitiria um controle eficiente com o mínimo de recursos humanos, criando um estado de autoconsciência nos vigiados e promovendo a obediência constante.

Bentham descreveu o Panóptico como "um novo modo de garantir o poder da mente sobre a mente, em um grau nunca antes demonstrado; e em um grau igualmente incomparável, para quem assim o desejar, de garantia contra o exagero" (Bentham, 2008, p. 17) enfatizando que sua eficácia não residia apenas na vigilância direta, mas no efeito psicológico que ela produz. O Panóptico é, assim, mais do que uma estrutura física; é uma ferramenta de controle que incentiva a conformidade e a disciplina por meio da percepção de uma vigilância contínua. A proposta de Bentham reflete sua visão utilitarista de maximizar a ordem social e a eficiência institucional, enquanto minimiza custos e esforços.

Michel Foucault utiliza o conceito de Panóptico, originalmente desenvolvido por Jeremy Bentham, como uma metáfora central para entender como as sociedades modernas exercem poder. O Panóptico, que Bentham idealizou como uma estrutura arquitetônica para prisões, é um edifício que permite a vigilância contínua dos prisioneiros a partir de uma torre central. Foucault, no entanto, amplia essa noção para além da arquitetura física, transformando-a em um princípio de organização social e controle que ele chama de panoptismo. Nesse contexto, o panoptismo é um mecanismo de poder que se baseia na visibilidade e na vigilância, permitindo controlar os comportamentos sem que haja um vigilante constantemente presente. Esse dispositivo se manifesta em diferentes instituições, como escolas, hospitais, fábricas e até mesmo no próprio Estado. Foucault utiliza o Panóptico como um símbolo de um poder que vai além da observação direta: é um poder que molda os indivíduos por meio de uma vigilância contínua e sutil, infiltrando-se na mente e no comportamento das pessoas e criando uma forma de controle que permeia toda a sociedade.

O ponto crucial do Panóptico foucaultiano é que ele cria um ambiente em que os indivíduos se sentem constantemente observados, mesmo quando não há alguém efetivamente vigiando. Esse sentimento de vigilância permanente, ou "autovigilância", é a chave para o sucesso do controle disciplinar. Diferentemente da vigilância ostensiva, como nas punições públicas, o Panóptico opera no plano psicológico,

fazendo com que o controle social seja internalizado. Os indivíduos ajustam seu comportamento, não porque estão sendo forçados, mas porque acreditam que podem ser observados a qualquer momento.

Foucault estende esse símbolo para diversas esferas da sociedade, argumentando que a mesma lógica panóptica está presente em lugares como escolas e fábricas, onde a ordem e o controle são mantidos por meio da vigilância sutil, mas constante. O objetivo do Panóptico é garantir que os indivíduos se comportem de maneira apropriada, não apenas em resposta a sanções externas, mas porque passaram a internalizar essas normas.

Ao explicar a extensão dessa vigilância, Foucault destaca como o Panóptico cria um efeito de controle sobre as massas ao fragmentar os indivíduos e evitar que eles formem coletividades perigosas para a manutenção da ordem. Ele afirma:

[...] é a garantia da ordem. Se os detentos são condenados não há perigo de complô, de tentativa de evasão coletiva, projeto de novos crimes para o futuro, más influências recíprocas; se são doentes, não há perigo de contágio; loucos, não há risco de violências recíprocas; crianças, não há 'cola', nem barulho, nem conversa, nem dissipação. Se são operários, não há roubos, nem conluios, nada dessas distrações que atrasam o trabalho, tornam-no menos perfeito ou provocam acidentes. A multidão, massa compacta, local de múltiplas trocas, individualidades que se fundem, efeito coletivo, é abolida em proveito de uma coleção de individualidades separadas" (Foucault, 2014, p. 194, 195).

Aqui, Foucault exemplifica como o Panóptico desmantela o potencial de subversão que reside na coletividade. A "massa compacta", como Foucault descreve, é uma ameaça porque pode gerar resistência coletiva. Quando os indivíduos se unem, há uma troca de influências e ideias que podem desafiar o status quo, seja em um contexto prisional, hospitalar ou escolar. O Panóptico, ao desmantelar os indivíduos e mantê-los isolados uns dos outros, impede a formação dessas alianças subversivas. Assim, o controle se torna muito mais eficaz, uma vez que os indivíduos, separados, são mais fáceis de serem controlados e disciplinados.

A ideia central aqui é que o poder, para ser eficaz, não precisa se manifestar de forma violenta ou coercitiva. Pelo contrário, é justamente a suavidade e a invisibilidade do poder panóptico que o torna tão eficiente. A vigilância se dá de maneira quase imperceptível, e o controle psicológico é tão poderoso quanto a vigilância física direta. Portanto, a sociedade panóptica descrita por Foucault é uma sociedade onde todos os indivíduos são, em maior ou menor grau, vigiados, e essa vigilância, embora invisível, é internalizada. Essa fragmentação das individualidades permite que as instituições exerçam controle sobre as pessoas sem a necessidade de intervenções ostensivas ou constantes. A ordem é mantida, e os comportamentos desviantes são minimizados, pois os indivíduos, sob a constante possibilidade de serem observados, ajustam seus comportamentos para se adequar às normas sociais estabelecidas. Essa dinâmica de poder, em última análise, não se limita ao ambiente prisional. O Panóptico de Foucault é uma metáfora poderosa para entender o funcionamento da sociedade moderna, onde o poder é exercido de forma difusa e constante, moldando comportamentos através de um sistema de vigilância disseminado e autoimposto.

O Panóptico além de ser uma ação direta ao corpo do indivíduo, a ação panóptica age também no psicológico, porque, “o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder” (Foucault, 2014, p. 195). O detento, o paciente, o estudante e o funcionário, não vê quem o vigia, mas sabe que está sendo vigiada sabe que ação fora da conduta, fora da norma, será punido então no Panóptico a consciência é a primeira a vigiar. Então essa ação no consciente do indivíduo, essa ação do ‘eu te vejo, mas você não me vê’ entra em dois aspectos apresentados por Foucault, o visível e inverificável, diz o autor:

Por isso Bentham colocou o princípio de que o poder devia ser visível e inverificável. Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo (Foucault, 2014, p. 195).

Foucault explora como a visibilidade atua como um mecanismo de controle social, onde a presença potencial do vigilante é mais eficaz do que a supervisão constante. No contexto do Panóptico, o detento está sempre ciente da torre central que simboliza a vigilância. Essa arquitetura foi projetada para induzir a sensação de estar sendo observado, mesmo quando não há ninguém fisicamente presente. Segundo Foucault, a plena visibilidade substitui as antigas masmorras escuras, criando uma forma de controle: “[...] o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções, trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha” (Foucault, 2014, p. 194). Aqui, a luz e a exposição constante do detento criam um ambiente onde a vigilância é internalizada, levando o indivíduo a agir de forma disciplinada sem precisar de um vigilante direto. Para Foucault, o aspecto mais intrigante é o caráter inverificável dessa vigilância: o detento não sabe se está sendo observado, mas a possibilidade de que possa ser observado a qualquer momento é o suficiente para gerar um estado de autocontrole. Assim, o poder disciplinar se manifesta não apenas na presença física da vigilância, mas na incerteza e na internalização dessa possibilidade, o que leva os indivíduos a regularem seu próprio comportamento.

Por fim, o Panóptico funciona como a ferramenta máxima do poder disciplinar, centralizando o poder em uma única estrutura de vigilância. A torre central permite que um único observador monitore todos os prisioneiros, simbolizando a capacidade do poder de exercer controle absoluto sobre os indivíduos. Esse modelo reflete como o poder disciplinar se organiza: ao criar um sistema em que a supervisão é constante e abrangente, os indivíduos passam a se comportar de acordo com as expectativas sociais, mesmo na ausência de uma vigilância direta. O Panóptico, nesse sentido, atua como uma forma de controle psicológico, na qual a internalização da vigilância leva os indivíduos a monitorarem a si mesmos, ajustando suas ações conforme as normas estabelecidas.

Além disso, o poder do Panóptico não reside apenas na observação direta, mas na percepção de que se pode ser observado a qualquer momento. Este “poder invisível”, como Foucault destaca, se torna ainda mais eficaz na medida em que os indivíduos não sabem se

estão sendo vigiados, mas agem como se estivessem. Assim, o Panóptico une as diversas práticas disciplinares sob uma filosofia de controle que não precisa de força física para ser exercida, bastando a ameaça constante e invisível da vigilância. Esse mecanismo de controle psicológico se estende para além das prisões, perpassando a vida cotidiana nas instituições contemporâneas, onde a vigilância e o controle social são internalizados de forma quase automática.

Portanto, o Panóptico representa uma síntese poderosa das práticas disciplinares que permeiam nossas vidas cotidianas, ao ilustrar como o poder pode ser exercido através da vigilância e do controle sutil sobre os indivíduos. Ele revela como a vigilância se entrelaça com outros mecanismos de controle social, como a normatização e a hierarquização, criando uma rede complexa que não apenas molda comportamentos, mas também condiciona a forma como os indivíduos percebem a si mesmos e aos outros. Foucault nos convida a refletir sobre as implicações desse modelo panóptico em nossas vidas contemporâneas, especialmente em um mundo onde as tecnologias modernas, como câmeras de segurança, redes sociais, algoritmos de rastreamento e monitoramento digital, ampliam ainda mais as possibilidades de vigilância e controle, tornando o poder disciplinar mais invisível e penetrante.

Nesse contexto, a vigilância constante já não depende apenas de uma torre centralizada como no Panóptico original, mas se difunde por meio de plataformas digitais e instituições cotidianas, fazendo com que os próprios indivíduos se tornem, em certa medida, cúmplices de sua própria vigilância. Assim, o Panóptico de Foucault, embora originado em uma arquitetura física de controle, nos convida a refletir sobre o quanto as dinâmicas de poder e vigilância se enraizaram profundamente em nossas sociedades contemporâneas, impactando nossa autonomia, liberdade e subjetividade de maneiras cada vez mais sutis e complexas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutimos como o poder disciplinar, descrito por Foucault, conseguiu docilizar os corpos na sociedade moderna. Usamos como exemplo inicial a disciplina militar, cujos métodos rigorosos de controle moldaram o soldado como o protótipo do 'corpo dócil'. 'O soldado é

antes de tudo alguém que se reconhece de longe' (Foucault, 2014, p. 131). A figura do soldado ilustra como o poder disciplinar atua de forma eficiente, ao criar sujeitos obedientes e prontos para cumprir ordens sem questionar. A disciplina militar, portanto, foi uma das primeiras formas de organização social a aplicar, de maneira sistemática, os métodos de docilização dos corpos.

Ainda no conceito de 'corpos dóceis', analisamos como esses mesmos métodos foram adaptados e aplicados em esferas econômicas. No contexto da fábrica e do trabalho, os corpos dos trabalhadores foram disciplinados para maximizar a produção, tornando-os peças essenciais em um sistema econômico que exigia eficiência e controle. Assim como no ambiente militar, o objetivo era transformar o corpo em uma ferramenta útil, capaz de realizar tarefas de forma automática e previsível, sem resistência. Foucault argumenta que essa disciplina econômica dos corpos foi fundamental para o avanço do capitalismo, pois criou uma força de trabalho moldada pela submissão às regras e pela obediência à hierarquia. A fábrica, assim como o quartel, torna-se um espaço de controle disciplinar, onde a vigilância constante e a repetição de tarefas levam à docilização completa dos trabalhadores.

No presente trabalho, discutimos também as dimensões espacial e temporal do poder disciplinar. A dimensão espacial, que organiza o espaço dos indivíduos, e a temporal, que regula o tempo, são fundamentais para a eficácia do poder disciplinar. A dimensão espacial está ligada à capacidade do poder de disciplinar tanto corpos individuais quanto coletivos, transformando-os em 'quadros vivos' que, ao serem controlados e organizados, servem aos interesses de instituições como escolas e fábricas. Esse controle, inspirado nos modelos dos antigos conventos — onde 'os modelos do convento se impõem pouco a pouco' (Foucault, 2014, p. 139) —, visa maximizar a ordem e a produtividade. A técnica do quadriculamento, discutida em nosso trabalho, é essencial para entender como o poder disciplinar fragmenta e organiza o espaço de forma a isolar e controlar os indivíduos. Por fim, o propósito dessa organização espacial é criar um ambiente útil, sem dispersões ou desvios, onde os indivíduos são constantemente orientados a cumprir suas funções de maneira eficiente.

Agora, a dimensão temporal do poder disciplinar revela-se igualmente essencial na análise de Foucault. Assim como o controle espacial organiza e classifica os indivíduos em lugares específicos, o controle do tempo envolve a segmentação das atividades e o estabelecimento de rotinas detalhadas que visam maximizar a eficiência e o rendimento. Esse controle temporal se manifesta na imposição de horários rigorosos, na organização meticulosa das tarefas e na repetição de exercícios que transformam o tempo em um recurso controlável. Essa regulação visa não apenas organizar, mas também padronizar comportamentos, instaurando uma ordem temporal que se integra ao funcionamento das instituições.

A disciplina do tempo permite uma gestão minuciosa dos corpos e de suas ações, assegurando que cada movimento, cada pausa, cada tarefa seja planejada e calculada. Foucault aponta que o poder disciplinar, ao controlar o tempo com exatidão, evita distrações, atrasos e dispersões, transformando-o em um fator de utilidade máxima. Em instituições como escolas, fábricas e prisões, a dimensão temporal é um instrumento de controle que complementa a dimensão espacial, produzindo corpos "dóceis" e treinados para obedecer a um ritmo imposto.

O Panóptico e o panoptismo, Foucault usa o modelo arquitetônico de Bentham para ilustrar um princípio mais abrangente de controle social. Enquanto o Panóptico é uma estrutura física de vigilância, o panoptismo representa uma lógica de poder que ultrapassa a arquitetura, manifestando-se em diversas instituições e permeando toda a sociedade. Essa lógica estabelece um regime de visibilidade constante que instaura um controle aparentemente invisível, mas sempre latente, moldando comportamentos e promovendo a conformidade dentro das instituições

Foucault caracteriza o poder disciplinar portanto como uma força que molda profundamente os sujeitos, direcionando suas ações, pensamentos e até desejos. Nesse sentido, o corpo, embora se apresente como um 'fato bruto', não representa necessariamente uma resistência ao poder, mas uma forma de controle, sendo moldado e adestrado para a docilidade. A resistência a essa forma de poder é desafiadora, pois o disciplinamento se enraíza nas práticas cotidianas e nas instituições, tornando ilusória a ideia de fuga total. No entanto, a conscientização e a crítica constante sobre essas estruturas possibilitam

espaços de liberdade e agência. Assim, este trabalho buscou não apenas investigar o funcionamento do poder disciplinar, mas também provocar reflexões e debates sobre suas implicações nas experiências individuais e sociais.

REFERÊNCIAS

- BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico ou Casa de Inspeção**; organização de Tomaz Tadeu; traduções de Guacira Lopes Louro, M. D. Magno, Tomaz Tadeu. -- 2. ed. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- FOUCAULT, M. Vigiar e punir: **o nascimento da prisão**. 42ed. Petrópolis/RJ: Vozes. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis/, RJ: Editora Vozes, 2014.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS



PITSARÍA UM-WEG

Luciano Gonçalves Dias⁵⁶

Nas férias de verão do ano de 2020 os amigos Lélío, Lívia, Lucílio e Lavínia se reuniram na Pitsaríá Um-weg para o tradicional colloquium amicorum.

– O quarteto está de volta! – disse Lélío.

– E você continua engraçadinho. – respondeu Lívia em tom sarcástico.

– Essa noite – afirmou Lúcilio em tom de brincadeira – venceremos o monstro que habita nosso estômago.

– Como nos velhos tempos – exclamou Lavínia.

A arquitetura da pizzaria era uma mescla de duas épocas, sendo a sua parte interior repleta de pinturas renascentistas e na parte exterior em estilo futurístico.

– Amigos – disse Lélío – novamente envoltos da mesa para prosear e comer pizza.

– Lé – exortou Lívia - não venha com tagarelice, pois eu quero é comer... Tem frango a passarinho?

– O tempo passa e continuamos do mesmo jeito - disse Lúcilio. – Garçom! Dê-me um pedaço dessa de quatro queijos.

– Eu quero de calabresa! – respondeu Lavínia.

– Quero batata com cheddar e molho barbecue! – disse Lélío.

– Garçom, traga uma coca de 1litro! – replicou Lívia.

O colóquio era a oportunidade ímpar dos veteranos do ensino médio em recordar os bons tempos e de também o debruçar-se nos temas da atualidade.

– Gente – propôs Lélío – qual opinião de vocês a respeito da redução da maioria penal?

– Tema interessante – concordou Lavínia – penso que podemos debater já que temos a noite toda.

– Sei não, a comida vai esfriar – contestou Lívia.

⁵⁶ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: lucianogoncalvesdias@gmail.com

O valor do rodízio era salgado e por isso, se quisessem se alimentar bem era necessário estarem atentos quando o garçom passasse.

– Lí, eu sei que você está um pouco cansada, mas vale a pena escutar o Lélío. – afirmou Lúcilio.

– Hum! Está bem. – concordou ela.

– Então vamos lá – disse Lélío – Em um documentário que assisti dizia que caso a maioria penal seja reduzida automaticamente os crimes diminuirão.

– Só por curiosidade, – disse Lívia – você assistiu isso no History Channel?

– Se não estou enganado esse canal é o que divulga os Et, né? – Perguntou Lavínia.

– Esse mesmo! – afirmou Lucílio.

– Aí não gente, – disse Lélío indignado – até parece que não me conhecem. Assisti na CNN.

– Conhecemos e bem. Mas tá bom. – Falou Lívia

– Olha, – acrescentou ele – quem apresentou o documentário foi um jornalista da linha lombrosiana.

– E o que mais? – Perguntou Lucílio.

– Ele disse com base na própria experiência. – Respondeu Lélío.

– Com certeza foi no History. – Disse Lívia entre risadas.

– Lí, – exclamou Lélío – se não for para ajudar, fica aí comendo!

– É o que estou fazendo. – Respondeu ela em tom irônico.

– Amigos, – pediu Lucílio. – Tenham calma. Além disso, não tenham pressa em discutir o assunto, como a Lavínia disse, temos a noite toda.

O tema apresentado por Lélío não foi por acaso, na verdade é resquício de discussões travadas nas casas legislativas e na imprensa brasileira, principalmente após um fato assustador ocorrido no interior do Rio de Janeiro.

– Olha, – ponderou Lavínia – uma das coisas que percebi em sala de aula é a pressa que se tem em cumprir o plano de ensino e o primordial acaba sendo deixado de lado, que é o verdadeiro entendimento sobre o assunto.

– E? – perguntou Lélío.

– Temos que traçar um caminho lógico em busca da resposta. – afirmou Lavínia.

– O nosso ponto de partida é o documentário, correto? – perguntou Lélío.

– Lé, você é um homem virtuoso? – Indagou Lívia.

– Mas que pergunta é essa? – retrucou ele – Claro que sou!

– Lé, – disse Lucílio – duas virtudes para quem deseja chegar ao conhecimento: a lentidão e a paciência.

Neste instante Lucílio apontou para uma pintura que estava acima deles. Era uma réplica da pintura da Escola de Atenas de Rafael Sanzio.

– Essa pintura é belíssima – Exclamou Lívia.

– Lé, o ponto de partida é perceber os pormenores, o que está nas entrelinhas e assim percorrer o caminho do conhecimento. – Disse Lavínia.

– Dificilmente alcançarei essas virtudes. – Respondeu Lélio.

Gente – exclamou Lívia – chega de rodeios e respondem logo o Lé. Olhem para os pratos de vocês nem sujos estão. O tempo voa e daqui a pouco a pizzeria fechará.

Em certo aspecto Lívia estava certa, os amigos se entretiveram na conversa e esqueceram de comer.

– Garçom, – pediu Lavínia – traga para mim e para essa moça uma bandeja com frango a passarinho, batata frita, pizza de calabresa e um creme de morango.

– Já que é assim, – disse Lélio – quero o mesmo, mas em vez de morango quero de maracujá.

– Realmente a fome nos tira a paciência, por isso, garçom, peço o mesmo que ele. – Disse Lucílio.

O arquiteto se preocupou com a acústica do espaço, por isso era possível escutar com clareza e suavidade o pianista que tocava sem a ajuda de meios eletrônicos.

– Eu adoro essa música – disse Lívia comentando a sinfonia de Mozart que era apresentada – é como se ela conectasse em minha alma e comandasse as batidas de meu coração.

– Terra chamando Lívia, você está aí? – Disse Lélio a risadas.

– Lé, – exclamou Lavínia – preste atenção.

– Eu não podia perder essa oportunidade – Respondeu ele.

– Aham! Exclamou Lívia.

– Lélio, argumentou Lavínia – acontece que temos uma mania de querer abraçar opiniões ou ideais sem antes refletir, parecemos um aspirador de pó.

– Provavelmente, Lé, o documentário é apenas uma opinião que busca satisfazer o ego dos telespectadores ou ir ao encontro de suas expectativas – Disse Lucílio.

– Isso mesmo, Lu, e corremos o grande perigo de andar de mãos dadas com a moda, com o modo de pensar não pensado. – Complementou Lavínia.

– E como sei dessas coisas? Como saber que vocês estão certos? – Interrogou Lélio.

– A comida chegou!!! – gritou Lívia – Isso que é vida!

– Lélio, quando a Lavínia disse sobre traçar um caminho lógico, ela quis dizer que não podemos pensar dentro da caixa. Temos que procurar um caminho por meio da indagação e pode acontecer de não chegarmos a uma resposta. – ponderou Lucílio.

– O que? – disse Lívia indignada. – Toda essa conversa para vocês dizerem que não tem respostas?

– Tenho que concordar com a Lí. – respondeu Lélio.

– Lé, – disse Lavínia – a pior prisão imposta ao homem é a mediocridade, é estar preso nas próprias opiniões, uma observação rasteira do mundo.

– E as ideias trazidas pela revolução francesa? – perguntou ele – Não devo pensar por conta própria?

– Essas ideias – Respondeu Lucílio – nos impedem de contemplar o conhecimento que transcende as instituições, que transcende o indivíduo, por isso é necessário deixar as próprias opiniões e ir além.

– Por que eu devo pensar com a cabeça dos outros? Se tudo que pensamos é individual, acreditar no pensamento do outro é pior ainda! – Afirmou Lélio.

– Ô homem lento. – disse Lívia – Você quer que desenhem a explicação?

– Você que não entendeu nada, Lí! – respondeu ele.

– Aham! – Exclamou Lívia – Vou resumir o que disseram: Para se chegar ao conhecimento não se deve ter pressa em examinar as questões e com ajuda dos doutos, ou daqueles que entendem do assunto, buscar-se-á encontrar o conhecimento.

– Você escutou o que dissemos? – perguntou Lucílio.

– De camarote! – respondeu Lívia.

– Lé, – disse Lavínia – tente acompanhar a linha de raciocínio.

– Combinado – respondeu ele.

– Em meados do século XIV, na Itália, surgiu uma corrente de pensamento chamada Renascimento, que influenciou a cultura, política, religião, arte e a forma de enxergar o mundo e principalmente o homem. – expôs Lavínia.

– E o que tem haver com o assunto? – perguntou ele.

– Lé, disse ela – provavelmente a gênese do movimento Renascentista foi desenvolvida a partir de uma ideia que foi sendo gestada pelas pessoas a partir da reflexão. Traduzindo em outras palavras, a reflexão compartilhada supera a mera reflexão pessoal.

– Agora as coisas começam a fazer sentido – respondeu ele – Quer dizer que o pensamento compartilhado tem mais efeito porque foi raciocinado por meio de outras perspectivas individuais.

– Exatamente, Lé, – disse Lucílio – aproveito e volto a pergunta que você fez para nós!

– Confesso – respondeu Lélio – que é fruto de uma reflexão e não mera opinião individual.

– E o que tem a dizer agora sobre a redução da maioria penal? – perguntou Lavínia.

– Depois dessa aula vou ter estudar o assunto a fundo para melhor me posicionar. – disse ele.

– Amigos, problema resolvido, graças a nossa paciência em discutir o tema. – falou Lucílio.

– Excelente! – afirmou Lívia em tom sorridente – Terminamos com tempo de sobra para pedir mais uma rodada, pois eu comi quase tudo que pediram.

– O único problema que não fora resolvido é a fome da Lívia – Disse Lélio entre risadas.

– E você continua engraçadinho... – disse Lívia

– Garçom, – pediu Lucílio – traga mais fatias de pizza, porção de batata...

SOBRE A REVISTA



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).

156

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.edu.br
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.

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.

