

ISSN 2596-1196

A stylized sun logo consisting of a white semi-circle rising above a dark red horizon line, with several horizontal rays extending outwards.

ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 8, n. 1, jan./jun., 2025





ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA



Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Dr. Moésio Pereira de Souza

Diretor Administrativo

Dr. Frei Flávio Pereira Nolêto, OFM

Diretor Acadêmico e Editor da Illuminare

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. Marcelo Gabriel de Freitas Veloso
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. 8, n. 1 (jan./jun.). –
Goiânia, Goiás, 2025. 140 p.

v. 7. n. 1 (jan./jun. – 2025)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.27356.30082>

Criação da logomarca: Natã Silva Nazareno

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

SUMÁRIO / SUMMARY

Em nome da escuta e do cuidado | Editorial

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

ARTIGOS / ARTICLES

Teologia da saúde e do cuidado: uma resposta de amor / *Theology of health and care: a response of love*

Elismar Alves dos Santos

Manoel de Souza Santana **9-24**

Análise socioteológica da realidade carcerária e a criminalização da pobreza no Estado do Ceará / *Sociotheological analysis of the prison reality and the criminalization of poverty in the State of Ceará*

Israel Alison Regis e Silva..... **25-42**

A história da Igreja Católica: da antiguidade à Idade Média / *The history of the Catholic Church: from antiquity to the Middle Ages*

José Reinaldo F. Martins Filho **43-99**

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

O mágico mundo da imaginação infantil / *The magical world of children's imagination*

Michel Lopes da Silva **101-124**

A intercomunicação entre fé e razão / *The intercommunication between faith and reason*

Jhonata Leandro Lopes **125-135**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES **137-140**

EM NOME DA ESCUTA E DO CUIDADO

EDITORIAL

*O cuidado é a forma mais
concreta do amor.*
(Papa Francisco)

Oitavo volume. Primeiro número de 2025. A *Revista Illuminare* chega a mais uma edição, reafirmando sua vocação como espaço de reflexão comprometida com a fé cristã, o pensamento filosófico e a sensibilidade diante dos grandes desafios do mundo contemporâneo. Em tempos marcados por polarizações, exclusões e práticas que atentam contra a dignidade humana, esta edição se propõe a cultivar a escuta, promover o cuidado e apontar, pelas vias teológica e filosófica, possibilidades de esperança.

Neste número, apresentamos dois artigos que, embora distintos em temática e abordagem, se encontram no desejo comum de iluminar realidades urgentes com o olhar do Evangelho e da razão crítica.

No artigo *“Teologia da saúde e cuidado: uma resposta de amor”*, os autores Elismar Alves dos Santos e Manoel de Souza Santana exploram a teologia da saúde como campo fértil para uma compreensão integral da pessoa humana. Em especial, tratam da importância do cuidado no contexto da terminalidade da vida, propondo um olhar que ultrapassa os limites da medicina curativa e reconhece o sofrimento como espaço de encontro, presença e ressignificação. A partir do exemplo de Cristo e da tradição bíblica, o cuidado é apresentado não apenas como atitude ética, mas como vocação cristã.

Já em *“Análise socioteológica da realidade carcerária e a criminalização da pobreza no Estado do Ceará”*, Israel Alison Regis e Silva desenvolve uma análise profunda e corajosa da situação das prisões brasileiras, com foco nas condições desumanas enfrentadas por

pessoas pobres e marginalizadas. O autor articula dados empíricos, crítica social e reflexão teológica para denunciar o encarceramento em massa como projeto de controle e extermínio dos pobres. O artigo propõe uma teologia da libertação que reconhece os encarcerados como “sinal dos tempos” e convoca a comunidade cristã a uma resposta comprometida com a justiça e a dignidade.

Ambos os textos refletem, cada um a seu modo, o que poderíamos chamar de uma “teologia encarnada”, atenta ao sofrimento humano e disposta a responder com amor, presença e ação transformadora. Eles expressam o que esta revista busca cultivar: um pensamento que nasce do chão da vida, se ilumina pela fé, e retorna ao mundo como fermento de cuidado e esperança.

Na sequência, o artigo “*A História da Igreja Católica: da Antiguidade à Idade Média*”, de Sérgio Paulo Muniz Costa, oferece um panorama histórico que percorre as raízes do cristianismo desde seu nascimento no mundo antigo até sua consolidação na Alta Idade Média. O autor articula elementos das tradições hebraica, grega e romana com o desenvolvimento teológico e institucional da Igreja, abordando temas como o papel dos Padres da Igreja, as heresias, a formação do cânon bíblico e a contribuição do monaquismo. Trata-se de uma reflexão sólida e acessível que convida o leitor a compreender a complexa teia histórica, cultural e espiritual que moldou a identidade cristã no Ocidente.

Complementando a edição, a seção Primeiros Escritos traz duas contribuições. No texto “*O mágico mundo da imaginação infantil*”, Michel Lopes da Silva propõe uma reflexão filosófica e antropológica sobre o ato de brincar, compreendido como dimensão constitutiva da existência humana. Sobretudo a partir da leitura de Walter Benjamin, argumenta que o brincar não é mera atividade infantil ou escapista, mas um exercício de liberdade, criatividade e resistência diante das opressões do mundo adulto. O brincar, assim, se revela como expressão da esperança e da capacidade humana de criar sentidos mesmo em contextos adversos.

Em “*A intercomunicação entre fé e razão*”, Jhonata Leandro Lopes propõe uma análise teológica inspirada na encíclica *Fides et Ratio*, de João Paulo II, com o intuito de demonstrar que fé e razão, longe de se oporem, se complementam e se enriquecem mutuamente. O autor defende que ambas constituem vias legítimas para o

conhecimento da verdade e da transcendência, sendo fundamentais para a realização plena do ser humano. Em linguagem clara e reflexiva, o texto convida o leitor a redescobrir o valor do diálogo entre teologia e filosofia na busca por um sentido último para a existência.

Agradecemos aos autores por suas contribuições densas e necessárias, ao conselho editorial e aos pareceristas pela seriedade e dedicação, e a você, leitor e leitora, por acompanhar e fortalecer esta caminhada editorial.

Que esta edição inspire novos olhares, desperte o compromisso com os que sofrem e fortaleça, em todos nós, a certeza de que fé e razão, quando bem cultivadas, são caminhos que conduzem ao cuidado com a vida e à construção do Reino de Deus.

Boa leitura! E que a festa seja plena!

O Editor.
02 de julho de 2025,
Festa da Visitação de Nossa Senhora.

7

ARTIGOS



TEOLOGIA DA SAÚDE E CUIDADO: UMA RESPOSTA DE AMOR¹

THEOLOGY OF HEALTH AND CARE:
A RESPONSE OF LOVE

Elismar Alves dos Santos²
Manoel de Souza Santana³

RESUMO: A Teologia da Saúde ensina que a saúde é um “lugar teológico”. Esse “lugar teológico” emerge a partir do momento em que a Teologia da Saúde lida com a doença, o cuidado e a própria morte. O artigo abordar a discussão sobre a dimensão do cuidado enquanto resposta de amor, sobretudo quando o ser humano se encontra diante da fase final da vida. Reconhecendo os limites da medicina em relação à determinados casos em que esta se mostra incapaz de reverter o quadro de saúde do paciente, cuidado aparece nessa pesquisa como uma forma de olhar integral para a pessoa humana. A dimensão do cuidado é desenvolvida nesse artigo enquanto ação realizada pelo próprio Cristo e confiada a nós como responsabilidade em relação ao outro.

Palavras-chave: Teologia da saúde. Cuidado. Doença. Saúde. Amor.

ABSTRACT: Health Theology teaches that health is a “theological place”. This “theological place” emerges from the moment in which the Theology of Health deals with disease, care and death itself. The article addresses the discussion about the dimension of care as a response to

¹ Recebido em: 20.02.2025. Aceito em: 18.04.2025.

² É missionário redentorista e sacerdote. Pós-Doutor em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Pós-Doutor em Psicologia pela Pontificia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Doutor em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Mestre em Teologia Moral pela Accademia Alfonsiana/Pontificia Università Lateranense (Roma-Itália). Mestre em Psicologia pela Pontificia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Licenciado em Psicologia (PUC-GO). Bacharel em Teologia (PUC-GO). Licenciado em Filosofia (PUC-GO). Professor de Psicologia e Teologia na Pontificia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). E-mail: elismar.eads@gmail.com

³ É missionário redentorista. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Bacharel em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: santanamanoel277@gmail.com

love, especially when the human being is facing the final phase of life. Recognizing the limits of medicine in relation to certain cases in which it is unable to reverse the patient's health condition, care appears in this research as a way of looking at the human person as a comprehensive look. The dimension of care is developed in this article as an action performed by Christ himself and entrusted to us as a responsibility towards the other.

Keywords: Theology of health. Care. Illness. Health. Love.

INTRODUÇÃO

O artigo coloca em discussão a necessidade do cuidado para com aqueles que a medicina curativa já não possui uma cura para suas enfermidades. O cuidado é uma atitude indispensável quando se trata da nossa relação com estes. A atitude de cuidar é apresentada como o ato de estar com o outro, ser presença, ajudar este a ressignificar sua vida, mesmo diante do que chamamos de fase final da vida. O presente artigo apresenta essa dimensão do cuidado a partir de uma perspectiva teológica, resgatando nas atitudes de Jesus Cristo o significado essencial do cuidar. O artigo está organizado em três partes.

A primeira parte, *para além da cura de doenças*, explica o cuidado enquanto atenção integral. Na perspectiva teológica a saúde se caracteriza como para além da cura de doenças, ou seja, foge de uma compreensão reduzida a ausência de enfermidades e, a partir do cuidado, ganha uma nova compreensão que está relacionada ao ser humano em todas as suas dimensões.

A segunda parte, *porque amou, Deus cuidou*, aborda o cuidado como expressão do amor de Deus para com a humanidade. Esse amor se expressa em dois grandes momentos: o primeiro momento é a entrega do seu Filho único para morrer por nós, o segundo momento se dá ao longo da missão de Jesus. Em vários momentos de sua missão Jesus exerce o ato do cuidado, sobretudo com aqueles que se encontram em condições graves de enfermidade, sua atitude fortalece o sentido do cuidado como uma forte demonstração do seu amor.

Por último, a terceira parte, *cuidar: uma responsabilidade confiada por Deus*, aborda a missão que Jesus confiou aos seus. Ao dedicar parte da sua missão em exercer o cuidado com os que mais

precisa, Jesus faz uma demonstração de que é responsabilidade nossa dá continuidade no exercício do cuidado como missão confiada por ele. Enquanto ato de preocupar-se com o outro, o cuidado carrega traços do amor do criador por suas criaturas e, de igual modo, das criaturas pelos seus semelhantes.

PARA ALÉM DA CURA DE DOENÇAS

O ser humano, independente da fase de sua vida em que esteja, deve ser tratado com especial atenção e cuidado. Reconhecer no outro a necessidade de se fazer presente, proporcionar um tratamento que lhe possibilite se reconhecer como filho de Deus e amado pelos seus semelhantes, é uma atitude que não pode faltar por parte daqueles que o rodeiam. Tal atenção implica no que afirma Manenti (1991, p.55): “não basta ver a fraqueza do homem, é preciso também ver quais e quantos são seus pontos fortes”.

Em determinados momentos do processo de tratamento oferecido pela medicina curativa, esta se mostra como que incapaz de reverter o quadro de enfermidade do paciente, com isso, se inicia a necessidade de uma forma de atenção mais voltada para o está presente, ou seja, os familiares a até mesmo a equipe de profissionais da saúde são chamados a oferecer o que de mais precioso se pode oferece ao paciente em fase terminal: o está com, ser presença, sobretudo quando o paciente se encaminha para a morte, a fim de que este e seus familiares possam estar cientes e conscientes dos dramas desencadeados pela morte.

Certamente, a medicina deve aceitar o limite da morte como parte da condição humana. Chega um momento em que não há outra coisa a fazer senão reconhecer a impossibilidade de intervir com terapias específicas em uma doença, que se apresenta em breve tempo como mortal. É um fato dramático, que deve ser comunicado ao doente com grande humanidade e também com confiante abertura à perspectiva sobrenatural, consciente da angústia que a morte gera, sobretudo em uma cultura que a esconde (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 5).

O estar presente na vida do outro é o que podemos oferecer quando este já não possui expectativa de cura das enfermidades. “Estamos sempre diante de uma pessoa e, como tal, capaz até o momento final de relacionamento, de tornar a vida uma experiência de crescimento e de plenitude” (BERTACHINI *et al*, 2011, p. 28). Estando em uma fase em que as possibilidades de cura já não existem, nossa obrigação é conduzir o enfermo a um processo que lhe possibilite dar sentido aos seus últimos dias de vida. “O que o doente – especialmente o moribundo – busca em quem o assiste é a solidariedade e o não ser deixado só, o poder comunicar, o sentir a partilha” (SGRECCIA, 2009, p. 723).

O cuidado é um dos meios que podemos adotar como forma de exercer, a partir de um olhar mais próximo para a pessoa humana, uma atenção integral. Nesse sentido, podemos destacar a teologia da saúde como base para a reflexão acerca da compreensão de que a saúde está para além da cura de doenças, tal visão nos possibilita entender que proporcionar uma vida digna não se reduz a cura de doenças e que, mesmo diante das situações de sofrimento, é possível ajudar o outro a ter um olhar diferente em relação ao valor da vida.

A Teologia da Saúde é uma realidade abrangente, porém ainda bastante desconhecida. “Temos entre nós abundantes publicações sobre a teologia da dor, sofrimento, doença e morte, mas quase nada sobre teologia da saúde” (ÁLVAREZ, 2013, p. 9). As mudanças e evoluções científicas impulsionaram uma necessidade de surgir teólogos que abordassem essa temática. Diante dessa necessidade, o teólogo Francisco Álvarez, Camiliano da província espanhola, deu uma alavancada nas reflexões em torno dessa temática. A Teologia da Saúde tem a sua importância na dimensão da Teologia Pastoral da Saúde.

Inevitavelmente, a saúde é associada à doença, às vezes parece que só é possível falar de saúde pressupondo doença. Na maioria das vezes, a temática, ou a própria saúde em si, fica excluída e apenas quando surge a doença ou reflexões acerca da doença é que surgem abordagens acerca da saúde.

Do ponto de vista epistemológico, enfatizou-se com frequência que o caminho para chegar à saúde passa através da enfermidade. A saúde seria como um límpido cristal com o qual se pode ‘conviver’

por longo tempo sem percebê-lo, até que a mancha, isto é, a doença, o torne 'visível, conhecido, interessante. M. Foucault considera que o anormal precede o normal e que apenas por meio da descoberta da anormalidade podemos descobrir a anormalidade (ÁLVAREZ, 2013, p. 27).

Por muito tempo perdurou uma compreensão reduzida do conceito de saúde, os teólogos da área destacam que essa dificuldade de se ter uma compreensão da saúde independente de temáticas relacionadas às enfermidades. Porém, é possível perceber que só com o surgimento da pastoral da saúde é que vem sendo possível pensar a saúde como elemento do ser humano integral.

Ao longo dos anos, acompanhando a evolução dos conceitos, a saúde também teve contribuições e passou a ter novas compreensões em torno do que ela significa. Uma dessas evoluções do conceito foi apresentada em 1946, pela *Organização Mundial da Saúde*, que declarou: “‘A saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social; não consiste apenas na ausência de doença ou enfermidade’” (ÁLVAREZ, 2013, p. 20).

Atualmente, as reflexões voltadas para a teologia da saúde estão atreladas ao papel desempenhado pela pastoral da saúde. Essa, podemos dizer, tem um caráter mais prático. Essa ligação entre teologia e pastoral da saúde culminam no que os teólogos chamam de Teologia Pastoral da Saúde, em seu caráter prático, podemos dizer que há uma ampla abrangência de diversas áreas: “bíblica, teológica, sociológica, psicológica, histórica, ética, pastoral, litúrgica e espiritual” (ÁLVAREZ, 2013, p. 29).

Para se chegar a reflexão teológica da saúde, foi preciso enfrentar muitos desafios, principalmente no que diz respeito à compreensão que se tinha da relação do homem com Deus. Um reducionismo da pessoa humana dificultou por muito tempo o desenvolvimento da bioética.

Um fenômeno que se prolonga por tantos séculos e é muito complexo, um modo dualista de entender o ser humano, pessimista com relação ao corpo. Insiste-se na 'união da alma com Deus', a quem se mostrava impróprio todo o resto. O corpo e o que nele acontece é penalizado ou ignorado. Daí que a própria saúde, considerada mais vinculada com o corpo que às outras dimensões da pessoa, não seja devidamente valorizada, muito pelo contrário:

ela pode ser considerada 'perigosa'. O corpo é objeto de suspeita (ÁLVAREZ, 2013, p. 26).

Outros desafios, como citado anteriormente, foram as dificuldades de se pensar a saúde independente das doenças, ou seja, não apenas como recuperação de enfermidades. Essa dificuldade se expressa também nas Sagradas Escrituras. Tomando como exemplo algumas leituras: Marcos 3,10: "pois havia curado muita gente. E todos os que sofriam de alguma enfermidade lançavam-se sobre ele para tocá-lo". Também em Lucas 6,18: "tinham vindo para ouvi-lo e ser curados de suas doenças".

Ao fazer uma análise das ações de Jesus diante das enfermidades do seu tempo, pode-se ter uma impressão de que, de fato, o termo saúde sempre esteve atrelado à ausência de doenças. Porém, a própria ação de Jesus não permite esse tipo de reducionismo, sobretudo, quando se percebe que toda sua ação messiânica tem um caráter salvífico. E, ainda que nossa história seja sempre de salvação, libertação, cura, "as curas têm um valor salutar e salvífico, na medida em que, justamente por serem Dom de Deus, oferecem um novo modelo de saúde e promovem uma nova qualidade de existência, uma verdadeira transformação do ser humano" (ÁLVAREZ, 2013, p. 31).

A Teologia da Saúde expande a compreensão relacionada ao ser humano como ser saudável, ou até mesmo a compreensão de bem-estar. Uma nova forma de olhar a realidade do doente começa a ser apresentada, agora não mais se reduz o indivíduo a uma enfermidade. Uma compreensão de resignificação da condição de vida em que o ser humano se encontra possibilita enxergar que a vida não se encerra quando nos encontramos diante de uma enfermidade, é possível dar sentido à vida mesmo estando diante de situações de grave enfermidade.

Destacamos o cuidado para com o ser humano na fase final da vida, por ser uma fase em que a falta de sentido, em decorrência de alguma enfermidade, se apresenta com mais intensidade. Diante disso, é de fundamental importância compreender melhor as dimensões existentes na vida humana.

Nessa fase, a atitude de escuta por parte de quem o acompanha é de fundamental importância, uma vez que em tal fase se torna mais frequente os questionamentos, como por exemplo: como tenho vivido,

tenho alguma importância? Estou disposto a assumir minha realidade de vida? (LUKAS 2002, p.23). São questionamentos que, muitas vezes, estão relacionados a uma ausência de autorrealização. Para Santos (2014, p.322), “o ser humano sempre irá caminhar com esse sentimento de não realização”. Em todo caso, a presença de quem cuida visa ajudar no processo de aceitação, bem como de motivação para que o outro possa encontrar meios de viver com suas enfermidades.

Na busca por oferecer uma dedicação maior ao ser humano durante a chamada “fase final da vida” é que surgem os cuidados paliativos. A atenção voltada para o enfermo, por meio dessa forma de cuidado, tem uma finalidade específica, ou seja, “aliviar os sintomas, a dor, o sofrimento em pacientes portadores de doenças crônico-degenerativas ou em fase final” (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 20).

Os cuidados paliativos enquanto, método adotado para proporcionar ao paciente a oportunidade de viver da melhor maneira possível seus últimos dias, “não dizem respeito primordialmente a cuidados institucionais” (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 20) está para além, diz respeito a algo amplo e independente de uma instituição exclusiva.

Constituem fundamentalmente uma filosofia de cuidados que pode ser utilizada em diferentes contextos e instituições, ou seja, no domicílio da pessoa portadora de doença crônico-degenerativa ou em fase terminal, na instituição de saúde onde está internada ou no *Hospice*, uma unidade específica dentro da instituição de saúde destinada exclusivamente para esta finalidade (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 20).

Com as evoluções que foram acontecendo ao longo do tempo, os cuidados paliativos também foram sendo aprimorados e atualmente possuem caráter de atenção fundamental e indispensável para aqueles que estão passando por fases críticas de determinadas doenças, na maioria das vezes irreversíveis.

Os cuidados paliativos, em suas origens já carrega consigo características de uma atenção especial ao ser humano na fase final da vida, “etimologicamente, significa prover um manto para aquecer ‘aqueles que passam frio’ uma vez que não podem mais ser ajudados pela medicina curativa” (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 20) esse caráter protetor prevalece como finalidade primordial no cuidado paliativo.

PORQUE AMOU, DEUS CUIDOU

No relato de João (Jo 3,16), “Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu filho único, a fim de que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna”. Essa, podemos dizer, é a expressão inicial do amor de Deus para com a humanidade. Nas Sagradas Escrituras, em muitos outros momentos da vida de Jesus, é possível perceber essa contínua expressão de amor que se apresenta para nós por meio de suas ações.

Além de enviar o próprio filho como expressão de amor por suas criaturas, Deus se revela como sendo aquele que está conosco e caminha conosco. Um Deus que exerce o cuidado como reconhecimento do quão importante somos para Ele. Tal cuidado fica explícito cada vez que Jesus se mostra fraterno com os que sofrem.

Voltando um pouco nos relatos bíblicos, mais especificamente no relato da criação, é possível perceber que desde o início homem e mulher, receberam uma condição especial, tal condição é defendida pela antropologia teológica, a saber: criaturas de Deus, “por conseguinte, ele não é produto de um acaso fortuito e resultado de uma série de acasos que levaram uma célula primitiva de vida a evoluir até ao ser humano” (ROLAND, 2018, p. 347).

Além de ser criatura de Deus, há outro atributo que nos diferencia de todas as outras coisas criadas, o fato de termos sido criados à imagem e semelhança de Deus. Essa característica aparece, por exemplo, em Gênesis (1,27): “Deus criou o homem à sua imagem, a imagem de Deus, ele o criou, homem e mulher, ele os criou”, novamente esse atributo aparece quando as Escrituras narram a descendência de Adão (Gênesis 5,1): “no dia em que Deus criou Adão, ele o fez à semelhança de Deus. Homem e mulher, ele os criou, abençoou-os e lhes deu o nome de ‘Homem’, no dia em que foram criados”.

Dentre todas as coisas criadas, somos nós, seres humanos, os únicos criados à imagem e semelhança de Deus. Contudo, também é exigido de nós uma responsabilidade em relação a tudo que compõe a obra da criação, tal responsabilidade implica no fato de que, “como ‘imagem e semelhança de Deus’, o ser humano deve manter aberto o espaço para o domínio de Deus no mundo e preparar-lhe o caminho” (PANNENBERG, 2009, p. 293). Com isso, nossa responsabilidade deve ser exercida visando essa abertura para a ação de Deus.

Olhar para o homem e a mulher, de modo integral, como criados à imagem e semelhança de Deus, nos ajuda a entender um pouco a dimensão do amor de Deus para conosco. Pois, não se trata de uma característica que, com suas próprias habilidades, o homem é capaz de adquirir, é algo que faz parte do ser da pessoa.

É fundamental destacar que a imagem de Deus não é algo que foi acrescentado à natureza humana, não é algo que Deus colocou no ser humano, não é um atributo de sua natureza, não é algo do homem, mas é o ser humano na unicidade completa de seu ser (ROLAND, 2018, p. 354).

Não cabe aqui aprofundar nessa característica do ser humano como criado à imagem e semelhança de Deus, contudo, esse elemento é fundamental para entendermos a responsabilidade de Deus, após ter iniciado por meio do seu filho Jesus Cristo, nos confia como missão fundamental em relação à prática do cuidado.

Em João 6, 26, Jesus demonstra o quanto somos preciosos diante de Deus ao dizer: “olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso pai celeste, as alimenta. Ora, não vale mais vós do que elas?”. A partir do momento em que Jesus nos questiona, tomando como, por exemplo, outros elementos criados por Deus, ou seja, as aves do céu, ele revela que, de toda a criação, o homem e a mulher têm um papel de destaque na história da criação.

Essa demonstração de amor de Deus para conosco não se fecha na história da criação, é uma atitude contínua. Em Isaías (41,10), por exemplo, Deus nos recorda sua aproximação e sua ação em nossa vida: “não temas, porque estou contigo, não te apavores, pois eu sou o teu Deus; eu te fortaleci, sim, eu te ajudei; eu te sustentei”. Desse modo, Deus se revela como aquele que, além de estar sempre conosco, ele é quem nos sustenta ao longo da nossa história de vida.

Como criaturas, com nossa dimensão espiritual, nossa dinâmica de vida é um contínuo caminhar para Deus. Em Deus é que encontramos nossa maior referência, nossa fortaleza nas adversidades. Nossa fé nos permite buscar constantemente esse amparo, refúgio que o próprio Deus, em Mateus (11, 28-30), já nos havia prometido:

Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de

mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve.

De igual modo, Deus também é essa fortaleza que nos impulsiona para ir ao encontro e socorrer o próximo em suas tribulações. Em Coríntios (2Cor 1, 3-4), nos é confiada essa missão: “ele nos consola em todas as nossas tribulações, para que possamos consolar os que estão em qualquer tribulação, mediante a consolação que nós mesmos recebemos de Deus”.

A vida humana, aos olhos de Deus, é preciosa, por isso deve ser tratada com total atenção e respeito. Independente da fase em que esteja, o zelo para com o próximo é a missão primeira de cada cristão. Um caso específico que marca o início da vida com essa exigência mais concreta de atenção são os casos de crianças que nascem com alguma malformação.

Desde a concepção, as crianças atingidas por malformações ou patologias de qualquer gênero são pequenos pacientes que a medicina hoje é capaz de assistir e acompanhar de modo a respeitar a vida. A vida delas é sagrada, única, irrepetível e inviolável, exatamente como aquela de cada pessoa adulta (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 21).

Há casos em que um acompanhamento bem elaborado da gestação leva a medicina a um diagnóstico de que a criança morrerá pouco tempo após seu nascimento. Nesses casos, convém colocar em prática a missão fundamental da família e também da equipe médica, ou seja, o cuidado. Ainda que esse diagnóstico prévio implique na necessidade de preparar a família para uma fase de luto, “não se pode deixar, porém, o cuidado integral da pessoa do pequeno doente, nas suas diversas dimensões: fisiológica, psicológica, afetivo-relacional e espiritual” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 23).

CUIDAR: UMA RESPONSABILIDADE CONFIADA POR DEUS

O cuidar do outro carrega traços de algo comum a todo ser humano, ou seja, a responsabilidade diante do nosso próximo. Ao tratar acerca do bem comum, o Santo Padre, o Papa Francisco (2015, n.97) , nos recorda que este “pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral”. Ser responsável pelo outro implica em reconhecê-lo como portador de direitos e ajudá-lo quando, por exemplo, por alguma questão relacionada à saúde, quando este não conseguir fazer valer seus direitos.

Em sua essência, a palavra cuidado sempre carregou consigo elementos que apontam para essa nossa missão em relação ao outro, como, por exemplo, preocupação, sensibilidade, dentre outros que nos levam a entender e reconhecer a dignidade humana do outro.

Na sua origem semântica (latim), a palavra ‘cuidado’ significa ‘desvelo’, ‘preocupação pela pessoa querida ou por um objeto de estimação’. Trata-se de uma atitude de preocupação com o outro que parte, e, ao mesmo tempo, possibilita a sensibilidade para uma experiência humana e o reconhecimento do outro como sujeito digno (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 57).

O cuidado, no sentido de relação, sempre nos leva a essa compreensão enquanto ser que se preocupa, com o outro. “É uma atitude de ocupação, preocupação, responsabilização radical e aproximação, vincular com o outro” (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 59). Na perspectiva da ética do cuidado, cuidar “é empenhar-se na compreensão do outro e de sua realidade, saindo de si mesmo para abrir-se e acolher” (BERTACHINI *et al.*, 2011, p. 62).

Cuidar, sempre vai exigir que façamos esse movimento de saída de nós mesmos para ir em direção ao outro. Em outras palavras, poderíamos dizer que se trata de um movimento em que abraçamos o outro com toda sua história, trajetória de vida e, sobretudo, de reconhecer que é nossa obrigação prestar cuidados quando a situação de vida do outro o coloca em uma posição de total dependência.

O ato de cuidar deve sempre ser exercido tendo como fundamento nossa missão como cristãos, sobretudo, pelo fato de que somos responsáveis pela vida dos nossos irmãos. Tal cuidado, como

apresentado anteriormente, se dá desde o início da vida humana e se estende até sua fase final aqui na terra.

Mais especificamente em relação à fase da vida marcada por enfermidades, também podemos perceber a ação direta de Deus para com aqueles que sofrem de alguma enfermidade. Em Lucas (4, 38-39), nos encontramos diante dessa ação de Jesus: "saindo da sinagoga, entrou na casa de Simão. A sogra de Simão estava com febre alta, e pediram-lhe por ela. Ele se inclinou para ela, conjurou severamente a febre e está a deixou".

Por diversas vezes, Jesus se compadece dos doentes. Em outros momentos, com outros personagens, a Sagrada Escritura também revela a ação salvífica de Deus. Assim escreve o Evangelho de Lucas (10, 30-37):

Jesus retomou: 'um homem descia de Jerusalém a Jericó e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote; viu-o e passou adiante. Igualmente, um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados'.

A atitude do Bom Samaritano diante daquele homem ferido reflete a ação do próprio Jesus Cristo, "que encontra o homem necessitado de salvação e cuida das suas feridas e da sua dor com o óleo da consolação e o vinho da esperança. Ele é o médico das almas e dos corpos" (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 1). Por trás da nossa missão de cuidar está aquilo que o próprio Deus realizou por meio de Jesus Cristo. Nossa ação deve sempre ser motivada pela ação de Deus.

Por muitas vezes, será exigido que nossas ações sejam em prol daqueles que sofrem. O sofrimento sempre afeta o ser humano por completo. Assim como o Cristo, o estar com o outro e o cuidar do outro será nossa missão e, por diversas vezes, não teremos além de nossa presença para oferecer. Contudo, a presença será o essencial e o bastante para fazer o que sofre se sentir amparado.

O sofrimento é uma realidade que faz parte de nossa condição humana e que levanta questionamentos até mesmo acerca do sentido de viver, contudo, uma resposta para os questionamentos que este suscita deve ser vista levando em consideração o que este nos revela como mensagem divina. Logo, “a solução desta dramática interrogação não poderá jamais ser oferecida somente à luz do pensamento humano, já que o sofrimento contém a grandeza de um específico mistério que somente a Revelação de Deus pode desvelar” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 3). Deus, por meio de seu filho Jesus, participou do nosso sofrimento. Por isso, em Cristo, somos capazes de ressignificar a nossa experiência de dor.

Se um homem se torna participante dos sofrimentos de Cristo, isso acontece porque Cristo abriu o seu sofrimento ao homem, porque Ele próprio, no seu sofrimento redentor, se tornou, num certo sentido, participante de todos os sofrimentos humanos. Ao descobrir, pela fé, o sofrimento redentor de Cristo, o homem descobre nele, ao mesmo tempo, os próprios sofrimentos, reencontra-os, mediante a fé, enriquecidos de um novo conteúdo e com um novo significado (JOÃO PAULO II. Carta Apostólica *Salvifici Doloris*: sobre o sentido cristão do sofrimento humano, 1984, n.20).

A dor e o sofrimento do enfermo em fase terminal carrega traços da dor e do sofrimento de Cristo na Cruz. Assim como o Cristo, vivenciando a dor, passou pela “experiência da incompreensão, do escárnio, do abandono, da dor física e da angústia” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 6), também os doentes vivenciam essa experiência e, de igual modo, passando por essa vivência, surge a esperança de ressuscitar com o Cristo.

Na dinâmica do cuidado, se faz necessário que aquele que cuida não apenas acredite, mas vivencie o agir de Deus através de sua ação diante do sofrimento do outro. Além do estar com o doente, é necessário sentir com o doente. A compreensão da dor do outro só é possível quando buscamos sentir com ele. Mesmo que essa dor não seja vivenciada na carne como o enfermo sente, o fato de estar com ele nos proporciona sentir com ele a sua angústia.

Cada doente necessita não somente de ser escutado, mas de perceber que o próprio interlocutor 'sabe' o que significa sentir-se só, abandonado, angustiado diante da perspectiva da morte, da dor da carne, do sofrimento que surge quando o olhar da sociedade mede o seu valor em termos de qualidade de vida, fazendo-o sentir-se como um peso para os projetos dos outros (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 6).

Na fase terminal daqueles que somos chamados a exercer com o amor que Deus nos amou, a prática do cuidado, nossa missão é levá-los a um processo que os possibilite dar ânimo e sentido a vida e tomar como modelo o próprio Jesus Cristo, "voltar o olhar a Cristo significa saber que se pode apelar a quem provou na sua carne a dor das chicotadas e dos cravos, a ridicularização por parte dos flageladores" (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta *Samaritanus Bonus*: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida, 2020, p. 6). O amor de Deus, revelado em seu filho Jesus, é a maior referência para os que sofrem, uma vez que ele assumiu a nossa condição humana e, com isso, as nossas dores.

Por seu amor, Deus a todo instante cuida de cada um de nós. A seu exemplo, somos chamados a cultivar a prática do cuidado, sempre levando em consideração que "o homem é um ser relacional; se fica perturbada a primeira relação fundamental do homem – a relação com Deus –, então nada mais pode estar verdadeiramente em ordem" (RATZINGER, 2020, p. 43). A partir da nossa relação com Deus, nossas ações, diante da realidade dos doentes, se expandem também como continuidade dessa relação nossa com o criador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A missão de cuidar tem papel fundamental na vida do ser humano, tanto de quem cuida como de quem é cuidado. Diante disso, abordamos, ao longo desse artigo, a atitude de cuidar como sendo uma resposta de amor. Inicialmente explicamos que o cuidado é uma atitude de olhar para o outro de modo integral, ou seja, para além de suas enfermidades. Explicamos que a teologia da saúde é a grande impulsionadora desse olhar integral, uma vez que nos permite compreender a saúde como algo que vai além da cura de doenças.

Em um segundo momento, discutimos a missão realizada por Jesus como sendo nossa referência de cuidado. A missão de Cristo é um contínuo ato de cuidado de Deus para com a humanidade. Tomando como base o ser humano enquanto criado a imagem e semelhança de Deus, refletimos acerca do cuidado como expressão de amor do criador para com a criatura. Retomando algumas das passagens em que se expressa o amor e o cuidado de Deus, destacamos a entrega do seu próprio Filho pela salvação da humanidade, sendo essa a maior expressão do seu amor para conosco. Em seguida destacamos algumas atitudes concretas de Jesus que demonstram Ele como aquele que cuidou.

Por último, refletimos acerca da nossa responsabilidade de sermos continuadores da missão de cuidar, iniciada pelo próprio Jesus. Destacamos que a essência da palavra cuidado nos direciona ao outro, ao nosso próximo. Ou seja, cuidar sempre nos fará deslocar até o outro. Este cuidado não se refere apenas a atitude de oferecer algum tipo de serviço, vai muito além, diz respeito a está com o outro, sentir com o outro, enxergar o próximo de modo integral, em sua totalidade.

REFERÊNCIAS

- ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia da Saúde**. São Paulo Paulinas: Centro Universitário São Camilo, 2013.
- BERTACHINI, Luciana; PESSINI, Leo. **Encanto e responsabilidade no cuidado da vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida**. São Paulo Paulinas: Centro Universitário São Camilo, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta Samaritanus Bonus: sobre o cuidado das pessoas nas fases críticas e terminais da vida**. 14 jul. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/romancuria/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus-po.html > Acesso em 28 abr. 2024.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Edições CNBB, 2015.
- JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica Salvifici Doloris**: sobre o sentido cristão do sofrimento humano. 11 fev. 1984. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john->

paulii/pt/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html> Acesso em 10 mai. 2024.

LUKAS, Elisabeth. **Psicologia espiritual**. São Paulo: Paulinas, 2002.

MANENTI, Alessandro. **Vocação, psicologia e graça**. São Paulo: Loyola, 1991.

RATZINGER, Joseph. **Coletânea Jesus de Nazaré: infância; batismo no Jordão à transfiguração; Da entrada em Jerusalém até a Ressureição**. São Paulo: Planeta, 2020.

ROLAND, Bornschein Fred. **A Imago Dei e a Dignidade do Ser Humano**, REVISTA Batista pioneira, v.7, n.2, p. 345-373, dez/2018.

PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia sistemática**. Volume 3. São Paulo: Paulus, 2009.

SANTOS, Elismar Alves dos. A liderança que cuida de si e do outro: em vista da realização na vida religiosa e presbiteral. **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, Petrópolis, ano 74, n.294, p.320-337, Abr./Jun. 2014.

SGRECCIA, Elio. **Manual de bioética: fundamentos e ética biomédica I**. São Paulo: Loyola, 2009.

ANÁLISE SOCIOTEOLÓGICA DA REALIDADE CARCERÁRIA E A CRIMINALIZAÇÃO DA POBREZA NO ESTADO DO CEARÁ⁴

SOCIOTHEOLOGICAL ANALYSIS OF THE PRISON REALITY AND THE
CRIMINALIZATION OF POVERTY IN THE STATE OF CEARÁ

Israel Alison Regis e Silva⁵

RESUMO: Este artigo visa expor uma análise socioteológica sobre a situação carcerária no Estado do Ceará, entendendo o encarceramento massivo como um instrumento que faz parte da agenda neoliberal de criminalização dos pobres. Destarte, faz-se necessária uma introdução sobre nosso itinerário metodológico. Primeiramente, faremos uma breve contextualização da realidade nua e crua do sistema prisional brasileiro e com o auxílio dos indicadores de pesquisas e da reflexão de algumas ciências, dentre elas as sociais, indispensáveis numa análise socioteológica, constataremos a política que está por detrás da crescente militarização e fortalecimento do Estado Penal. Depois, recordaremos a mensagem de Jesus que deve ser anunciada pela Igreja, no que se refere à “libertação dos presidiários”, iluminando o nosso contexto e pontuando o “compromisso político” cristão de modificar essa realidade. Por fim, assumiremos a audaz responsabilidade de “organizar a esperança”, sugerindo passos que corroborem com a construção do Reino de Deus.

Palavras-chave: Encarcerados. Análise socioteológica. Criminalização dos pobres. Libertação. Reino de Deus.

ABSTRACT: This paper presents a socio-theological analysis of the prison situation in the state of Ceará, viewing mass incarceration as part of the neoliberal agenda for criminalizing the poor. To begin, we outline our methodological approach. First, we will briefly contextualize the harsh reality of the Brazilian prison system. Using research indicators and insights from fields such as the social sciences — essential to any socio-theological analysis — we reveal the policies behind the increasing

⁴ Recebido em: 19.06.2025. Aceito em: 02.07.2025.

⁵ Bacharel em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza. Ibicuitinga-CE, CEP: 62955-000. E-mail: israelregis@msn.com

militarization and consolidation of the Penal State. Next, we will recall the message of Jesus, which the Church must proclaim, particularly the "liberation of prisoners," offering light to our context and reaffirming the Christian "political commitment" to changing this reality. Finally, we will take on the bold task of "organizing hope" proposing actions that contribute to the construction of God's Kingdom.

Keywords: Incarcerated. Sociotheological analysis. Criminalization of the poor. Release. God's kingdom.

INTRODUÇÃO

Como o próprio título já nos sugere, o presente artigo visa expor uma análise socioteológica sobre a situação carcerária no estado do Ceará, que fica situado na região nordeste do Brasil, entendendo o encarceramento em massa como um instrumento que faz parte da agenda neoliberal de criminalização dos pobres. Mas, primeiramente há que se dizer que este artigo, antes mesmo de recorrer aos indicadores de pesquisas, relatórios e reflexões das ciências para materializar e elaborar uma análise socioteológica sobre a cruel situação carcerária, tem seu constitutivo numa prática pastoral, mais precisamente da Pastoral Carcerária, ou melhor, nasce de uma realidade histórica específica que é o lugar social do encarcerados, sobretudo dos pobres. E tem por finalidade não ser um mero estudo de gabinete, reservado à uma elite intelectual, mas deve retornar a esta mesma realidade histórica, oferecendo uma reflexão à luz da fé que também ajude a responder aos desafios.

Contudo, antes de adentrarmos no assunto incisivamente, faz-se necessária uma introdução panorâmica do nosso itinerário metodológico. Seguindo os passos do ver, iluminar e agir, primeiramente faremos uma breve contextualização da realidade nua e crua do sistema prisional. Nos serviremos para isso de alguns dados estatísticos sobre a população carcerária no Brasil e, de modo mais direto, sobre os relatórios de inspeções, produzidos por instituições jurídicas competentes, que demonstram o quanto as unidades prisionais do estado do Ceará ferem os acordos tanto nacionais como internacionais no que se refere às pessoas encarceradas e aos direitos humanos. Depois, auxiliados pela reflexão de algumas ciências, dentre elas as

ciências sociais, indispensáveis numa análise socioteológica, iremos constatar a política que está por trás da crescente militarização e fortalecimento do Estado Penal. Ou seja, iremos observar a causa que tem provocado nesses últimos anos o encarceramento em massa dos pobres.

Num segundo momento iremos recordar a mensagem de Jesus que deve ser anunciada pela Igreja, no que se refere à "libertação dos presidiários", iluminando o nosso contexto e ajudando a pontuar o compromisso político cristão de transformar essa realidade. É aqui que, auxiliados por algumas reflexões, se poderá de modo mais contundente fazer uma leitura teológica da realidade histórica dos encarcerados, discernindo neste sinal dos tempos a revelação dos desígnios salvíficos do Deus de Jesus Cristo. Por fim, na terceira parte do nosso escrito teremos a audaz responsabilidade de "organizar a esperança" (PICO, 2010, p. 629-642), sugerindo passos que corroborem com a construção do Reino de Deus.

O ENCARCERAMENTO E A CRIMINALIZAÇÃO DA POBREZA

27

O Brasil possui uma das maiores populações carcerárias do mundo. Segundo o registro oficial do "Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias", correspondente ao segundo semestre de 2022, o sistema penitenciário brasileiro atingiu a marca de 832.295 em sua população prisional, sendo este número a somatória de pessoas presas em celas físicas e em prisão domiciliar (DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL, 2022, A). Houve um salto gigantesco a partir das últimas duas décadas. E de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, atualizado em agosto de 2022, observa-se que 46,4% dessa população prisional possui a idade entre 18 a 29 anos (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022), ou seja, são pessoas jovens. Constata-se ainda que 67,5% dessa população carcerária é formada por pessoas negras (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022). Também se deve considerar que nos registros criminais 27,75% dos delitos são contra a lei de drogas e 39,86% são contra o patrimônio (roubo) (DEPEN, 2022, B). No entanto, mais alarmante que esses números é saber que a imensa maioria vive em condições sub-humanas, principalmente nesses últimos tempos em que assistimos uma forte militarização do Estado. A violação de direitos que acontece em

muitos presídios retira toda e qualquer possibilidade de reconhecer esses lugares como sendo de recuperação e ressocialização.

Como exemplo, tomemos a situação bem concreta do sistema carcerário do estado do Ceará, região nordeste, que não muito diferente dos outros estados do Brasil tem adotado procedimentos de recrudescimento do sistema prisional até com medidas inconstitucionais. Dentre os absurdos cometidos pelo estado nessas unidades prisionais, segundo o relatório elaborado pelo Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura, podemos listar: a transferência dos presidiários das unidades locais para a capital sem nenhuma comunicação e registro às instâncias jurídicas responsáveis, bem como aos familiares; a superlotação das unidades da capital, onde uma unidade com capacidade para 568 encontra-se com o número de 1.111 detentos, as celas que deveriam abrigar 8 pessoas pela quantidade de camas, chegam a alojar entre 16 e 19 pessoas; os presos são empilhados sem a mínima condição e espaço necessários para sentar e sequer dormir, carecendo de ventilação adequada; a proibição de visitas dos familiares, dos advogados e de qualquer entidade de controle externo e social (Conselho Estadual dos Direitos Humanos, Comitê Estadual de Prevenção e Combate à Tortura, Pastoral Carcerária); a negligência quanto à dieta alimentar adequada, ao acesso à água potável, ao fornecimento de materiais de higiene pessoal e à assistência médica e medicamentosa que tem acometido os detentos com muitas doenças; as mais desumanas práticas de tortura física, psicológica e moral, relatadas pelos presos, dentre elas a existência de um espaço em condições bastante precárias, intitulado “cela do castigo”; e tantos outros horrores que evidenciam o abuso de poder que atenta contra os direitos fundamentais dos seres humanos (MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA, 2019).

Apesar da Convenção das Nações Unidas Contra a Tortura (1984), dizer que “ninguém será submetido à tortura ou a tratamento ou penas cruéis, desumanos ou degradantes” e orientar no artigo 2, § 1, que “cada Estado Parte tomará medidas legislativas, administrativas, judiciais ou de outra natureza com o intuito de impedir atos de tortura no território sob a sua jurisdição”, o que se tem assistido no Estado do Ceará nesses últimos anos é o descumprimento não só deste, mas dos diversos marcos normativos e políticos de efetivação do tratamento digno da pessoa privada de liberdade. Inclusive, contrariando a Lei de

Execução Penal e à Constituição da República Federativa do Brasil que em correspondência com a Convenção das Nações Unidas coíbem terminantemente práticas de tortura e que ameacem a integridade da pessoa privada de liberdade.

Ainda como prova contundente desse agravante descumprimento das normativas nacionais e internacionais, temos o relatório de inspeções a estabelecimentos prisionais do estado do Ceará, realizado pelo Conselho Nacional de Justiça (2021). Segundo esse relatório:

[...] a inspeção ouviu uníssona denúncia sobre rotinas de tratamento degradante pela restrição de insumos básicos para a custódia de pessoa privada de liberdade. Água potável escassa, ociosidade, lei do silêncio, falta de informações, imprevisão de socorro médico e saúde mental deteriorada revelam o estado de privação de direitos no sistema prisional do Ceará.

Conforme o que foi denotado pela missão do Conselho Nacional de Justiça (2021), constata-se também que:

[...] alguns servidores penais praticam atos violentos fora de qualquer tipo de normativas e procedimentos, configurados em atos de tortura. Nota-se que os blocos de Segurança/Isolamento são os locais privilegiados para constrangimento ilegal e aplicação de falsos procedimentos que atentam contra o Estado de direito.

No que tange às agressões, o relatório aponta ainda que, diante das infrações cometidas pelos internos, os policiais penais, após decidirem pela condução à cela de isolamento, empregam o cruel golpe chamado “mata-leão”, trata-se do enforcamento que leva ao desmaio (CNJ, 2021). Em resumo, verifica-se que:

[...] o sistema prisional cearense emprega em seus estabelecimentos o uso cotidiano de xingamentos, agressões preventivas, chineladas no rosto e no corpo, entradas nas celas de forma violenta e em horário noturno, entre outras práticas para intensificar o sofrimento e estabelecer o terror para submissão e limitação da força vital (CNJ, 2021).

E se considerarmos as desigualdades e discriminações de gênero, onde a cultura patriarcal machista e heteronormativa ainda persiste

numa ordem injusta que tem negado direitos às mulheres e também à diversidade sexual, nos estabelecimentos prisionais do Ceará são acentuadas as práticas de violência e preconceitos a esses grupos. Dentre as diversas situações de negação de direitos das mulheres presas, destaca-se a privação da liberdade de grávidas ou responsáveis por bebês de colo, quando na lei se prevê para tais casos uma resolução que garante a substituição por prisão domiciliar⁶. No Instituto Penal Feminino do Ceará foram encontradas pelo menos 10 mulheres grávidas (CNJ, 2021).

Também foi relatado pelas mulheres presas que não lhes é permitido a entrada de materiais de higiene pessoal adequados e suficientes, inclusive a distribuição de absorvente não é satisfatória para todo o ciclo menstrual. Relataram ainda que são privadas de possuir materiais de beleza dentro das celas, em contraste com a situação de mulheres trans de outra unidade prisional, que afirmaram ter maior facilidade para adquirir os itens de higiene pessoal e materiais de beleza, o que prova que tais proibições não tem em vista a segurança, mas está “vinculada à necessidade de disciplinamento de corpos e de despojamento da subjetividade da mulher presa” (CNJ, 2021). Sem falar que tanto no Instituto Penal Feminino como numa unidade específica, onde tinham mulheres trans, “[...] são reforçadas as desigualdades e discriminações relativas aos papéis sociais e tradicionais de gênero. Situação revelada pelo fato de que as mulheres são majoritariamente colocadas no lugar de cuidadoras ou de responsáveis pelas tarefas de limpeza e organização” (CNJ, 2021).

Em se tratando da diversidade sexual, mesmo com a classificação de um estabelecimento prisional como sendo próprio para o público GBT (Gays, Bissexuais, Trans e Travestis), o que se percebe é que as políticas de tratamento específico e digno quanto à orientação sexual ou identidade de gênero como rege as normativas ainda são ausentes no sistema de administração penitenciária do Ceará. Isso se confirma quando no relatório se verifica que numa unidade de triagem foi encontrada uma mulher trans custodiada que compartilhava a mesma cela com homens. Tal situação é ainda mais gritante em relação

⁶ Trata-se da Lei da Primeira Infância nº 13.257/2016, da Resolução do Conselho Nacional de Justiça nº 369/2021, e do Habeas Corpus 165.704, que conformam ordens coletivas para a substituição da privação de liberdade de gestantes, mães, pais e responsáveis por crianças e pessoas com deficiência.

à população lésbica e bissexual que é praticamente invisibilizada na unidade feminina e violentamente proibida de se expressar em conformidade com sua orientação sexual ou identidade de gênero.

E no que diz respeito às agressões:

Para além dos xingamentos, foram ouvidos relatos de violência física sofrida pelas pessoas privadas de liberdade. Na unidade feminina foram apontados como forma de violência o uso de spray de pimenta dentro das celas, “mata leão”, “mão de vaca”, “dedo do cão” e “bater com a cabeça na parede”. Em outras palavras, sessões de espancamentos ocorrem com certa regularidade, desfazendo a suposição de que se sofre mais nos presídios do sexo masculino, conforme as narrativas de que são os homens que “apanham para valer” (CNJ, 2021).

Tudo isso nos faz questionar sobre qual é mesmo a finalidade do sistema prisional (PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL, 2014, p. 12), porque tais medidas mais desumanizam do que recuperam, mais excluem e isolam do que ressocializam. Portanto, para nos ajudar a responder essa questão é legítima a análise do sociólogo francês Loïc Wacquant (2008), que observando a política econômica e a segregação dos pobres pôde detectar que o encarceramento em massa e a militarização é fruto de uma agenda neoliberal em curso, muito bem assumida a partir dos anos 90, que pretende redefinir ou limitar o papel do Estado. Segundo Wacquant, essa agenda teve seu germen nos Estados Unidos, foi exportada para Europa Ocidental e agora tem sido pauta forte também da América Latina, mais precisamente nos países onde a ideologia neoliberal se instalou. E consiste em três coisas fundamentais: retirar toda e qualquer possibilidade de intervenção do Estado na economia; acabar com a responsabilidade do Estado, quanto às políticas sociais de bem-estar; e, por consequência dessas duas primeiras, reduzir o papel do Estado à vigilância e controle através do fortalecimento do sistema penal. Assim escreve Wacquant (2008, p. 96): “A conversão das classes dominantes à ideologia neoliberal resultou em três transformações na esfera do Estado que estão intimamente ligadas: remoção do Estado econômico, desmantelamento do estado social e fortalecimento do Estado penal”.

Já nos havia alertado Michel Foucault em seu pensamento que o surgimento das novas formas de acúmulo de capital, o crescimento das riquezas, o surgimento de uma lei que justificasse as relações de

propriedade e o crescimento demográfico exigiriam um extensivo aparato jurídico para punir e maior intolerância repressiva sobre as irregularidades, principalmente as cometidas pelas camadas desfavorecidas. Em uma de suas obras escreve que: “A maneira pela qual a riqueza tende a investir, segundo escalas quantitativas totalmente novas, nas mercadorias e nas máquinas supõe uma intolerância sistemática e armada à ilegalidade. O fenômeno é evidentemente muito sensível onde o desenvolvimento é mais intenso” (FOUCAULT, 2014, p. 85). Então, fica mais do que evidente que o encarceramento em massa é um instrumento que para manter a ordem sobre a desigualdade social tem por finalidade a criminalização e, porque não dizer o extermínio dos pobres. Nas palavras de Wacquant (2008, p. 95-96), “a prisão tomou o lugar funcional dos guetos negros como um instrumento de controle e contenção de populações consideradas castas inferiores, com as quais não se deve misturar”.

Não é à toa que contendo altos índices de pobreza o Brasil tenha uma das maiores populações carcerárias do mundo. Pois, esta população tem idade, classe social e cor bem definidas ou como evoca o antropólogo e cientista político brasileiro Luiz Eduardo Soares (2019, p. 28), “a maioria dos presos é jovem, pobre, negro, sexo masculino e de baixa escolaridade”. E não podemos deixar de destacar que a maioria é proveniente das periferias. Em outras palavras, os encarcerados são os pobres desta nação, descendentes daqueles que historicamente tiveram seus direitos negados desde o começo, quando no período colonial foram escravizados e depois da pseudo-abolição foram relegados na miséria e formaram as favelas das grandes cidades. Porém, apesar de todo este apanhado histórico, muitos não conseguem enxergar que, antes de cometerem delitos, os encarcerados foram brutalmente violados em seus direitos pela mãe de todas as violências que é a injustiça social, levada a termo nestes últimos tempos pelo neoliberalismo.

A MENSAGEM EVANGÉLICA DE LIBERTAR OS PRESIDÁRIOS

Dando mais um passo na nossa reflexão, iremos agora adentrar em alguns pontos da mensagem cristã para clarificar a realidade supracitada e assim tomar consciência do nosso compromisso para com a história. Antes de tudo, há que se entender que esse

compromisso tem também sua incidência profundamente política, visto que o esquema de vida (espiritualidade) proposto por Jesus orienta-se para a construção do Reino de Deus que tem por características a busca do bem comum, a efetivação da justiça e o resgate da vida e da dignidade dos seres humanos, sobretudo dos pobres e marginalizados.

Nos evangelhos encontramos duas passagens em que Jesus explicitamente faz menção aos prisioneiros. A primeira delas trata-se da apresentação do programa missionário de Jesus na sinagoga de Nazaré, que fora recordado pela comunidade no evangelho de Lucas 4,18-19, onde de forma clara e direta se explicita a libertação dos presos como que um dos desdobramentos do fundamental anúncio da boa nova aos pobres. As palavras de Jesus nesse relato soaram para aquela época um tanto perigosas e nos dias de hoje seria impensável para muitos falar de libertar os presidiários. Contudo, Jesus abertamente traz pra si esse compromisso profético e radical, porque Ele sabia que as pessoas presas, na verdade, eram vítimas de um sistema injusto em que os poderosos massacravam os pobres com altos impostos. Ora, aqueles que não pagassem os tributos eram considerados rebeldes e sofriam a repressão do exército romano (PAGOLA, 2012, p. 44). Como quase sempre não tinham com que pagar, os pobres acabavam fazendo empréstimos aos latifundiários, em sua maioria camponeses que não tiveram boas colheitas (MESTERS, 1995, p. 38-42), e caíam numa espiral de endividamento que terminava com a expropriação de suas pequenas terras, quando não eram vendidos como escravos ou jogados na prisão (um relato que faz alusão a esse contexto encontra-se em Mateus 18,23-30).

Quando forçada pelas dívidas, a família perdia suas terras, começava para seus membros a desagregação e a degradação. Alguns se transformavam em diaristas e iniciavam uma vida penosa em busca de trabalho em propriedades alheias. Havia os que se vendiam como escravos. Alguns viviam da mendicância e algumas mulheres da prostituição. Não faltava quem se unisse a grupos de bandidos ou salteadores em alguma região inóspita do país (PAGOLA, 2012, p. 46).

Então, quando Jesus fala de libertar os presidiários, Ele nos convoca para sanar a causa de todas as desgraças que é a injustiça

social, que faz com que milhares vivam na miséria e até se submetam a cometer delitos para não morrerem de fome, mesmo sabendo que serão reprimidos e encarcerados pelo império fortemente militarizado.

A segunda passagem bíblica corresponde a Mateus 25, 35-40, em que Jesus se identifica com um grupo de pessoas que representa os últimos deste mundo, dentre elas as pessoas encarceradas. Trata-se da passagem em que Jesus apresenta como que a condição necessária para se tornar partícipe do Reino de Deus. Numa linguagem metafórica, seria como que o passaporte sem o qual não chegaríamos a Deus. E de modo explícito o texto deixa bem claro que essa condição necessária ou passaporte nada mais é do que o acolhimento e serviço aos pobres e marginalizados.

Porém, ao se identificar com os encarcerados, Jesus não está fazendo isso apenas por palavras, pois a tradição das comunidades primitivas, exposta nos evangelhos, recorda muito bem que Jesus sentiu na sua própria carne o que significa ser preso e torturado até a morte. Nesse sentido, podemos dizer que por trás do suplício de Jesus na prisão está também o clamor de todos os encarcerados que exige de nós a rejeição ao sistema injusto que gera prisões e a todo e qualquer mecanismo que nega os direitos fundamentais dos seres humanos. Pois, se Jesus se identifica com os últimos, dentre eles os presidiários, e nos revela que também na libertação destes se encontra o plano salvífico de Deus para toda a humanidade, visto que a grande maioria dos encarcerados são os mais pobres, vítimas de um sistema que criminaliza, segrega e mata, então qualquer atentado contra a vida e a dignidade dos últimos deste mundo, inclusive dos encarcerados, é um atentado contra o próprio Deus. Como nos exorta o teólogo Aquino Júnior: “[...] a violência contra os pobres em suas mais diversas formas e expressões é um pecado contra Deus e a reação cristã contra esse pecado consiste numa *ação salvífico redentora em favor dos pobres*” (AQUINO, 2020, p. 135).

Não sem razão, a Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla, pretendendo ser fiel ao ideal evangélico, concluiu que “a declaração dos direitos fundamentais da pessoa humana, hoje e no futuro, é e será parte indispensável de sua missão evangelizadora” (CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, 1997, n. 1270). E claro que essa não é uma tarefa fácil, ainda mais quando vivemos sob o imaginário sociocultural, amplamente difundido, de preconceito aos

direitos humanos e de criminalização aos movimentos defensores dos pobres e marginalizados, assumidos até por parte de muitos que se dizem cristãos. Aquino Júnior (2020, p. 132) alerta que:

Todo esse processo sociocultural e político-estatal de violência contra os direitos humanos e contra as organizações populares, aliado a impunidade de seus agressores, cria um ambiente extremamente favorável de agressão verbal, moral e até física de lideranças populares que não raramente culmina em assassinato.

No entanto, mesmo com todas as dificuldades e resistências encontradas, mesmo sob o risco de passar pelo mesmo destino de Jesus, não podemos ficar indiferentes à crise humanitária que assistimos nos sistemas carcerários, principalmente para os que formam a comunidade dos seguidores e seguidoras de Jesus de Nazaré. Porque, se silenciarmos ou somos coniventes com a tortura e as situações degradantes dos presídios, mesmo sem saber que tudo isso faz parte de uma pauta político-econômico-social de segregação e extermínio dos pobres, primeiramente estaremos negando nossa própria natureza humana ou, como disse Leonardo Boff (2019) em uma nota contra os absurdos cometidos nas unidades prisionais do estado do Ceará, “assumiríamos a barbárie como política oficial. Significaria uma total regressão civilizatória”. E depois, para os crentes isso seria a negação do próprio Deus de Jesus Cristo, que na tradição bíblico cristã marca sua presença libertadora na história na total parcialidade para com os pobres e marginalizados.

Agora, se se pretende ir mais além numa leitura teológica que nos faça compreender o compromisso de defender os encarcerados é valido recordar um elemento que está na base da fé judaico cristã. Trata-se da convicção de que todo e qualquer ser humano possui a dignidade de ser constituído à imagem e semelhança de Deus. Assim nos escreve Alberto Ares ao tratar sobre a encruzilhada da dignidade em sua teologia das migrações: “No livro do Gênesis, é introduzida uma definição de ser humano que fundamenta nossa compreensão da humanidade. O ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27; 5,1-3; 9,6; 1Cor 11,7)” (ARES, 2016, p. 75). E de modo mais específico à situação dos migrantes, ele afirma que “nenhuma etiqueta ou termo aplicável aos migrantes pode se comparar à dignidade de ser a imagem de Deus” (ARES, 2016, p.75). Estas mesmas palavras servem

muito bem à “teologia dos encarcerados”, ou melhor, este mesmo reconhecimento também deve ser dado às pessoas encarceradas, visto que a dignidade de ser imagem e semelhança de Deus é conferida e todo e qualquer ser humano, independente do que seja ou do grupo ao qual pertença. Portanto, antes de etiquetar os presidiários com selos ou classificações que visam justificar todas as formas de violência cometidas a eles, é preciso ter plena consciência de que estes são também primariamente imagem e semelhança de Deus.

A partir dessa predisposição, a comunidade cristã jamais poderá promover ou ser a favor da tortura, tratamento degradante ou extermínio das pessoas privadas de liberdade, porque qualquer que seja a investida que ameace a vida e a dignidade dos seres humanos, dentre eles também os encarcerados, se configura em um ato de profanação que macula a glória de Deus, já que, como nos lembra Irineu de Lyon (1995, IV 20,7), “a glória de Deus é o ser humano vivo”. Como nos evoca o Papa Francisco (2019) em seu discurso proferido aos funcionários do Presídio Regina Coeli em Roma: “Ninguém pode condenar o outro pelos erros que cometeu nem sequer infligir sofrimentos ofendendo a dignidade humana”. Ainda mais quando se sabe “que muitos presos são pessoas pobres, não têm referências, seguranças, família, nem meios para defender os próprios direitos, são marginalizados e abandonados ao próprio destino. Para a sociedade os presos são indivíduos incômodos, são um descarte, um peso” (FRANCISCO, 2019).

Nesse sentido, é necessário insistir que toda e qualquer forma de violência cometida aos encarcerados se configura em sacrilégio contra o próprio Corpo de Cristo, visto que Jesus se identifica com os últimos deste mundo, dentre eles, as pessoas privadas de liberdade (Mt 25, 35-40). Portanto, diante da profanação escandalosa que assistimos nas unidades prisionais do estado do Ceará, com os procedimentos absurdos que atentam contra os direitos fundamentais dos seres humanos, o ato de desagravo que a comunidade cristã pode realizar é não só se posicionar contra, mas assumir o compromisso de reparação a esta ofensa, ou melhor, de combater este mesmo mal.

PASSOS QUE NOS AJUDAM A ESPERANÇAR

Depois de encararmos a cruel e desumana realidade carcerária brasileira e entendermos que ela é produzida pela ideologia neoliberal de fortalecimento do sistema penal e militarização do Estado, tendo como objetivo manter o controle e a ordem sobre a injustiça social, através da criminalização, segregação e extermínio dos pobres; e após verificarmos no projeto de Jesus o compromisso político com as vítimas de estruturas injustas e a fidelidade que a comunidade cristã deve ter ao ideal evangélico de “libertar os cativos”; convém agora “organizar nossa esperança”, ou seja, diante dos fatos que se nos apresentam e das convicções sobre os valores concernentes ao Reino de Deus, urge a necessidade de “esperançar”, que na compreensão do grande pedagogo Paulo Freire não significa uma espera passiva, mas sim o movimento por tornar realidade àquilo que se espera. Ou, na perspectiva cristã, eis o tempo de fazer com que a “esperança se faça carne e habite entre nós”.

Por isso, sem a pretensão de querer ter a última palavra sobre essa matéria, mas instigados pela responsabilidade com a transformação da humanidade, podemos elencar alguns passos que nos auxiliam a começar aqui e agora o Reino de Deus, cuja vinda pedimos tantas vezes na oração do Pai Nosso. O primeiro passo diz respeito à clareza que devemos ter sobre as causas do problema, acompanhando de perto as investidas teóricas que popularizam a falsa ideia de que os que estão na prisão são os principais ou únicos responsáveis pela violência. Essa falsa ideia tão difundida pela mídia cria uma névoa densa que impossibilita a muitos de enxergarem aquilo que tem violentado a milhares de pessoas e as tem jogado na prisão que é a injustiça social. Por isso, esse passo sobre a clareza das causas nos ajudará a “dar vista aos cegos”, pois é preciso que as pessoas tomem consciência sobre a real situação. E para as comunidades cristãs deve-se recordar sempre de que estruturas injustas promotoras do encarceramento em massa, bem como os procedimentos que ameaçam os direitos fundamentais dos seres humanos, é um pecado contra o próprio Deus (AQUINO, 2020, p. 135-137). Para isso precisamos mais do nunca nos apropriar do conhecimento científico (WACQUANT, 2008, p. 105), político, social e teológico sobre esse assunto.

Contudo, o passo mais importante para essa tomada de consciência é fazer com que as pessoas de nossas comunidades façam a experiência do encontro com a realidade dos encarcerados e de modo mais direto com a realidade das famílias dos encarcerados, pois isso faz com que se constate na própria pele a negação de direitos que subjuga milhares de pessoas à condição de extrema pobreza e viabiliza a encontrar respostas sobre os porquês de tantos cometerem delitos. Mas esse encontro com os pobres e marginalizados também nos faz ver o potencial de solidariedade que transparece uma alternativa humana e sustentável, contraposta ao modelo neoliberal vigente. Sem falar que para os cristãos, esse contato permite resgatar a compreensão de que a luta pela justiça na defesa da vida e da dignidade humana é um aspecto fundamental da nossa fé: “[...] a experiência junto aos pobres, ou melhor, o contato com os que sofrem, é o caminho teológico eficaz para fazer com que as pessoas de nossas comunidades entendam que a luta a favor dos pobres e marginalizados é um assunto fundamental da fé” (REGIS & SILVA, 2019. p. 236).

Porém, além de ter e dar consciência, bem como da experiência do encontro com a realidade carcerária, o outro passo necessário é agir para tentar modificar essa triste realidade. O cristão jamais pode pensar que deve jogar toda a responsabilidade de transformar o mundo para Deus e assim viver uma fé cômoda e anestésica, pois devemos colaborar com Deus no seu plano salvífico libertador, a fim de que “todos tenham vida e vida em abundância” (Jo 10,10), a fim de que o reino de fraternidade, onde todos e todas têm as mesmas oportunidades, aconteça. E para isso é preciso lutar pela efetivação dos direitos sociais e das políticas públicas de superação das desigualdades. Devemos nos empenhar nos movimentos que pretendem frear essas medidas de fortalecimento do Estado penal militarizado, e se esforçar para derrubar esse sistema de morte, adotando medidas de combate direto à injustiça social. Por isso, é tão importante também se somar e se engajar nas organizações populares, porque como nos disse o Papa Francisco (2023) elas “não se encerram na denúncia: arregaçam as mangas e continuam a trabalhar para suas famílias, seus bairros, para o bem comum”. Em suma, que possamos trilhar esses passos com o desejo profundo de construir o reino de amor, justiça e misericórdia, que se tornou tão próximo através da prática de Jesus de Nazaré.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do encarceramento enquanto controle, criminalização e extermínio dos pobres é algo bastante desafiante, visto que mesmo nos movimentos sociais e entre as mediações socio-analíticas a realidade carcerária é quase que totalmente invisibilizada, salve alguns poucos autores que audaciosamente se dispuseram a compreender este fenômeno não como algo isolado e insignificante, mas como o ponto mais alto da barbárie empreendida pelo sistema econômico, político e social. Talvez esse desfalque se deva ao fato de que também os movimentos sociais e as análises sociológicas estejam ainda imersas na nuvem que foi criada pelo mesmo sistema com o objetivo de obscurecer essa gritante realidade que põe em evidência os pecados deste mundo.

E se já é difícil encontrar reflexões sobre os encarcerados nas ciências sociais, muito mais desafiante é na teologia, onde esse tema foi praticamente esquecido. Quando se pesquisava uma bibliografia para fundamentação desse artigo, se percebeu que pouco ou quase nada tem sido sistematizado teologicamente, apesar de ser um elemento que aparece de maneira explícita na missão salvífica de Jesus. Não obstante, ainda se consegue vislumbrar algumas poucas recentes reflexões, porém estas possuem mais o caráter de ciências da religião e estão quase que preocupadas em elencar o quanta a moral cristã ocidental, com seu disciplinamento, controle e punição sobre os corpos, serviu como base para o sistema penitenciário. Ainda é incipiente uma teologia que reconheça com profundidade os encarcerados como “sinal dos tempos”, ou melhor, que veja no clamor dos encarcerados a presença do próprio Deus, que através do seu Espírito Santo clama por libertação.

Por isso, este breve artigo, contendo alguns poucos elementos para uma teologia que ainda está por ser elaborada, tem o desejo de fazer uma provocação, onde os leitores possam despertar para a situação desumana dos presos e sair da indiferença frente a ela. Nesse sentido, foi necessário na primeira parte fazer essa análise sociológica, em que se pudesse ver, de forma nua e crua, o sistema carcerário no Estado do Ceará e entender as suas causas, ou melhor, a grande causa que é a injustiça social. Porém, dando um passo mais além, este artigo se propôs a oferecer alguns indicativos que possibilitasse ao leitor

reconhecer o encarceramento como um lugar teológico e que as atitudes em relação a este fenômeno implicam diretamente à fé cristã. E como se trata de uma reflexão surgida a partir de uma realidade concreta, ela deve retornar e se colocar a serviço desta mesma realidade. Por essa razão, se pôde apresentar na última parte alguns passos que, segundo a lógica evangélica, ajudam na construção do Reino de Deus.

Em resumo, espera-se que esta provocação possa suscitar, ainda que sutil, pelo menos uma aproximação à problemática carcerária e torne visível àqueles que são os esquecidos dos esquecidos ou os últimos dos últimos. Quem sabe a partir daí, reacenda uma faísca de compaixão, onde pessoas se sintam chamadas a assumir o compromisso cristão de “libertar os cativos” e coloquem no centro de suas preocupações também o sofrimento, a dor e a negação de direitos de tantos irmãos e irmãs que se encontram nos cárceres, porque também neles se transfigura o rosto de Jesus torturado e crucificado.

REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, F. de. “A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus”. ZACHARIAS, R.; MILLEN, M. I. C. (Ed.). **A moral do Papa Francisco: Um projeto a partir dos descartados**. Aparecida: Editora Santuário, 2020.

ARES, A. “¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos? Transitando una teología de las migraciones”. **Revista Corintios XIII**, n. 157, ISSN: 0210-1858, Madrid, 2016, pp. 68-83.

BOFF, L. **A nordestinação da violência no Brasil**. 03 de abril de 2019. Disponível em:

<<https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniao/colunas/a-nordestinacao-da-violencia-no-brasil/>>. Acesso em 8 de fev. de 2023.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. **Documentos do CELAM**. Conclusões da Conferência de Puebla. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Documentos da Igreja)

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Relatório de Inspeções a Estabelecimentos Prisionais do Estado do Ceará**. Brasília, 2022. Disponível em: <<https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2022/03/relatorio-inspecoes-estabelecimentos-penais-tjce-dmf-08032022.pdf>>. Acesso em 6 de fev. de 2023.

CONVENÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS CONTRA A TORTURA E OUTROS TRATAMENTOS OU PENAS CRUÉIS, DESUMANOS OU DEGRADANTES. 10 de

dezembro de 1984. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/tortura/lex221.htm>. Acesso em 6 de fev. de 2023.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (A)**, julho a dezembro de 2022. Disponível em:

<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiMTQ2ZDc4NDAtODE5OS00ODZmLTlhYTETyZl4YTk0MTc2MzJkIiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MwYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9&pageName=ReportSection045531d3591996c70bde>. Acesso em 6 de fev. de 2023.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (B)**, julho a dezembro de 2022. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiYjBhODYxYjAtOWJmNC00Mzg1LWI5ZWETnZA4NTk1NGNhZWYyIiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MwYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9&pageName=ReportSectiond75a46556ebea50b9b57>. Acesso em 6 de fev. de 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=15>. Acesso em 6 de fev. de 2023.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalheite. 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HERNÁNDEZ PICO, J. **No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza**. San Salvador: UCA editores, 2010.

IRINEU DE LYON, S. **Contra as heresias**. Paulus: São Paulo, 1995.

MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA. **Relatório de Missão ao Estado do Ceará**. Brasília, abril de 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/04/relatorio-missao-ceara-prottegido-sem-isbn-1.pdf>. Acesso em: 04 de fev. de 2023.

MESTERS, C. **Com Jesus na contramão**. São Paulo: Paulinas, 1995.

PAGOLA, J. A. **Jesus, Aproximação Histórica**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FRANCISCO, PP. **Carta aos Movimentos Populares**, 12 de abril de 2020. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2020/document_s/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html. Acesso em 02 de fev. 2023.

FRANCISCO, PP. **Discurso del Santo Padre Francisco al personal de la cárcel “Regina Coeli” de Roma**, 7 de fevereiro de 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190207_personale-reginacoeli.html. Acesso em 02 de fev. 2023.

PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL. **Formação para agentes da Pastoral Carcerária**. São Paulo: Paulus, 2014.

REGIS E SILVA, I. A. “La realización de nuestros sueños, 50 años después de Medellín”. ELIZALDE, O.; HERMANO, R.; MORENO, D. (Ed.). Los clamores de los pobres e de la Tierra nos interpelan. **Amerindia**. Montevideo, 2019.

SOARES, L. E. **Desmilitarizar**: Segurança pública e direitos humanos. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

WACQUANT, L. **As duas faces do gueto**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

A HISTÓRIA DA IGREJA CATÓLICA: DA ANTIGUIDADE À IDADE MÉDIA⁷

THE HISTORY OF THE CATHOLIC CHURCH:
FROM ANTIQUITY TO THE MIDDLE AGES

Sérgio Paulo Muniz Costa⁸

RESUMO: Este artigo apresenta um panorama histórico e cultural da formação da Igreja Católica, desde as manifestações religiosas nas sociedades primitivas até sua consolidação na Alta Idade Média. Aborda a influência das civilizações hebraica e grega, o papel do cristianismo no Império Romano, a Patrística, o surgimento das heresias, a formação do cânon bíblico, o papel das ordens monásticas, os concílios e o cisma entre Oriente e Ocidente. Destaca ainda o impacto do Renascimento Carolíngio e a centralidade da fé cristã na formação da civilização ocidental medieval.

Palavras-chave: Cristianismo. Igreja. História da Igreja. Antiguidade. Idade Média.

ABSTRACT: This article provides a historical and cultural overview of the formation of the Catholic Church, from religious expressions in early human societies to its consolidation in the High Middle Ages. It explores the influence of Hebrew and Greek civilizations, the role of Christianity in the Roman Empire, Patristics, the emergence of heresies, the formation of the biblical canon, the role of monastic orders, church councils, and the schism between East and West. It also highlights the impact of the Carolingian Renaissance and the central role of Christian faith in shaping medieval Western civilization.

Keywords: Christianity. Church. Church History. Antiquity. Middle Ages.

⁷ Recebido em: 16.05.2025. Aceito em: 25.06.2025.

⁸ Doutor em Ciências Militares diplomado pela Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (1992), com o Curso de Política, Estratégia e Alta Administração do Exército (2003). É sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), colunista do jornal Diário de Comércio (São Paulo- SP) e membro da Associação Nacional de Escritores (ANE). E-mail: spmuniccosta@gmail.com

INTRODUÇÃO

As primeiras culturas e civilizações, além das condicionantes físicas, geográficas e étnicas, caracterizaram-se pela sua relação com o divino. Desde os primórdios da sua evolução, o ser humano adotou distintas formas de devoção, afins àquelas condicionantes, que se plasmaram na sua conduta individual e coletiva. Na associação das pessoas a animais e plantas, na divinização de fenômenos da natureza, na sacralização de lugares e na atribuição de poderes mágicos a pessoas, dentre outras, os primeiros grupos humanos adotaram crenças e práticas que influíram na sua organização social.

A raiz do argumento ontológico de Santo Anselmo acerca da impossibilidade da inexistência de Deus, dada sua obrigatória presença intuída pelos primeiros seres humanos, é, portanto, antropológica. “Quando o primata *homo* se tornou plenamente humano? No momento em que adquiriu plena consciência de sua mortalidade e expressou sua expectativa religiosa de uma vida depois da morte” (JAGUARIBE, 2002, p. 57-58). Toda uma história da Humanidade pode ser escrita segundo o viés religioso, como consagrados historiadores das civilizações o fizeram, o mais bem sucedido deles Arnold Toynbee.

As formas de intermediação entre o sagrado e o profano dizem muito dos grupos sociais: sua moral, seu pensamento e seu conhecimento. Grandes mudanças ambientais no Paleolítico e no Neolítico foram determinantes na conformação das crenças religiosas das primeiras culturas, sinalizando seu grau de desenvolvimento. No mesmo sentido, o grau de elaboração das religiões das primeiras civilizações explica o seu sucesso, resiliência e ocaso.

O advento de hebreus e gregos é um dos acontecimentos mais decisivos da História, influenciando, com sua crença no Deus único, no curso de diversas civilizações. Da fusão das civilizações judaica e helênica no espaço do Império Romano, surgiu a religião, no dizer dos cientistas sociais, “mais elevada” do cristianismo, que, por meio de uma contínua elaboração teológica, filosófica e epistemológica deu forma à Igreja Católica e dela fez a crisálida do Ocidente, um processo incomparavelmente mais rápido do que qualquer outro ocorrido a civilizações ao longo da História.

DAS CAVERNAS ÀS CATEDRAIS

XAMÃS, PROFETAS E FILÓSOFOS

A evolução do homem ao longo do Paleolítico, cerca de um milhão de anos, até a fase pós-glacial do Neolítico (JAGUARIBE, 2002, p. 65), deu-se ao longo de grandes variações climáticas que condicionaram a cultura dos grupos humanos. A existência de cultos religiosos nessas sociedades é atestada pela arte visual das “pinturas em cavernas da idade Paleolítica Superior, as figuras tridimensionais em Lepenski Vir, as estatuetas de terracota da Idade Neolítica, representando a Mãe fértil” (TOYNBEE, 1978, p. 82). Centros cerimoniais criados como santuários, no Paleolítico Superior, ao longo das trilhas de caçadores e coletores de alimentos silvestres, podem ter sido “os precursores das habitações permanentes” (Ibid., p. 65) surgidas após a última glaciação, por volta de 10.000 a.C., com a Revolução Agrícola, a domesticação de plantas e animais (Ibid., p. 60) que, pela agricultura de aldeia, oportunizou as sociedades sedentárias.

Ao longo dessa evolução, tomaram forma os grupos linguísticos que se espalhariam pelo planeta: o indo-europeu, a partir da cultura Kurgan do norte do Mar Negro (TERRA, 2001, p. 27) que se desdobrou em um leque de idiomas falados desde a Índia até a Islândia: o semítico, cujo epicentro teria sido a Síria, espraiando-se pelo Oriente Médio e África do Norte; e o altaico, originário das estepes entre o Tibete e a China estendendo-se da Turquia à Mongólia (ELIADE, 2011, p.16), misturando-se neles sedentários e nômades, com grande prevalência de nomadismo no grupo altaico. Distintas formas de nomadismo surgiram como decorrência das estratégias de sobrevivência, pois “durante as glaciações, os homens foram forçados a depender menos das plantas e mais dos animais” (BRONOWSKI, 1983, p. 46) e, paulatinamente, deixaram de caçar apenas os grandes mamíferos para vagar pelas imensidões seguindo as manadas surgindo daí a transumância (Ibid., p. 48). As concepções divinas desses grupos eram distintas, indo de uma raiz comum para a denominação de Deus presente no grupo indo-europeu, até a crença “de uma ancestralidade de um lobo sobrenatural” reivindicada por várias tribos altaicas (ELIADE, 2011, p. 15).

Entre 10.000 a. C e 5.000 a.C, ocorreu “a transição da caça e coleta de alimentos silvestres para a agricultura e criação de animais deu-se em oásis irrigados por fontes ou em planícies de aluvião” (TOYNBEE, 1978, p. 71) e no fim do terceiro milênio, um povo semítico, produziu, a partir da ocupação e exploração do aluvião na bacia inferior dos rios Tigre e Eufrates, enormes excedentes de alimentos que resultaram no surgimento da primeira civilização regional da História, a suméria, caracterizada, além da dedicação ao comércio, por uma forte devoção religiosa. Essa religiosidade suméria padecia, no entanto, de dois males. O primeiro era a forte diferenciação social nela expressa com o enterro do soberano acompanhado por luxos de toda sorte e servos que eram imolados ou se suicidavam para acompanhar o seu senhor e voltar a servi-lo na outra vida. O segundo foi o abandono dos deuses comuns pela apropriação pela cidades-estado que, depois dos cinco ou seis primeiros séculos de sua história, passaram a lutar entre si (Ibid., p. 94).

Outra civilização nascida da cultura do aluvião, a egípcia faraônica, ao contrário da suméria, que teve poucos deuses vivos, caracterizou-se pela deificação do governante supremo, o faraó. Tendo recebido alguma herança cultural da suméria, a civilização egípcia também era politeísta e professava a crença da imortalidade, indo, porém, devido ao seu materialismo, a extremos na acumulação de luxos e bens que seriam desfrutados na outra vida, do que pirâmides e monumentos funerários nos chegaram como evidências.

A partir do século XIII, uma série de invasões e migrações, por terra e por mar, alteraram drasticamente o cenário civilizacional dessa parte do mundo que havia se estabelecido com a Era do Bronze, desde 3.000 a.C. Do tronco linguístico semítico, um povo nômade que deixara o Egito entre 1.400 e 1.150 a.C. (ABULAFIA, 2014, p. 89), fundou “um reino na estreita faixa de terra de Canaã” (MONTEFIORE, 2003, p. 48). O povo hebreu veio a Canaã “firmando um pacto mútuo sob seu próprio Deus, no qual também admitiu outras tribos e povos” (ABULAFIA, 2014, p. 90). Travando seguidas lutas com os vizinhos, esse povo fundou os reinos de Israel e Judá e sofreu grandes desastres, como foi a destruição do Reino de Israel pelos assírios, em 722 a.C., e a do Reino de Judá pelos babilônicos, em 586 a.C (TOYNBEE, 1987, p. 65-67), mantendo, no entanto, sua crença no Deus único e invisível que deu origem a uma

religião, a qual, pela palavra dos profetas⁹, prescrevia comportamentos e uma moral.

Paralelamente, do tronco indo-europeu, dotado da noção de sagrado que “abre a porta para o Ser Transcendente, que subjaz a todas as experiências religiosas” (TERRA, 2001, p. 44), no início do primeiro milênio, originou-se outro povo. Após o colapso da civilização egeia na grande crise do século XII a.C., “os habitantes remanescentes da Grécia se defrontaram com o desafio de obter alguma segurança contra os agressivos invasores das montanhas adjacentes” (TOYNBEE, 1987, p. 145) e o conseguiram pela perícia militar. Uma vez pronta a sua escrita¹⁰, os gregos, pela poesia de Homero¹¹ e pela história de Heródoto¹², assimilaram a narrativa mítica anterior à sua sociedade em uma religião politeísta de deuses antropomórficos que “não eram [...] criadores, não eram considerados externos ao universo e transcendentais, [cuja] influência não era universal” (TERRA, 2011, p. 405). Paulatinamente, dessa literatura brotou a convergência em um único Deus, principalmente com Ésquilo, que influenciaria Platão na sua cosmologia que colocou essa entidade como ser supremo, associado ao bem e autor de todas as coisas (Ibid., p. 435). Com isso, a teologia natural grega deu um salto, com a passagem do conceito homérico de *aletheia* de oposição à falsidade para a designação de autenticidade substancial do ser divino (Ibid., p. 455).

As civilizações judaica e grega entraram em colapso nos séculos I e V de nossa era, respectivamente, fraturadas antes por dissensões profundas. No entanto, conforme Toynbee, consagrado historiador das

⁹ Segundo o historiador Simon Sebag MONTEFIORE, com o fim da cruel vassalagem de Israel ao império assírio, no fim do século VII a.C., o Rei Josias “determinou que seus estudiosos tornassem a narrar a antiga história dos judeus, juntando os mitológicos patriarcas, os sagrados reis Davi e Salomão e a história de Jerusalém num passado único, para iluminar o presente”, o que teria sido “outro passo para a criação da Bíblia” (2003, p. 75).

¹⁰ “Nossa primeira inscrição que sobreviveu em caracteres gregos é a de um jarro de cerca de 750 a.C. (ROBERTS; WESTAD, 20, p. 167).

¹¹ Homero, que no século VIII a. C. compôs a *Ilíada*, “produto híbrido de momentos históricos distintos, com elementos bastante remotos, alguns dos quais remontam ao século XIII a.C.” (VIEIRA, 2002, p. 14), deixa claro o papel limitado desses deuses helênicos em um diálogo entre Hera e Atenas: “não vale a pena que enfrentemos, por mortais, o Pai. Que uns morram, que outros vivam, é coisa do acaso. Que a Zeus, no íntimo foro, cabe dar o justo tratamento a Troianos e a Gregos” (CAMPOS, 2002, p. 319).

¹² Heródoto “teria lido em público sua obra (ou parte dela)” (KURY, 1988, p. 7), em Atenas, após 445 a.C., “cuja motivação é mais de ordem material e religiosa do que política” (ibid., p. 11). Em sua obra, ao se referir aos nomes dos deuses da Hélade, diz estar “convencido de haver descoberto que eles vieram dos bárbaros – sobretudo do Egito” (HERÓDOTO, 1988, p. 105).

civilizações, de ambas surgiu uma “religião mais elevada”¹³, o cristianismo, inspirada em uma civilização não helênica, a judaica, cujos representantes haviam sido absorvidos ao povo helênico tardiamente unificado sob o Império Romano. Uma religião que tomaria a “forma social” (Ibid.) na Igreja Católica. É notável que as civilizações judaica e grega, dispersas nos primeiros séculos da nossa era, viessem a subsistir em outra civilização, a ocidental, que delas herdou a crença no Deus único.

A longa evolução desde o maravilhamento do homem pré-histórico com o sobrenatural até a noção de um Deus único durou dezenas de milhares de anos. No entanto, a asserção desse Deus autor e criador aconteceu no espaço de alguns séculos, entre o VIII a.C e o I d.C., espaço de tempo em que os gregos deram início à sua teologia natural e os judeus à sua teofania, até o acontecimento histórico da revelação em Cristo.

DO INÍCIO DA HISTÓRIA AO ANO 1.000

O surgimento da civilização suméria coincide com o início da Idade do Bronze, quando a mistura de cobre e estanho entrou em uso na Mesopotâmia, logo após 3000 a.C. (figura 1). A metalurgia havia começado entre 7.000 e 6.000 a.C., com o uso do cobre ainda não fundido. O descobrimento da liga com estanho, mediante fundição, além das vantagens técnicas, ofereceu novas oportunidades para “comércio, mercados e rotas”, quando floresceram as civilizações suméria, egípcia e micênica.

¹³ “O proletariado interno criou uma religião mais elevada, o cristianismo, que teve sua inspiração em uma das civilizações não helênicas cujos representantes já tinham sido incorporados ao proletariado interno helênico” (TOYNBEE, 1987, p. 56).



A primeira grande crise civilizacional se deu por volta do século XII a.C., sob a incerta denominação de “invasão dos povos do mar”. Foi a maior catástrofe da História, desfazendo os laços comerciais no Mediterrâneo Oriental e abalando o poder dos impérios egípcio e hitita. Das invasões e migrações desse período emergiram dois povos que se notabilizariam pela cultura: os hebreus e os gregos, cujas realizações políticas, culturais e religiosas, a partir do século X a.C., dariam curso à História.

Os reinos de Israel e Judá, depois de um breve apogeu, sofreram os efeitos do militarismo assírio e babilônico, consolidando, no entanto, sua aliança com Deus, cuja narrativa, provinda da “tradição oral das revelações Moisés, no século XII a.C.” (JAGUARIBE, 2002, p. 217), “cujo mais antigo documento escrito da Torah, o Documento J, data do décimo século a.C.” (Ibid.), começou a ser consolidada no século VII a.C..

Um pouco antes, os gregos haviam dado início à sua epopeia cultural com os épicos *Ilíada* e *Odisseia*, de Homero, resgatando a tradição oral de mais de quatrocentos anos da Guerra de Tróia. Foram de grande importância as contribuições do período clássico, aqui entendido como “o apogeu da civilização grega” (SETTIS, 2013, p. 205), nos campos da filosofia, das artes e da política. Com a crise desencadeada pela Guerra do Peloponeso, no final do século V a.C., iniciou-se a decadência dessa civilização e da sua forma de organização política, a cidade-estado. O período clássico seria

sucedido pelo helenismo, entendido como o prosseguimento da influência clássica grega, cujo ponto focal foi o legado de Alexandre, “emergindo com a conquista do Império Aquemênida em 330 a.C.” (BLICHER, 2013, p. 423). Nesse meio termo, brilharam as mentes de Sócrates, Aristóteles e, cronologicamente entre os dois, a do mais importante pensador da Antiguidade, Platão.

Na passagem do século III para o II, ambos os povos cairiam sob domínio ou influência de uma nova potência do Mediterrâneo, Roma, que, impôs decisivas derrotas, “entre 218 e 190 a.C., ao Império cartaginês, à Macedônia e ao Império selêucida” (TOYNBEE, 1978, p. 326). Paralelamente à ascensão de Roma, no Oriente Médio, os estados sucessores do Império de Alexandre¹⁴, as monarquias helenistas do Reino ptolomaico¹⁵, no Egito, e do Império selêucida, que se estendia do Afeganistão ao Mediterrâneo, travaram uma série de guerras, resultando, na sexta delas, na transferência de domínio do sul da Síria, incluída a Judeia, dos ptolomaicos para os selêucidas.

Os judeus estavam à época profundamente divididos, tanto social como politicamente. Uma minoria abastada, constituída por proprietários de terra, controladores do tesouro do Templo e sacerdotes, estava distante da maioria empobrecida de agricultores, artesãos urbanos e intérpretes da Lei Judaica, ao que se somava a divisão na classe superior entre as famílias Tobíades e Oníades. Essa divisão interna se agravou com a tomada de partido por uma e outra classe, pelos selêucidas e ptolomaicos, e com a classe abastada se afiliando ao helenismo e a mais pobre antagonizando com ele. Em 169 a.C., Antíoco IV, soberano selêucida, saqueou o Templo de Jerusalém e, no ano seguinte, a revolta anti-helenista dos judeus da Judeia explodiu.

À época, o grego era a língua franca do Oriente Médio, tendo os selêucidas estimulado imigrantes gregos a fundarem novas cidades, a substância do seu poder. A capital do Império selêucida, Antioquia, era uma cidade-estado no estilo helênico, tendo o sumo sacerdote Jasão “programa para fazer de Jerusalém uma pólis grega: rebatizou-a com o nome de Antioch-Hierosolyma (Antioquia em Jerusalém) em honra do rei [selêucida]” (MONTEFIORE, 2013, p.97).

¹⁴ O império de Alexandre Magno se dividiu em grandes estados, cada um deles uma monarquia hereditária “fundada por soldados bem-sucedidos, os diádocos (sucessores)”. (ROBERT; WESTAD, 2013, p. 207).

¹⁵ O reino dos Ptolomeus se findou em 31 a.C., após a batalha de Actium e o suicídio de Marco Antônio e Cleópatra (Ibid., p. 232).

Em 148 a.C., a Macedônia, o estado hegemônico grego, foi reduzida a uma província romana e as cidades da Grécia tornadas vassalvas de Roma, para lá enviando muitos cidadãos seus como reféns. Quanto à Judeia, desde o início do século II a.C., Roma interferia nos seus assuntos, mas foi em 66 a.C. que Pompeu conquistou Jerusalém e a transformou em uma província romana. No século I a.C., os mundos grego e hebraico estavam definitivamente anexados ao Império Romano.

Nos primeiros séculos da era cristã, Roma dominava do Reno à África do Norte da Síria à Bretanha, mediante um sistema que combinava poder militar, astuta diplomacia e pragmatismo. As regiões do Império tinham variados graus de autonomia e tanto governadores das províncias como os representantes do César junto aos soberanos locais preocupavam-se primordialmente com a segurança e manutenção da ordem, a cobrança de impostos e a contribuição em homens para o exército romano.

Esse vasto espaço era cortado por estradas e servido por portos guarnecidos por tropas romanas, que sustentavam as autoridades, a aplicação da lei e as fronteiras contra inimigos externos, sempre prontas a reprimir qualquer revolta. Mas a denominada *Pax Romana* era também a *Pax Deorum*, caracterizada pelo respeito às crenças e religiões dos povos dominados, uma vez que a relação do homem com quaisquer que fossem os seus deuses era entendida como uma condição de paz.

O Império Romano era, portanto, um espaço de considerável homogeneidade em meio a grandes diversidades. Romanos educados eram bilíngues, em latim e grego, e pessoas nascidas em diferentes partes do Império podiam receber a cidadania romana, o que lhes assegurava privilégios, como o de se dirigir ao Imperador em caso de julgamento. A circulação de bens riquezas e pessoas era intensa nesse espaço. Havia escritórios em Roma que tratavam de transporte de mercadorias e de viagens de pessoas e nem mesmo Napoleão Bonaparte, mais de 1.500 anos depois, conseguia enviar uma mensagem entre Roma e a Gália mais rápido do que um César o fazia no século II. Em suma, era considerável o intercâmbio de ideias e o deslocamento de pessoas nesse mundo romano, o que teria consequências mesmo depois dele se desfazer.

É um engano comum atribuir a queda da Roma a uma irrupção brusca e violenta de bárbaros nas suas fronteiras civilizacionais. O Império Romano do Ocidente ruiu de dentro para fora, pela deterioração do seu sistema político e pela perda dos valores cívicos de sua sociedade, incapazes de mobilizar meios e vontades para defender o *limes*, a linha de fronteira do império entregue a povos bárbaros que foram autorizados a se instalarem no seu interior e, pouco a pouco, sentiram-se desvinculados de Roma. Nos cem anos subsequentes à irrupção dos visigodos no Danúbio 376, o Império Romano do Ocidente simplesmente se decompôs. O espantoso saque e incêndio de Roma em 410 foi obra de Alarico, um visigodo cristão ariano, e a extinção de fato do Império em 476, com a destituição do imperador formal do Ocidente foi obra de Odoacro, outro cristão ariano, que governava de fato a Itália.

No século VI, o Império Romano do Ocidente havia desaparecido de fato e a sua reconquista por parte do Império Romano do Oriente fracassado. O estrago fora grande, repercutindo na queda da população e na completa desorganização da economia. Reinos bárbaros ocupavam áreas relativamente extensas da futura Europa, principalmente os francos na Gália e os visigodos na Península Ibérica. Nos últimos anos do século V, jutos, anglos e saxões desembarcaram na Bretanha abandonada desde o início desse século pelos romanos, dando origem ali ao reinos que subsistiriam do durante parte da Alta Idade Média, núcleos da futura Inglaterra.

Àquela altura, a Igreja cristã já se tornara a instituição dominante do Império Romano, amalgamando todos os povos, regiões, classes e partidos como observado por Toynbee. A divisão das províncias do Império Romano do Ocidente em dioceses acontecera no decurso da reforma administrativa do final do século III, tendo sido escolhidos para seus gestores pessoas de prestígio, notadamente as convertidas ao cristianismo a partir do século IV. Diante do colapso da autoridade romana no século seguinte, essa estrutura serviu tanto aos novos senhores bárbaros para manter alguma coisa da antiga ordem funcionando, quanto à Igreja de Roma, para prosseguir na sua ação evangelizadora.

Durante o século VI, os reinos que se constituíram na Gália, na Península Ibérica e na Itália lutaram entre si e contra o Império Romano do Oriente. Na antiga Gália ocorreu um fenômeno que seria da maior

importância para os acontecimentos no Ocidente nos séculos seguintes: a consolidação do Reino dos Francos e a incorporação a ele dos domínios visigodos, burgúndios, bávaros, alamanos e túringsios por Clóvis, convertido ao cristianismo e seus filhos, entre 506 e 534, a origem geohistórica das futuras França e Alemanha. Na Península Ibérica, os visigodos absorveram o Reino dos Suevos, em 585, e reduziram significativamente os enclaves da reconquista de parte do extinto Império Romano do Ocidente empreendida por Justiniano, Imperador Romano do Oriente. Os visigodos estabelecem sua capital em Toledo e no concílio de 589 assumiram definitivamente a fé católica abandonando o arianismo.

O século sétimo foi, em sua maior parte, um período de enfraquecimento do poder central do Reino dos Francos. O último rei merovíngio que realmente reinou foi Dagoberto I, morto em 639. Esse período dos reis formais tutelados pelos mordomos durou até 687, encerrado com a centralização do poder no Reino dos Francos nas mãos do mordomo da Austrásia, Pepino de Héristal. Pepino foi sucedido em 717 seu filho natural Carlos Martel, dando início à dinastia carolíngia.

Uma nova avalanche de povos se desencadearia no século VII. Pela primeira vez devida não apenas ao atrativo de regiões férteis e produtivas, mas à religião. Em pouco mais de oitenta anos passados desde a morte de seu fundador Maomé (632), o islamismo árabe se expandiu pela espada dos confins da Arábia por toda a África do Norte, Mesopotâmia e além. Sob comando de Tarik-Ibn-Ziyâd, bérberes islamizados e árabes desembarcaram na Península Ibérica e derrotaram as tropas visigodas do Rei Rodrigo na Batalha de Janda, em 19 de julho de 711. Em cerca de três anos dominavam quase toda Península e depois de estabelecer enclaves do outro lado dos Pirineus, em Narbonne, Nîmes e Carcassonne, e de realizarem incursões na Aquitânia, os muçulmanos investiram na direção de Tours, sendo partidos por Carlos Martel na batalha desse nome em 732.

Da mesma forma que os muçulmanos investiram do outro lado dos Pirineus, nas primeiras décadas do século VIII, os francos, iriam intervir seguidamente na Península Itálica, acabando por absorver o Reino Lombardo e tentariam avançar na Península Ibérica. Nesse sentido, os grandes acontecimentos que concluiriam esse século estão ligados às conquistas de Carlo Magno e a conseqüente renascença chamada carolíngia que impulsionou a educação, o conhecimento e as artes nos

reinos cristãos sujeitos à autoridade do novo Imperador do Ocidente, assim coroado em Roma, no Natal de 800.

A IGREJA TOMA FORMA

A Igreja primitiva

A compreensão da ressurreição de Cristo¹⁶, da sua assunção aos céus e da recepção do Espírito Santo foi o grande desafio colocado aos seguidores de Jesus nos trinta anos que se seguiram à Crucificação. Os apóstolos, pelo testemunho, e Paulo, pela conversão, empenharam suas vidas na transmissão a diversas populações no espaço do Mediterrâneo Oriental sob domínio do Império Romano das “verdades reveladas” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 52). Daí se origina a Igreja, à qual foi confiada “a transmissão e a interpretação da revelação” (Ibid., p. 35), criando a “Sagrada Tradição vinda dos Apóstolos com o que receberam do ensinamento e do exemplo de Jesus e com o que receberam do Espírito Santo” (Ibid.).

O que a Igreja denomina Sagrada Tradição implica na constatação de um acontecimento de grande repercussão na história do Império Romano, pois enquanto era “invasido pela violência sem freios ou minado pela lenta decadência, uma religião pura e humilde se foi brandamente insinuando na mente dos homens, crescendo no silêncio e na obscuridade” (GIBBONS, 2013, p. 235).

A história da Igreja primitiva vai da reunião dos apóstolos para escolher o 12º membro da comunidade substituto de Judas até o momento do martírio de São Pedro e São Paulo, no decorrer das perseguições desencadeadas contra os cristãos em Roma após o grande incêndio da cidade em 64 d.C.¹⁷. Durante esse período, os primeiros seguidores de Jesus se reuniam em sinagogas, como judeus que eram, sendo hostilizados e, eventualmente, entregues ao braço da lei romana pelos saduceus e fariseus. Das poucas dezenas de pessoas presentes às primeiras reuniões na casa onde Jesus esteve pela última

¹⁶ Cristo é uma tradução da palavra hebraica ou aramaica *messias*, que significa “ungido”, e se refere a alguém nomeado para uma função específica (MARTY, 2014, p. 21).

¹⁷ “Qualquer que seja a origem dessa perseguição, na qual, segundo a tradição cristã popular, pereceram São Pedro e São Paulo, e que foi acompanhada por cenas horríveis e sangrentas na arena, parece ter sido por muito tempo o fim de qualquer atenção oficial de Roma aos cristãos.” (ROBERT; WESTAD, 2013, p. 258).

vez com os apóstolos, a pequena congregação se expandiu a alguns milhares de seguidores que começaram a se distinguir não só pela fé na revelação do filho de Deus, mas também pelo comportamento.

Perseguidos e isolados, esses primeiros cristãos obedeciam a normas rígidas, desde a doação de todos os seus bens até um rigoroso ascetismo que os afastava de todos os prazeres, podendo ter sido a referência para a sua congregação a perspectiva do movimento dos essênios, que “João [Batista] talvez tenha em parte refletido” (MARTY, 2014, p. 25). Pelo judaísmo a ele intrínseco, tanto dos seus fundadores como da vinculação ao Deus de Israel, “o cristianismo primitivo pode ser corretamente descrito como um nomismo da nova aliança” (McKNIGHT; OROPEZA, 2021, p. 85), entendido como “a visão de que o lugar de alguém no plano de Deus é estabelecido com base na aliança” (Ibid., p. 64).

Sem qualquer documento que lhe servisse de guia, a fé em Cristo era baseada na palavra e no exemplo, sustentados pela coragem dos líderes do cristianismo primitivo. Nesse período, Pedro e Paulo foram presos, açoitados e espancados várias vezes, Estevão e Tiago¹⁸ foram martirizados. Para piorar a situação, dos primeiros cristãos, em meio à grande violência suscitada em Israel pela imposição da estátua do César no Templo de Jerusalém, eles podem ter sido confundidos com os rebeldes judeus, com a desvantagem de serem visíveis e vulneráveis a represálias, oficiais ou não¹⁹.

Dentre as razões apontadas para o sucesso da nascente religião, com seu rápido desenvolvimento no mundo romano, são apontadas: “I - o inflexível zelo dos cristãos [...]; II - a doutrina de uma vida futura; III - os poderes miraculosos atribuídos à Igreja primitiva; IV - a pura e austera moralidade dos cristãos; V - a união e disciplina da República cristã” (Ibid., p. 236). Mas à vista dos caminhos pelos quais o cristianismo se expandiu a partir do núcleo de Jerusalém, capitaneado por Pedro e Tiago, e do de Antioquia, fundado por Paulo, disseminando-se em populações tão distintas²⁰ como macedônios, gregos, judeus, sírios e

¹⁸ Tiago no ano de 62 d.C. (MARTY, 2014, p. 44).

¹⁹ Dos papas até o final do século II - (São Lino (67-76), Santo Anacleto (76-88), São Clemente (88-97), Santo Evaristo (97-103), Santo Alexandre (105-115), São Sisto (115-125), São Telésforo (125-136), Santo Higino (136-140), São Pio (140-155), Santo Anacleto (155-166), São Soter (166-175), São Eleutério (175-189), São Vitor (189-199) – “todos, ou quase todos, vítimas de morte violenta” (AMEAL, 1961, p. 298-299).

²⁰ “As cartas de Inácio, bispo de Antioquia, “escritas apenas duas ou três décadas após Mateus, Lucas e João, nos dão um quadro notadamente detalhado de uma rede de

romanos, é insuficiente atribuir esse sucesso às boas práticas dessas primeiras congregações.

Havia na mensagem cristã algo de novo que tocava as pessoas de diferentes culturas e crenças que viviam sob coerção, violência e devassidão. Depois de milênios de deuses vivos, deuses potestades e deuses reis, a transcendência intrínseca ao ser humano, amadurecida pela teologia natural grega e pela teofania judaica, tomou forma pela revelação da fé em um Deus irredutivelmente bom. E foi da sua incontrolável expansão no mundo romano que essa fé, ainda não uma religião, criou as condições para o surgimento da Igreja como instituição.

Paulo, o Apóstolo

É preciso ter em conta, no entanto, como, no primeiro século, o cristianismo primitivo moldou a religião que tomava forma. Os apóstolos que tinham Jerusalém por núcleo atuaram decisivamente na preservação dos ensinamentos e do exemplo de Jesus, bem como na moral e ética que singularizaria os primeiros cristãos, não sendo, portanto, razoável afirmar que esse ramo do cristianismo simplesmente desapareceu com as perseguições de Herodes Agripa e dos saduceus e com a diáspora judia após a destruição do templo de Jerusalém em 70 d.C., pois um número desconhecido de membros dessa congregação original emigrou para outras regiões do Oriente, da África e partes do Império Romano, como Pedro foi para Roma²¹. Sem dúvida, a congregação de Antioquia, fundada por Paulo, tem o crédito da grande expansão do cristianismo no mundo romano, mas o seu papel pode ter sido bem mais importante do que uma mera ampliação em termos de área e número de fiéis.

Tanto o ramo de Jerusalém como o de Antioquia, além da Revelação do Filho de Deus, pontificaram em outra questão ligada à morte e à ressurreição de Cristo: a Justificação, da qual Paulo foi o principal teólogo, cujos textos, além de comporem o Novo Testamento, são objeto de profundos estudos, desde a Patrística até a atualidade,

comunicação ativa entre as igrejas na área situada da Antioquia da Síria a Filipos" (BAUCKHAM, 2022, p. 59). Por sua vez, Polícrates, bispo de Éfeso, no começo do século II, afirmava que "estava em contato com os cristãos de todas as partes do mundo" (Ibid.).

²¹ Onde seria executado, provavelmente em 64 d.C. (MARTY, 2014, p. 13).

dos quais se destaca o primeiro livro sobre Paulo escrito por um Papa, Bento XVI (McKNIGHT; OROPEZA, 2021, p. 62).

Saulo, nome original de Paulo, natural de Tarso, na Cilícia, hoje Turquia, era um judeu educado na tradição mosaica²² e afeito ao helenismo, dominando o grego e a retórica. Em algum momento depois da morte de Cristo, ele aceita a revelação e, sem contato com os companheiros de Jesus, funda a congregação de Antioquia, na antiga Síria, hoje Turquia, de onde irradia sua ação apostólica. Paulo é mencionado dezesseis vezes²³ nos Atos dos Apóstolos que descrevem a Difusão da Igreja de Cristo no Estrangeiro e redigiu quatorze epístolas²⁴ incluídas no Novo Testamento. Em suas viagens (MAPA 1), ele percorreu “13.000 km mapeáveis” (MARTY, 2014, p. 37), difundindo a nova fé e organizando as comunidades do nascente cristianismo em vários pontos do Mediterrâneo Oriental. Seu objetivo era chegar à Espanha, o fim do mundo conhecido à época, não o conseguindo devido à sua execução em Roma, provavelmente no ano 67 d.C.. Além de seu papel cardeal no enraizamento da doutrina católica da justificação, cujos textos foram estudados e debatidos pela Patrística, pela teologia medieval e pelo Concílio de Trento, Paulo é o autor do “mais antigo relato de uma ceia sagrada comum” (Ibid., p. 42):

²² “Paulo se jugava “irrepreensível” no que se refere à justiça na Torá mosaica. (Filipenses: 3:4-6)” (McKNIGHT; OROPEZA, 2021, p. 21).

²³ 13. Primeira Viagem de Paulo e Barnabé, Paulo em Antioquia na Pisídia; 14. Paulo e Barnabé em Icônio, Listia e Derbe, fim da primeira missão; 15. Controvérsia sobre o valor da circuncisão, o concílio apostólico de Jerusalém, carta às igrejas da Síria e da Cilícia, segunda viagem de Paulo com Silas; 16. Paulo convida Timóteo, permanência em Filipos, conversão de Lídia, prisão de Paulo e Silas, libertação dos prisioneiros; 17. Paulo e Silas em Tessalônica, breve estada em Beréia, pregação em Atenas; 18. Estada de um ano e meio em Corinto, Paulo diante do procônsul, volta a Antioquia parte para a terceira missão, atividade de Apolo em Éfeso; 19. Os discípulos de João Batista em Éfeso, apostolado de Paulo em Éfeso, os exorcistas judeus, projetos de Paulo, tumulto dos ourives; 20. viagem à Macedônia e à Grécia, ressurreição de um moço em Trôade, viagem para Mileto, pregação de Paulo aos anciãos de Éfeso; 21. passagem a Tiro, profecia de Agabo em Cesareia, Paulo em Jerusalém, prisão de Paulo; 22. Discurso de Paulo aos judeus, Paulo na fortaleza, Paulo diante do grande conselho; 23. Paulo fitando os olhos, conspiração dos judeus, transferência de Paulo a Cesareia; 24. processo de Paulo diante do governador Félix, colóquio de Paulo com Félix e Drusília, cativo de dois anos; 25. Diante de Festo, Paulo apela para César, Festo consulta o rei Agripa, Paulo comparece diante de Agripa 26. Discurso de Paulo ao rei Agripa; 27. Partida de Paulo para Roma, tempestade e naufrágio; 28. Paulo na ilha de Malta, viagem de Paulo a Roma, comportamento de Paulo em Roma (BIBLIA).

²⁴ 1. Epístola de São Paulo aos Romanos; 2. Primeira Epístola aos Coríntios; 3. Segunda Epístola aos Coríntios; 4. Epístola aos Gálatas; 5. Epístola aos Efésios; 6. Epístola aos Filipenses; 7. Epístola aos Colossenses; 8. Primeira Epístola aos Tessalonicenses; 9. Segunda Epístola aos Tessalonicenses; 10. Primeira Epístola a Timóteo; 11. Segunda Epístola a Timóteo; 12. Epístola a Tito; 13. Epístola a Filêmon; 14. Epístola aos Hebreus.

Por que recebi do senhor o que vos transmiti transmitir o senhor Jesus na noite em que foi entregue tomou o pão e depois de dar graças partiu e disse isto é o meu corpo que se dá por voz fazer isto em memória de mim e do mesmo modo depois de cear tomou o cálice dizendo este cálice é o novo testamento no meu sangue todas as vezes que o beberdes fazei-o em memória de mim pois todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice anunciareis anunciarei a morte do senhor até que ele venha. (1 Coríntios 11:23-26) (Ibid.).

No primeiro século, com o desaparecimento dos apóstolos, o surgimento das primeiras escrituras da revelação em Cristo, a perda de espaço nas sinagogas e as crescentes doações recebidas, as congregações cristãs, continuamente engrossadas por fiéis de todas as categorias sociais, começaram a se organizar funcionalmente, elegendo pessoas de reconhecida probidade e piedade para conduzir, como bispos, as comunidades, articulando-se em distintos alcances²⁵ e abrindo mão do rigoroso ascetismo que caracterizara a Igreja primitiva. Ia assim se iniciar uma nova fase, na qual a Igreja institucionalizada, com recursos, locais de culto e quadros dedicados, começaria a transformar a compreensão da revelação em uma “religião mais elevada”, algo que aconteceria quando ela “tomou contato com a filosofia no século II da nossa era” (GILSON, 2013, p. XV).

58

A Patrística

A Patrística é “o conjunto de obras cristãs que datam da idade dos Padres da Igreja: mas nem todas têm como autores Padres da Igreja”²⁶ (Ibid., 2013, p. XXI). Ela foi decisiva para a afirmação do cristianismo perante a perseguição oficial e pagã, para conter a dispersão inicial doutrinária da nova religião e para enfrentar a contestação apresentada por outras crenças e conhecimentos. Como tal, o início da Patrística pode ter se dado na última década do primeiro

²⁵ “[...] evidências literárias do cristianismo primitivo (e não apenas os evangelhos) demonstram que o mesmo movimento possuía um grande senso de si mesmo como movimento mundial” (BAUCKHAM, 2022, p. 51).

²⁶ “... em sentido estrito, um Padre (ou Pai) da Igreja deve apresentar quatro características: ortodoxia doutrinária, santidade de vida, aprovação da Igreja, relativa antiguidade” (GILSON, 2013, p. XXI). Essa observação é importante para destacar que houve textos da Patrística rejeitados pela Igreja e seus autores considerados heresiarcas.

século, com “o mais antigo documento literário datável da religião cristã logo após o tempo dos apóstolos, a carta de Clemente de Roma aos Coríntios” (JAEGER, 1961, p. 12), na qual o bispo de Roma, pela apologia à concórdia e unidade entre os fiéis de Corinto, formula um sistema de virtudes e prescreve disciplina às primeiras igrejas cristãs. A Patrística culmina em Santo Agostinho, embora não termine nele.

Ao longo do seu desenvolvimento, a Patrística, como literatura cristã posterior aos Evangelhos, aos Atos dos Apóstolos, às Epístolas²⁷ e ao Apocalipse, teve três fases: a dos padres apologéticos, a Patrística Grega e a Patrística Latina. Os denominados padres gregos seriam aqueles das duas primeiras fases, não porque nascidos na Grécia, mas tanto por escreverem, falarem e pensarem em grego, até meados do século III, “quando o latim substituirá o grego como língua litúrgica da comunidade cristã de Roma [e] seu uso como língua literária cristã se encontrará definitivamente estabelecido” (GILSON, 2013, p. 103), quanto por se dedicarem a estudar a relação entre especulação filosófica grega e cristianismo.

Os textos das apologias objetivavam obter o reconhecimento do cristianismo no Império Romano, mediante “exposições parciais da fé cristã e algumas tentativas de justificação diante da filosofia grega” (Ibid., p. 2). Destacam-se como autores nesse período Justino e seu discípulo Taciano, sendo digno de nota as apologias dirigidas aos imperadores romanos, particularmente a Marco Aurélio, o melhor deles, mas justamente o que maiores perseguições cometeu contra os cristãos, destinatário das obras de São Justino (*Segunda Apologia*), Melito (*Apologia a Marco Aurélio*) e Atenágoras (*Súplica pelos Cristãos*). Suas obras definiram os futuros pontos de especulação dos filósofos cristãos: Deus, a criação e a natureza e os fins do homem. Sem se preocuparem em erigir um sistema filosófico, os apologistas “empreenderam [...] a tarefa imensa [...] de exprimir o universo mental dos cristãos numa língua expressamente concebida para exprimir o universo mental dos gregos” (Ibid., p. 23).

A Patrística Grega dá início, na segunda metade do século II, à formação da teologia cristã, promovendo “o encontro de uma metafísica, uma moral e uma mística” (GILSON, 2013, p. 94). Seus

²⁷ Epístolas de São Paulo (14), Epístola de São Tiago, Epístolas de São Pedro (primeira e segunda), Epístolas de São João (primeira, segunda e terceira) e Epístola de São Judas.

principais autores foram Santo Irineu²⁸, autor da *Exposição e Refutação do Falso Conhecimento* (Gnôsis) e defensor do livre arbítrio como fundamento da liberdade moral e religiosa; Hipólito²⁹, autor de *Refutação de Todas as Heresias*, escrita em 230; Clemente de Alexandria (150-215), autor de *O Pedagogo*, um tratado de moral prática, e *Estrômates*, uma vigorosa defesa da filosofia; e o seu discípulo Orígenes³⁰, o maior pensador da Patrística Grega, autor de *Dos Princípios*, que ensina a verdade cristã, e *Contra Celsum*, uma ampla refutação do paganismo. A Patrística Grega teve uma amplitude bem maior do que as apologias, preservando a memória dos apóstolos; refutando a gnose; comprovando a existência de Deus; e tratando de temas complexos que estariam presentes em toda evolução da doutrina católica, como: corpo, alma e espírito; moral e vida cristã; Trindade; liberdade e livre arbítrio; vontade e graça. A Patrística Grega foi mais influenciada pelo platonismo do que pelo aristotelismo e, ao longo da abordagem da ampla gama de questões cruciais para a religião, ela deixou, no dizer de Étienne Gilson “monumentos” documentais”, dos quais “os mais originais e mais importantes são as sínteses neoplatônicas, como a de Orígenes” (Ibid.).

A Patrística Latina, como a Grega, não deriva apenas do uso da língua, mas da influência que recebe. Nesse aspecto, é importante ter em mente que “todos os padres da Igreja da Latina tenham passado primeiro pela formação intelectual preconizada por Cícero e codificada por Quintiliano” (Ibid., p. 205). Ela trouxe uma grande novidade que foi “ligar religião e sabedoria” (Ibid., p. 119) e um dos seus grandes nomes, Boécio, faria a ligação entre vontade, liberdade e providência, construindo a ponte entre a filosofia grega e o mundo latino. Com a Patrística Latina vai começar a se desenvolver uma prática de “coletar e preservar a tradição que incluía tanto os seus aspectos pagãos como cristãos” (KANY, 2013, p. 358), de onde irão nascer as bibliotecas monásticas nos séculos seguintes. Da perspectiva da Igreja Romana, o último patrístico foi o Papa Gregório Magno (540-604), reformador da liturgia e do canto da Igreja, que “escreveu um

²⁸ Nascido em Esmirna em 126 e depois bispo em Lyon.

²⁹ Provavelmente nascido em Roma e morto em 236 ou 239.

³⁰ Nascido em 184 no Egito e morto em 253 em Tiro, em resultado das torturas recebidas 3 anos antes.

Líber regulae Pastoralis, sobre os deveres de um pastor cristão” (GILSON, 2013, p. 175).

Para levar o homem a Deus pelo conhecimento, a Patrística empreendeu uma teleologia orientada por um mistério, o que separou o cristianismo do platonismo, preservou-o da soberba de um conhecimento sem Deus e o fez assumir a História.

Santo Agostinho

Santo Agostinho “é o último homem antigo e o primeiro homem moderno” (MARIAS, 2004, p. 130), “o mais importante dos Padres da Igreja Latina” (Ibid., p. 126), na medida em que sua extensa produção tratou de questões da vida social, como educação (*De Magistro* e *De Grammatica: Ars breviata*), música (*De Musica*); de questões existenciais como o livre arbítrio (*De Libero Arbitrio*), a verdade (*Contra Academicos*), a mentira (*De Mendaccio*); da filosofia da história (*Civitas Dei*) e, naquela que pode ser considerada a mais conhecida de suas obras, *Confessiones*, “o primeiro livro moderno” (ELIADE, 2011, p. 54), da sabedoria eterna em Deus, alcançada pela alma.

A grande novidade trazida por Santo Agostinho à Patrística e que influenciaria definir ativamente a teologia cristã seria a interioridade, o caminho da alma para alcançar a verdade na sabedoria. Essa interioridade está presente ao longo de toda obra de Agostinho. Vamos encontrá-la em *Contra Academicos*, onde, citando Platão, ele assevera que a verdade na alma que conhece a si mesma pode ser gerada a partir do mundo inteligível, para alcançar aquela “verdade com limpeza e serenidade” (SANTO AGOSTINHO, 2014, p. 99). Ela também está presente na discussão sobre liberdade *De Libero Arbitrio*: “nada faz a mente escrava do desejo desordenado a não ser sua própria vontade” (Ibid., 2021, p. 105). Como também em *Civitas Dei*, quando define a religião cristã como aquela “que contém o caminho universal para a libertação da alma” (Ibid., 2007, p. 410).

Mas é em *Confessiones* que Agostinho consegue expressar essa interioridade pela superação do mundo dos sentidos no êxtase, experimentado em Óstia, junto com a mãe Mônica, ainda viva: “nos lábios de nosso coração abriam-se ansiosos para a corrente celeste de vossa fonte a fonte da vida, que está em Vós, para que, aspergidos

segundo nossa capacidade, pudéssemos de algum modo pensar num assunto tão transcendente” (Ibid., 2012, p. 218).

Heresias e concílios

Não foi sem dificuldades que a Igreja tomou forma em torno da doutrina da fé. Como se viu, no final do século I, o Papa Clemente teve que intervir na comunidade de Corinto, prescrevendo a comunhão entre as igrejas locais sob a égide do Bispo de Roma. Esse princípio de autoridade daria origem aos concílios, reunindo representantes das igrejas cristãs, com a presença do Papa ou de seus delegados, para resolver divergências nas questões de fé, muito comuns nesses primeiros séculos do cristianismo. De uma maneira geral, essas questões diziam respeito à Revelação, ao homem e à Salvação, e levaram a cismas e a heresias, sendo alguns, não obstante condenados, causa de divisões na Igreja.

A primeira heresia surgiu na metade do século II, a gnose, “um saber cuja posse assegura a salvação” (GILSON, 2013, p. 31), mas reduzia a Jesus a mero transmissor do conhecimento salvador. Seu primeiro defensor foi Marcião de Sinope, que fundou no ano de 144, em Roma, sua comunidade, cuja doutrina era marcada por uma rejeição radical do judaísmo. Os gnósticos criaram uma série de excentricidades, como a humanidade pura de Jesus, a reação às leis morais do Criador, a adoração da serpente, a devoção de Judas no lugar de Jesus e a crença em “conhecimentos e disciplinas secretos” (MARTY, 2014, p. 77), tendo alcançado como filosofia religiosa grande sucesso em Alexandria. O gnosticismo foi exitosamente combatido por Santo Irineu, no decurso da Patrística Grega, o que impediu que ele se adonasse do cristianismo, sem que, no entanto, desaparecesse.

Seguiu-se a heresia do montanismo, concebido por um recém-convertido, Montano, e duas profetisas, “uma espécie de observância rigorosa do gnosticismo” (Ibid.), que negava o batismo das crianças, exigia o silêncio das mulheres nas reuniões públicas, considerava imperdoáveis os pecados graves e proibia novo casamento após a morte de um dos cônjuges, dentre outras prescrições de extremo rigor, sendo condenado no sínodo de 230, até desaparecer no século V.

Outra heresia foi o donatismo, acontecida entre 312 e 316, uma controvérsia em torno da eleição do Bispo de Cartago criada pelo Bispo

Donato, inspirador de um “rigorismo espetaculoso” (AMEAL, 1961, p. 333), que foi rejeitado nos Sínodos de Roma (313) e no Concílio de Arles (314), sendo condenado definitivamente pela sentença de Milão (316).

A partir de 312, com a unificação do Império Romano sob Constantino, a definição do cristianismo como religião oficial e a fundação da nova capital imperial, Constantinopla (330), à margem do Bósforo, as questões da religião ficaram sujeitas ao poder político e à influência oriental que permeava suas fronteiras a leste. A essa altura, surgiria a mais desafiadora heresia ao cristianismo, criada pelo padre egípcio Ário, segundo a qual Jesus “não é semelhante ao Pai, mas criado por Deus, e não divino” (Ibid., p. 335). Condenado pelo Sínodo reunido 321 pelo Bispo de Alexandria, Ário deixou a cidade e exilou-se na Palestina e em distintos locais da Ásia, onde continuou seu proselitismo e ganhou muitos adeptos naquelas populações orientais “habitadas a um conceito de divindade que exclui toda partilha e toda participação” (Ibid., p. 335-336). Para tratar da grave questão, que ameaçava a unidade política recém-conquistada, o próprio imperador redigiu as cartas convocando prelados de todo império para um Concílio universal a se realizar em Niceia, na Bitínia. O Concílio de Niceia (325) condenou o arianismo, em boa parte pela vigorosa atuação do diácono Atanásio, “cuja doutrina de consubstancialidade (*homooúsios*) do Pai e do Filho” (ELIADE, 2011, p. 51), da identidade, portanto, prevaleceu sobre a da semelhança (*homoioúsios*) tentada pelos partidários de Ário (AMEAL, 1961, p. 336). Além de proclamar Cristo consubstancial a Deus, “adopta o Concílio um texto fundamental, que esclarece e completa o velho Símbolo dos Apóstolos³¹ e se chamará daí por diante de Símbolo de Niceia³²” (Ibid. p. 335-336). No entanto, o

³¹ “Creio em Deus
Pai Todo-Poderoso,
criador do céu e da terra.
E em Jesus Cristo,
seu único Filho,
nosso Senhor,” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 58).

“O Símbolo dos Apóstolos, assim chamado por ser, com razão, considerado o resumo fiel da fé dos Apóstolos. É o antigo símbolo batismal da Igreja de Roma” (Ibid., p. 62).

³² “Assim redigido:

- “Creio em um só Deus o pai todo poderoso criador de todas as coisas visíveis e invisíveis;
e um único Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, engendrado da essência do Pai,
Deus de Deus, luz da luz, verdadeiro Deus do verdadeiro Deus,
Que não foi criado mas engendrado, consubstancial ao Pai, por quem tudo foi feito o que
existe no Céu e o que existe na Terra,

arianismo tomaria forma ainda mais perigosa com Úlfilas, bispo de origem germânica que, fluente em grego, latim e germânico, traduziu e comentou Bíblia no alfabeto gótico e concebeu uma forma de cristianismo que, nos dois séculos seguintes iria repercutir, “gravemente nos destinos do mundo ocidental”³³ (Ibid., p. 354).

No ano 400, com a chegada do monge britânico Pelágio a Roma, tem início outra heresia, também caracterizada pelo ascetismo e influência gnóstica, que “pretende emancipar o homem do ascendente divino e, para isso, diviniza a vontade individual e o livre arbítrio” (Ibid., p. 378). O pelagianismo, além de negar a ideia do pecado original, pregava que a graça viria das “revelações de Deus pela Lei e, sobretudo, de Jesus Cristo [cujo] ensinamento constitui um modelo que pode ser imitado pelos cristãos” (ELIADE, 2011, p. 56). O pelagianismo contestava frontalmente a concepção paulina de graça, sendo “definitivamente condenado em 579, no sínodo de Orange em 579, com base sobretudo nas refutações redigidas por Agostinho entre 413 e 430” (Ibid.).

Além do donatismo e do pelagianismo, outra heresia combatida por Santo Agostinho foi o maniqueísmo, que ele havia adotado antes de sua conversão. Fundada na Pérsia, no século III, por Manes, autoproclamado “apóstolo de Jesus Cristo pela providência de Deus Pai” (AMEAL, 1961, p. 377), o maniqueísmo, um conhecimento gnóstico na essência, ganhara muitos adeptos no seio da nascente cristandade, devido à simplicidade do seu “dualismo que lhe permite explicar a origem e o poder aparentemente ilimitado do mal” (ELIADE, 2013, p. 55). Um século depois, ele estará consolidado como doutrina que, a exemplo da gnose, apresenta-se como alternativa ao cristianismo, até Santo Agostinho a ele vigorosamente se opor, tanto nos debates

Que para nós, homens, e para a nossa salvação, desceu, se encarnou, se fez homem, sofreu, ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos Céus, donde virá a julgar os vivos e os mortos. E creio no Espírito Santo” (AMEAL, 1961, p. 337).

³³ O arianismo tomaria forma de uma religião germânica adotada por bárbaros cristianizados, principalmente os visigodos da Espanha e os vândalos na África do Norte, causando choques com cristãos ocidentais e orientais. O arianismo seria abandonado pelos visigodos no Concílio de Toledo (589), no qual assumem a fé católica. E os vândalos vencidos por Justiniano desapareceriam das História.

públicos com os expoentes maniqueístas³⁴, como nos “cinco tratados³⁵ que escreveu contra o maniqueísmo entre 388 e 399” (Ibid.).

Outras divisões marcariam os primeiros séculos do cristianismo, como o nestorianismo, que insistia no “aspecto humano do Filho pela objeção à prática de intitular Maria “Mãe de Deus” (TOYNBEE, 1978, p. 429), e o monofisismo, segundo o qual “única é a natureza da Verbo encarnado” (ELIADE, 2011, p. 62). Os concílios ecumênicos enfrentaram os desvios com o de Constantinopla, em 381, condenando Ario pela segunda vez; o de Éfeso, em 431, condenando Nestório; e se posicionando contra o monofisismo no Concílio de Calcedônia, em 451, no qual o papa Leão I apresentou um novo símbolo da fé³⁶ (Ibid.). Se nem sempre eles conseguiram superar as divergências e dissidências³⁷, os concílios, pela sua concepção original, foram, desde o início, essenciais para que a Igreja Católica se mantivesse unida e respondesse aos desafios dos tempos da História.

Bíblia

A Bíblia é um produto da Patrística que culminou, no início do século V, na consolidação de sua versão padronizada, denominada *Vulgata*, que reunia em um texto único, na língua franca da época, o latim, as escrituras sagradas reconhecidas pela Igreja. A desafiadora missão de tradução da Bíblia para o latim foi atribuída, em 382, pelo Papa Dâmaso a São Jerônimo, quando se finalizava o debate travado desde o final do século I sobre quais estruturas deveriam compor o cânon.

“É provável que os quatro evangelhos fossem amplamente conhecidos e valorizados já no início do século II (BAUCKHAM, 2022, p.

³⁴ “Fortunato a Félix e a Fausto de Milevo” (AMEAL, 1961, p. 378).

³⁵ *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (387-389), De duabus animabus contra Manicheos (392-393), Contra Faustum Manichaeum (397-398), Contra Secundino Manichaeum (399) e De Natura Boni (399).*

³⁶ O Catecismo da Igreja Católica prescreve que “nenhum dos símbolos das diferentes etapas da vida da Igreja pode ser considerado inútil. Eles nos ajudam a viver e aprofundar hoje a fé de sempre, por meio dos diversos resumos que dela têm sido feitos” (JOÃO PAULO, 2016, p. 61-62).

³⁷ Na Síria, “a Igreja Copta seguiu seu próprio caminho em oposição à ortodoxia no final do século V e os monofisistas sírios a seguiram, estabelecendo sua própria igreja” (ROBERTS, J. M.; WESTAD, O. A, 2013, p. 294).

322). Esses quatro evangelhos³⁸ foram considerados apostólicos porquanto “provenientes do círculo dos apóstolos” (Ibid., p. 324) e da “era apostólica que, os Padres pensam como terminada por volta do ano 100, quando se acreditava que o último dos quatro evangelhos, João, teria sido escrito” (Ibid.) e foi ao longo do século II que se “tornaram canônicos” (Ibid., p. 325).

Segundo Richard Bauckham, os quatro evangelhos tinham em comum serem biografias narrativas ligadas ao Antigo Testamento, enraizadas no monoteísmo judaico e transmissoras de um testemunho apostólico. Isso facilita a compreensão do que ele entende como critério definidor do cânon: “a pluralidade limitada” das quatro perspectivas recebidas pela Igreja nos evangelhos que, “com suas diferenças parecem bastante similares quando os colocamos ao lado dos evangelhos não aceitos, todos muito diferentes desses quatro” (Ibid., p. 332).

Entre os textos da literatura denominada “Apócrifa do Novo Testamento” (Ibid., p. 663) estão cartas de Paulo, atos de Paulo, dois apocalipses de Paulo, os evangelhos apócrifos de Tomé e Pedro, diversos fragmentos não identificados, evangelho dos hebreus, do Nazareno, dos ebionitas, dos egípcios, evangelho secreto de Marcos, evangelho do nascimento e infância, evangelho de Nicodemos e revelações pós-ressurreição essas últimas caracterizadamente que gnósticas.

Mas a dificuldade para definir quais textos deveriam compor a Bíblia não se limitava à literatura posterior à Revelação. Até o século IV, circulavam entre os cristãos versões da Bíblia que se diferenciavam já na versão mais recente do Antigo Testamento, a Septuaginta, tradução do hebraico para o grego da Antiga Escritura feita pelos sábios de Alexandria no século III, nas quais, segundo São Jerônimo, “onde quer que a escritura [Antigo Testamento] ateste algo sagrado sobre o Pai, o

³⁸ O primeiro evangelho é de Mateus, redigido em aramaico, entre os anos 50 e 55, quando Pedro e Paulo estavam em plena atividade apostólica. O segundo evangelho é de Marcos, que deve ter visto Jesus, mas foi próximo de Simão Pedro, redigido em grego entre 55 e 62, tendo por alvo as populações helênicas e romanas. O terceiro evangelho é de Lucas, companheiro de Paulo, homem culto, com embasamento científico e literário, também redigido em grego, obra de maior conteúdo histórico e maior capacidade sugestiva, redigida em 63 em 64. Nesse ano, Mateus começa a tradução do seu texto do aramaico para o grego, que completa em 68. Os Atos dos Apóstolos teriam sido redigidos entre 63 e 64 por Lucas, crônica fundamental do período apostólico do cristianismo. João, o mais jovem dos apóstolos de Jesus, redigiu, entre 92 e 96, o Apocalipse e, entre 96 e 98, depois de liberto, escreveu, em Éfeso, o seu evangelho (AMEAL, 1961, p. 302 – 303).

Filho e o Espírito Santo, ou eles traduziam diferentemente ou eles guardavam silêncio absoluto” (SÃO JERÔNIMO, 2013, p. 125), isso porque os tradutores recearam contrariar o rei Ptolomeu, de crença gnóstica.

Definido o cânon³⁹ e divulgada a Bíblia, a Igreja dispunha agora de um livro que consolidava, de forma coerente, o legado monoteísta do judaísmo com a revelação expressa nas obras dos fundadores da nova religião. A divulgação da *Vulgata* no início do século V teve amplas consequências. Como única referência de conhecimento extensamente disponível, além de servir à pregação dos sacerdotes católicos, ela se constituiu na base do sistema ético e moral do cristianismo. Pouco tempo depois, a difusão desse conhecimento pelo latim traria uma modificação vital para a cristandade. No início do século VI, o Papa Gregório Magno enfrentou a pergunta: “qual norma do uso latino para um cristão: a gramática dos escritores clássicos ou a que o texto latino da Bíblia impõe?” (GILSON, 2013, p. 176). A opção de Gregório pela norma latina levou os cristãos a exercitarem o seu latim principalmente na *Vulgata* e não mais nos textos de Cícero e Virgílio, marcando, de fato, o fim da romanidade e assinalando a convergência de religião e conhecimento, a marca da Idade Média.

67

A IGREJA SE CONSOLIDA

Renascimento carolíngio

A centralização do poder político do Reino dos Francos por Carlos Magno, em 771, foi o grande acontecimento da Alta Idade

³⁹ “No Cânone - padrão, modelo, medida - a lista dos textos autênticos e autorizados que representam o fundamento irreduzível e indiscutível da religião de Cristo. Nele se incluem o *Velho Testamento* (conjunto de quarenta e cinco livros: os do *Pentateuco* – *Gênese, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio*, - os de *Josué, Juízes, Rute, dois de Samuel, dois de Reis, dois de Crônicas, os de Esdras, Neemias, Tobias, Judite Ester, dois dos Macabeus, os de Job, dos Salmos, dos Provérbios, do Eclesiastes, do Cântico dos Cânticos, da Sabedoria, do Eclesiástico, de Isaías, de Jeremias, de Baruch, de Ezequiel, de Daniel, de Oseias, de Joel, de Amós, de Abdias, de Jonas, de Miqueias, de Naum, de Habacuc, de Sofonias, de Ageu, de Zacarias, de Malaquias*) e o *Novo Testamento* (composto por vinte sete livros: *Evangelhos segundo São Mateus, São Marcos, São Lucas, São João, Actos dos Apóstolos, as quatorze Epístolas de São Paulo, sete outras Epístolas de São Pedro São João Santiago e São Judas, e por fim o livro profético do Apocalipse*)” (AMEAL, 1961, p. 303). No texto da Bíblia Sagrada (90 ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1993) são incluídos quarenta e seis livros no Antigo Testamento e não quarenta e cinco, como citado por AMEAL, devendo se aduzir na lista acima *Lamentações* após *Jeremias*.

Média que definiu a cristandade ocidental. Por uma série de campanhas militares bem-sucedidas que ultrapassaram os avanços romanos a leste, Carlos Magno colocou sob sua autoridade um vasto território que ia do Báltico ao Mediterrâneo, do Elba ao Canal da Mancha, incluindo o norte da Itália. Porém, mais importante foi ordenação socioeconômica promovida por Carlos Magno que oportunizou a expansão e consolidação do catolicismo na Europa. Igrejas foram reformadas até na Terra Santa e os emissários de Carlos Magno despachados em pares (um clérigo e um funcionário da corte) para as mais diferentes partes dos seus domínios, os *missi dominici*, saudavam os habitantes locais nos seguintes termos: “somos aqui mandados para a vossa salvação, para vos avisar de que vivais segundo as leis de Deus, inteira e externamente, com justiça e misericórdia” (AMEAL, 1964, p. 103).

A Igreja, que praticamente se desestruturara na Gália no século VII, retomou sua autoridade no período carolíngio e passou a desempenhar um papel central na difusão da cultura cristã no continente.

Em carta capitular de 789, Carlos Magno determinou a criação um sistema baseado nas sedes episcopais de seus domínios que iniciava crianças de diversas origens no estudo da gramática e outras disciplinas. Essa medida alterou significativamente os processos e interações do conhecimento, que deixou de ser um saber monástico das artes liberais destinado ao preparo dos monges. Por ela, multiplicaram-se as escolas monásticas e as escolas catedrais (episcopais ou capitulares): as monásticas compostas pela escola claustral, interior, reservada aos religiosos do mosteiro, e pela escola exterior, aberta aos padres seculares; e as segundas organizadas em torno das catedrais sob a direção do bispo onde ele mesmo podia ensinar. As escolas monásticas, originalmente, foram quase todas vinculadas a mosteiros beneditinos, as mais famosas Saint-Martin de Tours, Fulda e Fleury-sur-Loire. Já das escolas catedrais, organizadas desde muito cedo, as mais famosas foram Laon, Chartres e Paris, em torno das quais, mais tarde, se organizaram universidades. O grande efeito das escolas foi o “renascimento da escrita”, o qual, por sua vez provocou outros: a redescoberta dos autores literários e a reabilitação da História, pela ultrapassagem da exegese providencialista, da hagiografia e do

moralismo clássico. Mosteiros e catedrais passaram a ser polos difusores de educação e cultura.

Ordens monásticas

A vida monástica diferiu bastante no âmbito da cristandade, desde os templos da Terra Santa até os mosteiros da Irlanda. Enquanto na Palestina os templos eram dedicados principalmente à preservação da memória e de relíquias, no Ocidente, iria se inaugurar uma tradição de trabalho e prece, da qual emergiria a teologia cristã, essencial para a estruturação do pensamento e do conhecimento no Ocidente. Assim, inspirada no monacato do Egito e do Oriente, a tradição monástica do Ocidente se iniciou com a fundação, no século IV, por São Martinho, de um mosteiro em Ligugé, na França, destinado a difundir a fé cristã, segundo voto de pobreza e caridade do seu fundador.

No entanto, a primeira ordem monástica ocidental foi a criada por Bento de Núrsia, no início do século V, denominada beneditina e sediada no Monte Cassino, na Itália. As normas da ordem eram rigorosas, sem, no entanto, incluir “autopunição extrema de algumas outras regras monásticas” (MARTY, 2014, p. 100). Os monges juravam obediência ao abade eleito; comprometiam-se a permanecer toda a vida na comunidade; não podiam peregrinar; deviam manter o silêncio, exceto para cantar hinos e salmos e orar em comunidade; e trabalhavam para se sustentar. “Dois lemas resumem suas intenções: orar e trabalhar” (Ibid., p. 101). A regra se disseminou largamente, para o que, mais tarde, concorreu a determinação de Carlos Magno de “que todos os mosteiros do Império teriam que adotar as normas beneditinas” (Ibid.).

Um modelo peculiar de monasticismo surgiria com a fundação, no século VI, do Mosteiro de Vivário pelo famoso autor Cassiodoro, em Schillace, na Calábria, Itália, às margens do Mar Jônico, onde “rodeado de valioso núcleo de tradutores e copistas promove a restituição de vários textos primaciais” (AMEAL, 1964, p. 31), contribuindo para a preservação e difusão da cultura da romanidade.

No início do século X, em 910, surge uma nova regra, a de Cluny, criada na abadia construída na diocese de Macôn, em terras cedidas pelo Duque da Aquitânia, ficando a nova ordem diretamente subordinada à Santa Sé. A ordem de Cluny, com nítido propósito

reformador, “acentua o regime de clausura entre os monges e promove mais solene observância das cerimônias litúrgicas” (Ibid., p. 165). Ao longo desse século, a regra cluniacense é estendida a vários mosteiros da França e da Itália, inclusive Monte Cassino e a Abadia real de Saint Denis.

O revigoramento da religião no século XI vai ocasionar novo movimento reformador, criado em 1075 pelo monge beneditino Roberto de Molesme com o seu retiro e de treze outros irmãos para viverem em uma ermida sob a austeridade original da ordem de São Bento. Algum tempo depois, em 1078, ele funda em Citeaux (Cistercium), próximo a Dijon, a abadia da nova ordem. Esse movimento ocorreu em função da percepção dos faustos, luxos e complexidades litúrgicas em que se perdeu a ordem de Cluny. O objetivo dos monges cistercienses era a volta à observância da regra beneditina original. No início do século XII, a ordem foi dotada da *Charta Caritatis*, que, aprovada pelo papa Calisto II, fixava-lhe regras e concedia-lhe autonomia administrativa, tomando os monges por hábito a túnica branca com escapulário negro.

No entanto, a ordem de Cister só viria a ter maior importância sob a direção de Bernard de Clervaux, ou Claraval, que, dotado de excepcional grau de liderança, conseguiu inúmeras adesões, inclusive de nobres e altos clérigos, e a expansão da sua regra a vários mosteiros da França, alcançando a Inglaterra, a Alemanha, a Itália a Polônia, a Hungria e a Ásia Menor, além de o próprio Clervaux exercer considerável influência na vida política da época, conforme apontam os cronistas. Esse é um aspecto notável da transição da Antiguidade Tardia à Alta Idade Média, a atuação das ordens monásticas na fé, na educação e na cultura, fator primordial para a consolidação da Igreja Católica e a constituição da cristandade ocidental. Locais de trabalho disciplinado e conjunto, despojados de individualidades, as abadias e mosteiros da Alta Idade Média foram os centros de incubação da escolástica que dominaria os círculos educacionais e intelectuais durante o restante da Idade Média.

70

Iconoclasmo

O iconoclasmo, ou a questão das imagens, foi uma crise ocorrida entre meados do século VIII e IX que, além de causar sérias perturbações no Império Romano do Oriente, agravou as diferenças

entre a Igreja de Roma e a de Constantinopla, que já haviam se iniciado no século IV, em torno da Trindade. O pano de fundo da crise é o momento: marcado pelas várias derrotas militares que Bizâncio vinha sofrendo e pelo papel que as imagens cumpriam no imaginário cristão da época. Desde os “séculos IV e V as imagens se multiplicam e acentua-se sua veneração” (ELIADE, 2011, p, 65), mas “somente por volta do fim do século VI e ao longo do VII as imagens se tornam objeto de devoção e culto, tanto nas igrejas como nos lares” (Ibid.).

Não está claro porque o Imperador Leão III subitamente decretou⁴⁰, em 726, a proibição das imagens de Jesus e dos santos cristãos, tomada sua adoração por “idolatria implícita” na glorificação dos ícones, alegando os iconoclastas (os que condenam o uso de imagens) que seria “impossível pintar a figura de Cristo sem subtender que se representa a natureza divina [...] ou sem separar as duas naturezas inseparáveis a fim de pintar somente a natureza humana” (Ibid., p. 66).

O argumento não se sustentava à luz da ortodoxia já consagrada nos concílios anteriores, pois “o espiritualismo excessivo dos iconoclastas coloca-os na mesma categoria dos antigos gnósticos que pretendiam que o corpo de Cristo não era físico mas celeste” (Ibid.). Mas, à época, foram dois teólogos orientais, João Damasceno e Teodoro Estudita, que desmontaram o argumento iconoclasta: lembrando que a encarnação tornou a figura de Deus visível; esclarecendo que a imagem não é essência e substância idêntica ao seu modelo; e acusando os iconoclastas de blasfêmia quando “consideram a eucaristia uma imagem, pois sendo em essência e em substância idêntica a Cristo, a eucaristia é Cristo e não sua imagem” (Ibid.). Os ícones, portanto, tinham funções simbólicas, pois sendo facilmente acessíveis aos fiéis, favoreciam a educação religiosa da população vastamente iletrada, e, estando presentes nos lugares de adoração e culto, inspiravam a comunicação “o Céu e a Terra” (Ibid.).

⁴⁰ Roberts & Westad entendem que as derrotas militares sofridas pelos bizantinos perante os árabes despertaram entre os detentores do poder em Constantinopla, corte e clero, uma sensação de castigo divino imposto em decorrência da idolatria que estaria se espelhando pelo Império. Sem estabelecer relação causal, esses autores apontam também a simultaneidade entre o iconoclasmo e a campanha desencadeada pelo Califado contra o uso de imagens pelo Islã. Havendo ou não relação de causa e efeito, o iconoclasmo, como outras questões teológicas, pode ser atribuído às influências orientais que permeavam a cristandade dirigida por Constantinopla.

No entanto, a questão das imagens “à primeira vista um tanto insólita e superficial, torna-se dos mais sérios conflitos não só dentro da Igreja mas entre as duas metades em que se quebrou o mundo romano” (AMEAL, 1964, p. 93). Na prática, o iconoclasmo começa com a destruição da imagem de Cristo colocada sobre a porta de bronze do palácio imperial em Constantinopla e prossegue com a demolição e o apagamento de esculturas, pinturas, afrescos e mosaicos das igrejas da capital do Império do Oriente.

Mais grave, porém, foi a repercussão institucional das decisões tomadas em Constantinopla. Logo de início, o Papa Gregório II não acatou o banimento das imagens decretado pelo imperador bizantino e a realização pelo seu filho, Imperador Constantino III, de um sínodo em Héria (754), com “trezentos preladados iconoclastas, sem assistência de delegados do Papa e dos Patriarcas Orientais” (Ibid.) foi considerada uma “afronta ao Papado” (ROBERTS, J. M.; WESTAD, O. A., 2013, p. 368), além de ter motivado extensa perseguição aos sacerdotes defensores dos ícones, com muitos deles martirizados.

O iconoclasmo não perdurou. Reabilitados os montes perseguidos e restaurado o culto das imagens, para Ameal, em 787 no Concílio de Niceia, ou em 843, segundo Roberts & Westad, na festa ortodoxa da *Quadragesima*, a controversa, e até certo ponto inexplicável, questão das imagens se encerrou. Mas seus efeitos permaneceram, E tiveram graves consequências.

Cisma

Em junho de 1054, depois de desentendimentos que o Papa e o Imperador Romano do Oriente tentaram superar, representantes das Igrejas de Roma e de Constantinopla se encontraram na capital bizantina. A intransigência do Patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, insistindo na sua completa autonomia em relação a Roma, e a imprudência dos delegados papais, excomungando-o na igreja de Santa Sofia, em presença de “assembleia clerical e popular” (AMEAL, 1964, p. 180) levou a edição, por um sínodo reunido às pressas por Cerulário, de um decreto no qual a “Igreja Latina é apontada como inimiga da autêntica religião” (Ibid., p. 181). O que se afigurava à época como passageiro e hoje pode parecer circunstancial foi, na verdade, a

culminância de um lento e inexorável afastamento entre as duas partes do antigo Império Romano e das respectivas orientações religiosas.

Na realidade, a progressiva diferenciação entre a Igreja de Roma e a de Constantinopla tinha origem política e cultural. Desde o reconhecimento do cristianismo por Constantino e a subsequente fundação da capital imperial às margens do Bósforo, Constantinopla misturou proeminência política e religiosa, com o primeiro imperador cristão interferindo em assuntos de fé, como se viu no Concílio de Niceia. Tendo o cristianismo se colocado sob a direção do bispo de Roma, já no primeiro século, a evolução da Igreja no Ocidente a tornou independente do poder político, particularmente depois do colapso do poder imperial de Roma no ano de 476.

Refletindo o controle político do imperador sobre a Igreja Oriental, o Concílio de Constantinopla (381) instituiu quatro jurisdições regionais, com sedes em Constantinopla, Antioquia, Jerusalém e Alexandria, colocadas sob a direção de patriarcas, uma hierarquia superior aos bispos. Com a expansão militar muçulmana no século VII, os patriarcados de Alexandria, Jerusalém e Antioquia deixaram de existir nessa estrutura, ficando concentrado todo o poder religioso no de Constantinopla, sede do Império, aumentando ainda mais a ingerência do imperador nos assuntos da Igreja Oriental.

Porém, essa mescla do poder político e do religioso não se limitou à interferência do imperador nos assuntos da Igreja. Influenciados pela cultura oriental, os imperadores bizantinos, centralizando todo o poder político, usavam a religião para consolidar sua posição. O elaborado e detalhado cerimonial bizantino combinava ritos hierárquicos e litúrgicos, promovendo a deificação do imperador. Roma jamais aceitou isso, preservando sua independência do poder político e mantendo-se como centro espiritual da cristandade.

Tão significativas como essas causas políticas foram as culturais, que explicam a supramencionada divinização do imperador pela influência oriental. A diferenciação cultural entre as Igrejas do Ocidente do Oriente foi, no entanto, bem além da deificação imperial. Mesmo depois de fechadas as portas da Academia platônica em Atenas pelo Imperador Justiniano, um helenismo difuso voltou a florescer em Bizâncio e as influências das antigas e das novas crenças religiosas orientais permearam o diminuído o Império Romano do Oriente. Essas diferenças culturais desaguaram em disputa cristológica, “na qual o Oriente nunca

teve dificuldade em admitir a natureza divina de Cristo, mas tendeu sempre a minimizar ou até suprimir sua natureza humana” (Ibid., p. 93), como ficou evidenciado na questão do iconoclasmo.

A CRISTANDADE OCIDENTAL

A cristandade ocidental pode ser entendida como o conjunto de povos e instituições que geográfica e historicamente professaram, estenderam e defenderam a religião cristã segundo um espírito unitário. No final do século X, ela estava definida pelo catolicismo romano com reconhecida ascendência espiritual sobre os reinos cristão já constituídos. Àquela altura, numa Europa de cidades separadas por vastas florestas, os mosteiros das primeiras ordens, algumas já reformadas, cumpriram o papel de depositários do conhecimento filosófico salvo nos séculos anteriores e faziam cópias da Bíblia e das escrituras para a difusão da fé, em alguns casos com requintadas iluminuras. A arte sacra dava seus primeiros passos e o canto gregoriano evoluía preparando os grandes avanços da música ocidental. O latim ultrapassara as expressões clássica e eclesiástica para desaguar na versão popular que daria origem aos vernáculos.

Se não havia unidade política nesse Ocidente novamente fragmentado depois do efêmero renascimento carolíngio, onde mesmo os reinos eram colchas de retalhos feudais, existia uma identidade comum sob a égide da Igreja de Roma. A liturgia tomara forma, nas escolas das dioceses as primeiras letras eram aprendidas na tradição cristã e inúmeras igrejas, espalhadas por toda Europa, algumas delas catedrais, recebiam fiéis para ouvir a palavra. Iniciaram-se as peregrinações aos lugares santos como Santiago de Compostela e sido criada a mística de Jerusalém, na Terra Santa, para onde se encaminhavam fiéis de várias regiões da cristandade.

Mas não era certa a sobrevivência dessa civilização acossada de todos os lados por invasores e depredadores. Do norte, vikings atacavam, saqueavam e destruíam mosteiros e cidades da Inglaterra e da Irlanda, fazendo eclipsar nesta última a civilização que aí se iniciara desde o século VII, e descendo pela costa do Mar do Norte entraram pelo Sena para saquear em Paris em 845 e tentarem novamente em 885 e 886. No sul, os árabes islamizados que haviam conquistado toda a Síria, a Palestina e o norte da África, invadiram a Espanha em 710, sendo

contidos na decisiva Batalha de Tours, na Aquitânia, em 732, por Charles Martel, o que não os impediu de dominarem o sul da França e quase tomarem Roma em 846 e 849. Do leste, cavaleiros magiares tão ferozes quanto os hunos de Átila que haviam ameaçado Roma séculos antes, devastaram a Hungria com a fúria característica do paganismo selvagem das estepes. E na fértil e ensolarada Espanha, os curiosos árabes que haviam coletado uma vasta quantidade de obras gregas dos mosteiros na Síria por eles conquistada, exibiam bibliotecas invejáveis, afigurando-se como herdeiros da tradição clássica.

Faltavam a essa Europa que se identificava pela fé os meios de defesa contra os inimigos que assolavam os seus limites e a consciência do conhecimento que detinha e que lhe cabia desenvolver. Ao se aproximar o ano 1000, interpretações literais do Apocalipse naquele cenário de violência, onde aconteciam fenômenos assombrosos, suscitaram a convicção do fim do mundo, com o surgimento do milenarismo. Em meio a esse caos, a reação material veio com o surgimento das primeiras torres e castelos, que deram origem ao feudalismo, e de guerreiros a cavalo pesadamente armados, que deram origem à Cavalaria, com toda a sua ética de combate e conduta social. Mas estava em curso uma reação mais abrangente iniciada com o curto papado de Silvestre II (999-1003) que levou a Igreja Católica a se afirmar e a exercer um papel decisivo na História da Europa.

IDADE MÉDIA, A IDADE TEOCÊNTRICA

500 ANOS QUE DEFINIRAM O OCIDENTE



A maneira pela qual se expandiu o cristianismo transformou a nova religião em referência para os novos campos de conhecimento que se abriam à medida que a sociedade medieval evoluía e se expandia. Direito, Filosofia e História foram as principais áreas nas quais a religião imprimiu sua marca desde a Alta Idade Média. Surgiram o direito canônico, a teologia e uma história eclesiástica, ao passo que os campos de conhecimento de onde eles advieram passaram a ser cada vez mais orientados pela religião. É difícil identificar uma face do pensamento medieval que não tenha sido condicionada pela religião. A guerra, a política, a diplomacia, a justiça, a economia, a arte, a literatura, a medicina, dentre tantas outras, e os principais atos da vida humana foram atividades influenciadas pela religião, nem mesmo as dissensões políticas, sociais e científicas, anatematizadas como heresias, escaparam ao seu crivo.

No século XIII, com a segunda Renascença Medieval surgiram as universidades de Oxford e Paris, seguidas por outras, onde se ensinava Aristóteles e se preparava o sistema conceitual e simbólico que serviria de base ao conhecimento do Renascimento. A Igreja atingira o auge de seu poder, legitimando ou excomungando soberanos e regulando diversos aspectos da vida social. Os reinos da Inglaterra e da

França e o Império Germânico exerciam controle sobre territórios extensos, sendo este último, de longe, a mais poderosa entidade política da época, sob a dinastia Hohenstauffen. A população aumentara substancialmente, praticamente dobrando desde o final do século X, com o surgimento de novas cidades e incremento da produção agrícola. As invasões haviam cessado, os antigos invasores estavam acomodados e, pela primeira vez, os reinos cristãos estavam na ofensiva.

Na Baixa Idade Média, a Europa foi preservada de uma grande perturbação ocorrida entre os séculos XIII e XVI: as invasões mongóis, que tiveram distintos alcances e repercussões, desde o norte da Índia até a Hungria, passando pela Rússia e Oriente Médio. Antes delas, os turcos islamizados aceleraram o declínio árabe nesta última região, mas as depredações mongóis com as tomadas de Bagdá (1258) e de Alepo e Damasco (1260) arruinaram o que havia sobrado do esplendor do califado, abalando também o poder seljúcida.

A Guerra dos Cem Anos foi a primeira guerra verdadeiramente europeia. Travada inicialmente em solo hoje francês, ela aconteceu também na Escócia e na Península Ibérica, envolveu tropas e esquadras de várias nacionalidades, mercenárias ou não, e foi pontuada por um intenso esforço diplomático das partes, com a participação da principal instância de paz à época, o Papado, bem como da Igreja, associada aos poderes dinásticos em conflito. Ela pode ser vista como o resultado da inadequação do sistema feudal ao crescimento do poder dos estados, estes ainda em estágio dinástico, mas já identificados nacionalmente.

77

AS QUESTÕES POLÍTICAS

Investiduras

A origem do conflito entre o Imperador Henrique IV e o Papa Gregório VII está em razões políticas e materiais. Após a divisão do Império de Carlos Magno segundo a Partilha de Verdun (843), Roma, a sede do Papado, ficou sob o domínio do que seria o Sacro Império Romano-Germânico, instituído com a coroação, na Basílica de São Pedro, do Rei da Alemanha Otão I como Imperador, em 2 de fevereiro de 962. Na crença da retomada da tradição imperial romana, a ligação

simbólica entre Roma e o Império chegou ao ponto de, em 998, Otão III fazer de Roma a sua capital imperial. Seu sucessor, Henrique II, fez retornar a sede do Império à Alemanha e, com o seu afastamento das questões italianas e romanas, começou a ser percebida a incompatibilidade dos interesses políticos e econômicos no bojo do sistema feudal em vigor – baseado na terra e nos direitos e rendimentos dele provenientes – bem como despertados os interesses locais, das poderosas famílias romanas, centrados na escolha do Papa.

O sucessor, Henrique III, interveio fortemente em Roma, convocando sínodo, depondo papas e entronizando outros, sendo coroado imperador em 1047 pelo Papa Clemente II. Com a morte de Henrique III em 1056 e a longa regência da Imperatriz até que Henrique IV viesse a governar efetivamente, criou-se a oportunidade para a escolha dos papas à revelia do imperador, o que gerou as condições para o confronto direto entre o Império e Roma em torno do conflito de interesses que vinha se avolumando. A questão não se restringiu à Itália, mas se estendeu às terras do próprio Império – onde existiam principados eclesiais de grande importância política e econômica – e explodiu na questão das investiduras dos bispados e abadias, tornada a partir daí em ponto de acirrada controvérsia entre o Império e Roma. A ruptura se deu no concílio convocado pelo Papa Gregório VII em fevereiro de 1075, com um verdadeiro anátema disparado contra quem pretendesse doar ou receber bispados ou abadias à revelia da Igreja.

A questão das investiduras duraria até 1122, quando foi firmada a Concordata de Vórmia entre o Imperador Henrique V e o Papa Calisto II, preservando-se-lhes as respectivas esferas de autonomia. No entanto, o conflito maior estava longe de se encerrar, à medida que se acirrava a disputa entre o Império e o Estado Pontifício pela hegemonia na Itália. Desde o início do século XI, Roma havia atraído os normandos recentemente instalados no sul da península à condição de seus protetores, colocando-se o Papa como suserano do reino normando da Sicília. A meta imperial de ter no sul da Itália uma base de expansão no Mediterrâneo, absorvendo o Reino da Sicília, tornou-se um pesadelo para o Papa que temia ver seu estado envolvido pelo Império ao sul e ao norte. À questão de poder no âmbito do Império, somou-se a disputa geopolítica, levando o conflito a um extremo que não poderia deixar de desgastar ambos os contendores, particularmente o Papado perante a opinião geral. O fracasso dos Hoffenstaufen em unir a Sicília

ao Império, materializado no fim da dinastia com a morte de Frederico II em 1250, poderia significar o triunfo político de Roma, não fosse o surgimento de um novo poder, a França de Felipe, o Belo (1285-1314).

Cruzadas

As Cruzadas foram expedições militares cristãs dirigidas contra os muçulmanos na Palestina desde o século XI, que se transformaram em ideal durante a Baixa Idade Média, mobilizando consideráveis recursos materiais e humanos, afetando a vida de milhões de pessoas e cobrindo uma vasta região que ia da Europa Central ao Oriente Próximo. Elas podem ser vistas como uma reação da cristandade ocidental à expansão muçulmana que, no século XI, parecia tomar novo impulso na Península Ibérica e no Oriente Médio, com o surgimento dos turcos seljúcidas na Ásia, perturbações internas no império fatímida e um novo envolvimento dos bérberes na Espanha, sem falar nos assaltos sarracenos no sul da França e na Itália.

Tornadas possíveis graças pela grande autoridade da Igreja Católica na Europa dos anos 1000, as Cruzadas se tornaram uma fonte de prestígio e poder dos soberanos cristãos que a elas se juntaram e, paulatinamente, passaram a ser levantadas por eles, à medida que o Papado se enfraquecia politicamente. Entretanto, no século XI, a ideia da sanção papal para lutar contra um determinado

estado de coisas não era exclusivamente aplicada aos muçulmanos no Oriente Próximo, como se veria na concessão do estandarte pontifício aos normandos para conquistarem a Sicília e intervirem na Inglaterra e aos marinheiros de Pisa em guerra contra os árabes na Sardenha.

No final do século, havia razões para uma mobilização contra a expansão militar islâmica na direção da Europa. Depois de terem invadido a Península Ibérica no século VIII, os bérberes do Norte da África voltaram a cruzar o estreito em grande número para impor uma grande derrota ao Rei de Leão e Castela na batalha de Sacrália (23 de outubro de 1086), determinando um alto na marcha da Reconquista. No Oriente, os turcos seljúcidas derrotaram decisivamente as tropas bizantinas em Manzikert (1071), colocando-se às portas de Constantinopla, enquanto se expandiam na Síria e Palestina às custas dos fatímidas, os quais haviam rompido sua tradição de tolerância

religiosa e cometido no início do século XI violências contra cristãos e judeus, acontecimentos que alimentariam na Europa a propaganda em prol das Cruzadas. Modificações de pensamento, emoções, razões políticas e militares, pretextos e justificativas se mesclaram para colocar em marcha as Cruzadas.

Refletindo o espírito de época, a Igreja apelou a uma elaborada construção teórica para fundamentar o apelo, a mobilização e a condução da guerra contra o Islã na Terra Santa. Conforme a análise de Philippe Contamine, essa nova concepção fazia da guerra algo mais do que justificável, sendo positiva aos olhos de Deus, introduzindo a noção de guerra justa. A elaboração do conceito de guerra santa continuou evoluindo no século XII, vinculando-o à reconquista do Império Romano e atribuindo culpa à nação islâmica pela agressão praticada contra os cristãos. Por outro lado, a Igreja tratou de limitar essa guerra, retendo para si o direito de levantamento das Cruzadas, restringindo-as à Terra Santa e reconhecendo direitos dos muçulmanos em relação às terras ocupadas.

Depois da exortação que fez à multidão reunida em Clermont, na França, no dia 27 de novembro de 1095, Urbano IV foi pregar a Cruzada no sul e no oeste da França, enviou mensagens aos católicos das Flandres e passou para a Itália, encarregando outros de a difundir, conforme registrou João de Ameal. A iniciativa papal desencadeou duas respostas, uma popular e outra dos nobres. A primeira levantou uma multidão de despossuídos que, depois de causar perturbações na Europa Central, acabou massacrada pelos turcos quando se dirigia a Niceia, na Ásia Menor. A segunda foi a organização da primeira Cruzada em quatro colunas: a primeira sob o comando do Duque de Godofredo de Bulhão composta de cavaleiros da Lorena e da Alemanha; a segunda chefiada pelo Conde Raimundo de Tolosa, constituída por cavaleiros da Provença; a terceira, partindo do Sul da Itália, liderada por vários cavaleiros normandos e franceses; e a quarta formada por cavaleiros normandos do Sul da Itália, provavelmente normandos. Depois de chegarem a Constantinopla, em 23 de dezembro de 1096, transpuseram o Bósforo e, em junho de 1097, provocaram a rendição da capital seljúcida ao Imperador Bizantino. Seguindo a leste, a expedição dominou, após longo sítio, Antioquia (2 de junho de 1098), culminando sua marcha com a conquista de Jerusalém, em 15 de julho de 1099. Essa expedição resultou na fundação

dos Reinos Latinos do Oriente; Condado de Edessa, Reino da Pequena Armênia, Principado de Antioquia, Condado de Trípoli e Reino de Jerusalém. Mais tarde, por ocasião da terceira Cruzada (1189 -1192), seria fundado o Reino de Chipre.

Durante o século XII, aconteceram mais duas Cruzadas. A segunda (1146- 1149) teve por objetivo reconquistar o Condado de Edessa, e a terceira (1189-1192) foi mobilizada pela queda de Jerusalém diante de Saladino, em 1187, fracassando ambas. Ainda nesse século, em 1147, os cruzados ajudaram os portugueses a conquistarem definitivamente Lisboa, e, em 1198, os cavaleiros teutônicos iniciariam suas Cruzadas contra os povos pagãos das margens do Báltico, que durariam até 1415.

No século XIII, estava consolidada a ideia de Cruzada, mais do que uma guerra na acepção completa e precisa do termo. Do ponto de vista militar, as Cruzadas na Palestina foram expedições que dificilmente poderiam ser coroadas de êxito, uma vez que eram conduzidas de maneira precária, sem um comando realmente unificado ou objetivos políticos e militares coerentes, ao contrário do que acontecera, por exemplo, no Mediterrâneo do século V a.C. durante as guerras persas. Ao longo do século, foram lançadas outras cinco Cruzadas contra os muçulmanos no Oriente, em 1202, 1217, 1228, 1248 e 1270, até que em 1291 caiu o último reduto cristão de Antioquia.

Nessa sequência de expedições, é digno de nota o lapso geracional entre elas, expressando uma mobilização permanente da sociedade medieval. O sistemático apelo às armas por razões religiosas, em um momento de afirmação da futura identidade europeia, não poderia deixar de fomentar um espírito de intolerância, contraditório mesmo à religião que as Cruzadas pretendiam defender. Um exemplo disso foi o que ocorreu entre 1208 e 1213, quando se desencadeou a Cruzada contra os heréticos cátaros e albingenses na França, com uma grande perda de vidas. A isso se juntou a instabilidade social decorrente do refluxo de combatentes, individualmente ou congregados em ordens militares, ao mesmo tempo em que se extinguía a possibilidade de deflexão da violência para terras distantes.

Enquadrados pela Paz de Deus, os cavaleiros desempregados, estavam à disposição dos senhores feudais para preencher os seus desejos de glória marcial. Essa disponibilidade não deixaria de ter

resultados nefastos. Aproximava-se o “terrível século XIV”, como o denominou Barbara Tuchman.

Apesar de seus muitos efeitos adversos e da grande contradição praticada em 1204 com o saque de Constantinopla, as Cruzadas contiveram o avanço muçulmano nos séculos XI, XII e XIII. Sem elas, os turcos em particular, teriam se antecipado em duzentos anos na conquista de Constantinopla e se espreado pela Europa, perturbando, alternando ou mesmo abortando em algumas regiões o processo civilizacional em curso. Se não conseguiram consolidar os reinos cristãos no Oriente – uma meta acidental e improvável de alcançar por uma sociedade feudalizada –, as Cruzadas alimentaram o espírito de luta contra o invasor da Península Ibérica. Em 1212, na decisiva batalha de Navas de Tolosa, os vitoriosos ibéricos selaram o destino da ocupação muçulmana, restrita a partir daí a enclaves cada vez menores no sul da península. No extremo oriental do Mediterrâneo, os cavaleiros hospitalários baseados em Rodes desde 1310 continuaram a lançar seguidas incursões contra os muçulmanos. Antes que se encerrasse o século XIV, em meio a uma trégua na Guerra dos Cem Anos, o Duque da Borgonha levantou a “última grande Cruzada” para socorrer os húngaros, culminando no desastre de Nicópolis (25 de setembro de 1398). Isso não impediria que um outro Duque da Borgonha, Felipe, o Bom, em 1454, ano seguinte à queda de Constantinopla diante dos turcos, exigisse de seus comensais no lauto banquete oferecido no seu palácio em Lille o solene compromisso de acompanhá-lo na Cruzada. Mais do que ação, como ideal, as Cruzadas tiveram, para o bem e para o mal, um papel relevante na formação da identidade europeia.

Mas as Cruzadas também produziram outras consequências na Europa que se definia. A partir do século XII, elas motivariam a fundação de ordens religiosas de outra natureza, combatente, sendo as principais as ordens militares religiosas do Templo e do Hospital, em Jerusalém, em 1113 e 1118, conhecidas por Ordem dos Templários e dos Hospitalários, e dos Cavaleiros Teutônicos, em 1198. Esses monges soldados eram submetidos a rigorosa disciplina e se destacavam em combate, atuando não somente na defesa dos reinos latinos no Oriente, como nas lutas na Europa Central. O rigor de suas normas aplicado à administração dos bens e as doações recebidas tornaram essas ordens militares financeiramente poderosas, corporações bancárias embrionárias. Estes eram os homens que rezavam e lutavam, e por vezes

faziam negócios. O intenso tráfego marítimo suscitado pelas Cruzadas também ensejou evolução tecnológica, na medida em que marinheiros genoveses adotaram técnicas de navegação inéditas no Mediterrâneo durante nesse período.

Cisma papal

As décadas de conflito entre o Império e Roma haveriam de produzir consequências além do mútuo enfraquecimento político. Começaram a surgir nos meios acadêmicos teorias a respeito das limitações de poder do Papa, e isso veio a acontecer com mais ênfase na França, justamente o reino mais poderoso do Ocidente no início do século XIII, ainda mais sob a liderança de Felipe, o Belo, ou Felipe IV, um rei muito bem-sucedido no fortalecimento do Estado e de seu patrimônio territorial.

Desejando tutelar a principal instituição mediadora da política internacional daquela era, a Igreja, Felipe depois de uma longa disputa com o Papa Bonifácio VIII fez com que o seu sucessor, Clemente V, se instalasse em Avignon, em 1309, situação que perduraria por décadas (1377), até gerar outra bem mais grave, a partir de 1378, o denominado Cisma Papal, com um Papa em Roma e outro em Avignon. O duplo papado persistiu, com a França e seus aliados ibéricos, escoceses e italianos do sul apoiando Avignon, enquanto a Inglaterra, Alemanha, nórdicos e outros reinos do Centro e do Sul da Europa apoiavam Roma. O estrago na credibilidade do Papa foi enorme. Leigos e religiosos, escritores e pensadores, de diferentes origens, criticaram fortemente a corrupção da Igreja em seus aspectos mais visíveis – as rendosas indulgências e o luxo da Corte de Avignon. Ironicamente, o cisma seria encerrado pela intervenção do Imperador, agora Segismundo, que, em 1414, impôs a renúncia de três papas para que uma nova eleição entronizasse Martinho V, o qual voltou a pontificar em Roma.

AS QUESTÕES DO CONHECIMENTO

Escolástica

As origens da escolásticas podem ser encontradas na obra de Cassiodoro, que viveu entre 490 e 580, ou 593: o primeiro pensador a

corresponder ao apelo de Santo Agostinho, lançando as bases da escolástica, o sistema de ensino que perduraria ao longo da Idade Média e até além dela em algumas regiões. Mas a escolástica foi mais do que ensino, embora seus produtos tenham sido quase que exclusivamente dirigidos ao ensino.

Pela amplitude de temas de que se ocupou e pela influência no pensamento que deixou, a escolástica deve ser compreendida como o conjunto de "diversos sistemas teológicos que buscam harmonizar a revelação e a razão, a fé e a compreensão intelectual" (ELIADE, 2013, p. 185). Ainda segundo Eliade, seria Pedro Lombardo quem teria elaborado, em meados do século XII, na obra *Os quatro livros de sentenças*, a "estrutura específica da teologia escolástica. Sob a forma de questões, análises e respostas, o teólogo escolástico deve apresentar e discutir os seguintes problemas: Deus, a Criação, a encarnação, redenção e os sacramentos" (Ibid. p.185-186).

A escolástica deve ser entendida como um método e um conhecimento. Como método, tanto para o ensino quanto para a produção de conhecimento, ela se caracteriza pela aplicação sistemática de duas técnicas: a *lectionne* (a lição, ou leitura) e a *disputatione* (a discussão). Como conhecimento, a escolástica se baseou fundamentalmente nas obras de São Tomás de Aquino que trataram de teologia, filosofia, metafísica, ética e política. Embora São Tomás tenha estabelecido limites entre filosofia e teologia, as suas formulações aconteciam em áreas de confluência que influenciavam distintas ciências. Uma dessas áreas, fundamental para o desenvolvimento da epistemologia medieval, foi a da essência e da existência de Deus, discutida em sua "*Suma Teológica*. Ao estabelecer que "Ele é a causa eficiente primeira" (2009, p. 177), para concluir pela unidade da essência e existência em Deus, São Tomás reafirmou a teleologia cristã que se estabelecera desde os primórdios da patrística, a qual faria de Deus o princípio inspirador e orientador de todo conhecimento.

Em sua outra obra fundamental, "*Questões Disputadas sobre a Alma*", São Tomás, ao responder pelo método característico escolástico "se o intelecto possível ou a alma intelectual é una para todos" (2012, p. 74), a terceira questão desse seu livro, valendo-se de proposições aristotélicas, agostinianas e platônicas, estabelece a unicidade da verdade (item I, p.89) e, ao longo dos pontos subsequentes de sua

argumentação em torno dessa questão, demonstra essa unicidade pela unidade do “universal conhecido por este ou aquele homem” (item 7, p.91), uma unidade causada pelo intelecto, “não porque seja um em todos, mas por ser imaterial” (item 8, p.91). Com isso, São Tomás institui a transcendentalidade do conhecimento a que todo homem está vocacionado, independentemente de suas aptidões, algo de grande significado para a civilização ocidental, na medida em que estimulou uma busca infinita de conhecimento numa multiplicidade indefinida de formas.

Universidades

O despertar do interesse pelo conhecimento na Cristandade ensejou o surgimento das universidades, assim entendidas não pelo ensino de uma ampla gama de matérias, mas sim porque abertas a estudantes de todas as procedências, cuja diversidade era considerável. A universidade de Paris, por exemplo, possuía quatro faculdades: “a de Teologia, a de Medicina; a de Decreto e Cânones e a de Artes a última, só por si, divide-se em quatro *nationes* de acordo com a origem étnica dos escolares a *Galicana*, *Picarda* a *Normandiae* e a *Anglicana*” (AMEAL, 1964, p. 384).

Verdadeiras corporações com os seus próprios estatutos criados autonomamente, as universidades reuniram mestres e alunos associados na busca de conhecimento e a sua diversidade de composição e sentimento de autonomia criavam não poucas vezes tumultos e desordens públicas. É notável que daí tenha surgido a tradição de liberdade de ensino e pensamento, a qual abriu caminho à evolução do conhecimento no Ocidente de forma incomparável. Digno de nota também é a proteção que a universidade de Paris, que rapidamente eclipsou a mais antiga, de Bolonha, e sua contemporânea de Oxford, recebeu do Rei de França, e do seu “verdadeiro fundador”, o Papa Inocência III (GILSON, p. 480).

As primeiras universidades foram criadas no século XII, as de Salerno e Montpellier, dedicadas à medicina, a de Bolonha, às Ciências Jurídicas, surgindo simultaneamente a de Paris, como resultado das escolas de São Victor, Santa Genoveva e Notre-Dame, e a de Oxford. No século XIII, foram criadas as de Cambridge (1209), Valência (1212),

Pádua (1222), Nápoles (1224), Salamanca (entre 1224 e 1230), Toulouse (1229), Placência (1246), Lisboa (1290) e Valladolid (1293) (Ibid.).

As universidades seguem o método da escolástica denominação derivada do título de *Scholasticus*, atribuído ao diretor das antigas escolas episcopais. O ensino se inicia pela preparação no *Trivium*, composto pela Gramática, Retórica e Lógica, seguindo-se o *Quadrivium*, do qual fazem parte a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a Música.

A importância das universidades para a Europa residiu na possibilidade de que dali por diante os “leigos podiam ser educados em quantidades substanciais”, e, além disso, de elas se constituírem em “uma grande força unificadora cultural cosmopolita” (ROBERTS; WESTAD, 2013, p. 524). “Direito, medicina, teologia e filosofia, todos se beneficiaram da nova instituição” (Ibid., p. 525). Essa importância das universidades veio também do papel que duas novas ordens religiosas assumiram na primeira e mais relevante universidade da época, a de Paris. Essas ordens, nascidas de um novo impulso reformista dentro da Igreja, refletiam o fenômeno das cidades, rompendo com o isolamento dos claustros para levar, pela unção dos franciscanos e pela pregação dos dominicanos (MARÍAS, 2004, p. 173), Deus à população. Não por coincidência, “as maiores figuras da filosofia medieval pertenciam a essas ordens” (Ibid.), tendo lecionado na Universidade de Paris os dominicanos Alberto Magno e São Tomás de Aquino e os franciscanos São Boaventura (1221-1274), Rogério Bacon (1214-1294) e Duns Escoto (1266-1308). O conhecimento se propagaria agora em um nível mais elevado e de forma mais homogênea.

86

Ciências exatas e da natureza

O conhecimento é um fenômeno social. Ele mescla atividades de diversos tipos de estudiosos e pesquisadores. Seus resultados provocam mudanças na sociedade. Para construí-lo são necessárias observações, não só da natureza, como da própria vida em sociedade. Enfim, ele só se consubstancia mediante reconhecimento, aceitação e aplicação.

Nem tudo no pensamento medieval foi filosofia. Outras vertentes, férteis, desenvolveram-se, científicas, literárias e as aplicadas ao Direito, estimuladas pela expansão dos novos centros de conhecimento, as

universidades, ocorrida no século XII. A corte siciliana de Frederico II, o Imperador germânico, é elucidativa a esse respeito, tendo atraído mentes como a do matemático Leonardo Fibonacci, Pedro da Irlanda, professor de São Tomás de Aquino, e como orientador do ensino de ciências naturais, citado por Richard Cassady, o mais brilhante jurista da época, Roffredo de Benevento.

Em sua maioria, os avanços tecnológicos da Idade Média foram produtos empíricos, como o arco gótico usado na construção das imponentes catedrais a partir do século XI, ou a caravela portuguesa, o primeiro tipo de barco de que se tem notícia sobre a capacidade de navegar contra o vento dominante, a qual se tornaria um instrumento vital para a exploração marítima do final da Idade Média. Faltava apenas a noção experimental de ciência que iria surgir com Galileu no século XVI.

O conhecimento teve um grande impulso nesse período mediante a consolidação da escolástica, do incremento do ensino de Direito, Filosofia e Teologia, de escolas de medicina como a de Salerno, “famosa pelas suas instalações de pesquisa e pela natureza intercultural da sua faculdade”, cuja memória também foi resgatada por Cassady, e da progressiva adoção do sistema decimal de cálculo.

AS QUESTÕES FILOSÓFICAS

A Filosofia fez grandes progressos durante esse período, sempre atrelada a questão do ser a Deus. Estabeleceram-se ideias durante esse período áureo da Idade Média que vão alcançar o Iluminismo, como o argumento ontológico ou a noção de conceito de Santo Tomás de Aquino, cuja maior obra foi a assimilação definitiva do pensamento aristotélico à filosofia cristã, estabelecendo uma nova teoria do conhecimento.

Os grandes filósofos medievais foram: João Scotus (810- 877), com sua metafísica calcada na natureza; Santo Anselmo (1033-1109), voltado para a comprovação da existência de Deus; Abelardo (1126-1198), o formulador dos universais; o árabe-espanhol Averróis (1126-1198), teórico da dupla verdade, teológica e filosófica; Avicébron (1021-1070), o hebreu--espanhol que dividiu a alma em potência e ato, dando-lhe materialidade; São Boaventura (1221-1274), que reiterou a finalidade do conhecimento de Deus; Santo Alberto Magno (1193(?)-

1280), o grande estudioso e difusor de Aristóteles; até o mais fecundo e influente deles, São Tomás de Aquino (1225-1274), que, completando a assimilação do pensamento aristotélico, elaborou aquela que pode ser considerada a teoria de conhecimento da Idade Média. A fase que se segue sinaliza a modificação da filosofia no sentido de uma maior autonomia em relação à religião – a transição para o Renascimento – conforme expresso nas obras de Duns Escoto (1266- 1308), Eckhart (1260-1328) e Ockham (1285-1347). Essa listagem de pensadores se completa no sentido da filosofia medieval expresso pelo filósofo contemporâneo Julián Marías, segundo a qual a existência do mundo não teria razão de ser em si, mas em Deus.

Para reconhecer a importância da obra de São Tomás de Aquino é útil ter em conta o que apontou Bertrand Russell, o vencedor do Prêmio Nobel de Literatura de 1950: “o tomismo se tornou a doutrina oficial da Igreja romana, e como tal é ensinada em todas as suas universidades e escolas. Nenhuma outra filosofia desfruta hoje de condição tão destacada e de apoio tão poderoso exceto o materialismo dialético, doutrina oficial do comunismo” (RUSSELL, 2001, p. 216-217). No entanto, ao se percorrer as principais passagens da obra de São Tomás de Aquino, em particular na sua *Suma Teológica* a noção de causalidade, o que se constata, para além do apoio oficial da Igreja católica, é a dimensão científica da escolástica lançada pelo tomismo, “pois método, na ciência, não é o modo como se descobre algo, mas um procedimento por meio do qual se justifica algo” (POPPER, 2013, p. 5).

IGREJA E SOCIEDADE

Cidades, ordens mendicantes, direito e arquitetura

O crescimento econômico dos séculos XII e XIII estimulou, como já foi apreciado, a urbanização que alterou radicalmente não só os padrões de habitação, trabalho e convivência, como também de discurso. A vida na cidade trouxe novos problemas à vivência em comum. A promiscuidade, as invejas e rivalidades, as precariedades materiais de habitações justapostas e sem higiene, as tensões resultantes das disputas entre as corporações cidadinas de artesãos e prestadores de serviços, tudo isso se constituiu em um novo campo de atuação da Igreja. Foi nesse ambiente, conturbado também pelas heresias, que

surgiram as ordens dos pregadores, os dominicanos (entre 1207 e 1212), e dos frades menores, os franciscanos (1209), inaugurando esses religiosos uma prática nova, a da pregação, em público, onde se encontrasse o povo. Paulatinamente eles adentraram ao meio universitário, não sem resistências, onde aperfeiçoaram sua lógica discursiva e retórica, influenciando também nos rumos da educação. Esses eram os homens que rezavam, pregavam e convenciam.

No século XI, superada a crise da desordem e violência, novos acontecimentos transformaram a paisagem medieval. Um dos mais importantes se deu no campo do pensamento, em função da reforma gregoriana que acendeu um profundo e amplo debate sobre diversos aspectos da vida em sociedade, reforçando o uso da retórica e da lógica. O outro acontecimento, mais extenso, com origem na decadência carolíngia, foi a grande expansão do poder secular da Igreja que fez dela, a partir do século XI, um dos principais atores da justiça medieval. De forma coerente com sua ideologia pacifista e metas de influência, na voga da iniciativa ética e moral da reforma gregoriana, e dispondo de melhores instrumentos intelectuais, a Igreja interveio decisivamente no processo judicial, forçando o fim das provas pelo ordálio e duelo judicial. Passaram então a concorrer, não somente na Itália, ainda que de maneira mais visível nela, por aí terem surgido as primeiras universidades, três correntes bem distintas no direito: a canônica, a formal romana e a material, ou comercial. Os conflitos internos da cristandade, em particular as heresias, haveriam de alentar o direito canônico, muitas vezes, como se viu em capítulos anteriores, devido ao interesse de soberanos que desejavam ver seus desafetos políticos condenados pela instância julgadora de maior apelo popular na época: a religiosa.

No entanto, recusando-se a limitar a distribuição de justiça ao âmbito de seus espaços e competências institucionalmente reconhecidos, a Igreja se esforçou para aplicar o direito canônico a situações da vida profana. Além disso, dispondo da esmagadora maioria dos alfabetizados e letrados naquela sociedade, os seus mosteiros que gozavam de privilégios para provimento da justiça estavam em condições de conduzir os processos com maior segurança jurídica. Embora a Igreja desenvolvesse um direito canônico principalmente vinculado às escrituras, em nenhum momento ela deixou de instruir e preparar seus especialistas no direito romano,

mantendo-o sempre ao alcance de seu de seu conhecimento, e sem misturá-lo em sua aplicação com o de natureza religiosa.

Também a construção das inúmeras catedrais monumentalmente erigidas no estilo gótico, configurando um novo espaço público, foi um caso da influência da religião na via social da época. Um exemplo típico é a Catedral de St. Denis que recebeu no século XIII inovações de estilo e técnicas. Conforme indica o painel explicativo do serviço de visitação   catedral, situada nas imediações de Paris, as abóbadas na forma de ogiva, graças aos duplos arcos reforçados, elevaram-se a 28 metros de altura. Outra inovação foram as rosáceas do transepto, anteriores  s de Notre-Dame. Expressando o gesto das mãos postas em oração aos céus, o estilo de construção gótico teve início no século XII, nos Reinos da Inglaterra e França, no Sacro Império e em Roskilde, no Báltico. Nos séculos XIII e XIV, o estilo teve forte impulso nessas áreas e na Península Ibérica, sofrendo influências específicas na Itália. O método de construção era empírico, não se podendo falar ainda de uma engenharia, mas de uma arte de construção. Mestres construtores fizeram fama e dinheiro dirigindo o erguimento das monumentais catedrais góticas do século XII, o começo da era da civilização de pedra na Europa emblematizada também nos grandes castelos.

Paz de Deus e casamento

A centralidade de Deus na comunidade medieval se confirmaria na subordinação a ele de praticamente todas as ideias importantes surgidas no período. Jacques Le Goff afirmou que os valores característicos da Idade Média seriam a fidelidade, a hierarquia e a honra, que ele considera estruturantes, sem d vida uma decorrência que não pode ser perdida de vista no quadro da monarquia, do feudalismo e do código da cavalaria, referendados pela Igreja. O enquadramento dos cavaleiros em um código de conduta controlado pela Igreja e a Paz de Deus estabelecida pelo direito canônico no século XII contribuíram para conter a violência a partir da Idade Média Central. Se, por um lado, esse enquadramento limitou a aplicação indiscriminada da violência contra a população não combatente, por outro expandiu esse código de conduta a outras expressões da vida social.

Uma delas corresponde à ideia, talvez uma das mais caracterizadamente medievais, do amor entre o homem e a mulher. Ideia de vida, frise-se. Se o arrebatamento do amor é imemorial, capaz de levar Troia à ruína, o que se coloca como novidade medieval é o amor como ideia que explica a união consensual e equilibrada do homem e da mulher e se desdobra nas dimensões heroica, religiosa, literária, legal e, enfim, social. O florescimento da vida comunal e o desenvolvimento de vernáculos no tempo e no espaço medieval oportunizaram a manifestação de sentimentos comuns às pessoas, deles o mais notório, a ligação erótico-afetiva entre homem e mulher. Intrinsecamente comprometida com a moral e ética da sociedade, a Igreja teria papel decisivo na oficialização do amor, legitimando-o no sacramento do casamento, onde sua expressão erótica foi atenuada e disciplinada e sua expressão afetiva divinizada na dicotomia entre Eva e Maria.

Em uma época em que o homem ainda não tinha que se envergonhar das suas relações extraconjugais perante a sociedade, conforme apontou Norberto Elias, o casamento na Idade Média estabilizou as relações entre homem e mulher, fez da família o recôndito da personalidade e criou um patamar de igualdade entre os gêneros.

Mas surgiram outras ideias que ajudaram a definir a vida social da Idade Média. O grande contraponto ao casamento não foi o concubinato. Em uma sociedade fascinada pelo ascetismo como forma de alienação sublimatória e como parte do muro “que juntamente com a virgindade e castidade separou a pureza da impureza”, no dizer de Le Goff, o celibato se constituiu na grande divisória entre a sociedade leiga e religiosa. Em alguns casos, o celibato se combinou a formas idílicas de amor cortês, situadas nas práticas e ideais da cavalaria. Quando se trata de celibato, é preciso ter em conta também sua versão feminina, de refúgio da mulher diante da violência masculina e dos perigos da vida secular daquela época, entendendo-se as abadias, literalmente, por refúgios.

Outra ideia caracterizadamente medieval é o purgatório, desenvolvida ao máximo por Dante no início do século XIV, porém surgida provavelmente no século anterior. Em uma sociedade marcada pela violência e pela precariedade das condições de vida, a perspectiva de salvação depois da morte pela prece dos vivos reforçava a solidariedade entre as gerações, um grande apelo

psicológico em prol do aperfeiçoamento em vida e carreador de esperança. Amor, celibato e purgatório são ideias, ideias de vida, que pela sua profundidade e potencial de mudança podem se articular aos valores apontados por Le Goff como característicos da Idade Média: a fidelidade, ao cônjuge; a hierarquia, contingente à abstinência; e a honra, preservada na esperança da fé. É possível entendê-las também como um corpus de idealização do bem, sintetizando desprendimento e humildade. Em meio à violência e à prevalência do todo sobre o indivíduo que caracterizavam a realidade medieval, aos poucos, tomava forma um código de conduta pessoal.

Inquisição

Uma das conexões normativas⁴¹ mais importantes da Idade Média foi a heresia, uma vez que não era apenas religiosa, mas entendida de forma mais ampla como uma rebelião contra a autoridade secular legitimada por Deus. Dissensão religiosa e temporal, a heresia foi a maior inimiga da ordem na Idade Média, motivando a Inquisição, as Cruzadas e uma formulação jurídica canônica e secular – que lhe pusesse cobro.

População e autoridades se alarmam, desde o século X, com o renascimento de antigas heresias, como a do maniqueísmo, e o surgimento de novas nele inspirado, com a dos cátaros (puros), que eram vistas como ameaças à ordem social. Impulsionadas pela superstição e habituadas à violência, multidões lincharam heréticos em Milão (1040); em Beauvais e Liège (1114); na Provence (1138) e Bona (1142). Governantes também mandaram executar hereges. Pedro-o-Piedoso, 13 sacerdotes maniqueístas supliciados na fogueira, em Orleans, em 1023; o Imperador Henrique III, um grupo de cátaros enforcados em 1052; Felipe Augusto, 8 cátaros, em Troyes, no ano de 1200; e Frederico II, que decretou em 1224 a morte na fogueira de todos os hereges na Lombardia.

⁴¹ As conexões normativas estabeleceram a ligação entre as condições de vida e a vontade social de regulá-las, segundo o arcabouço jurídico secular e religioso, bem como através da política, da moral, da ética e das convenções sociais.

Alguns movimentos heréticos, no entanto, provocaram extensas e graves perturbações da ordem, como foi o dos cátaros⁴², que convulsionou o sul da França entre 1177 e 1213, e o dos neomaniqueístas, chefiados pelo flamengo Trancholino, que levanta uma força “de alguns milhares de homens: à sua frente ocupa Bruges e Antuérpia, saqueia e profana templos, impede a cobrança dos impostos” (AMEAL, 1964, p. 356) e mata muitas pessoas que se lhe opõem.

Não querendo ser ultrapassada pelo poder secular na defesa da ortodoxia, a Igreja Católica, por iniciativa do Papa Inocêncio III, cria a Inquisição episcopal, pela qual os prelados “em todas as dioceses, indaguem com regularidade, de testemunhas idôneas, nas paróquias onde haja razões de suspeitas, quais os hereges ali residentes” (AMEAL, 1964, p. 352).

Baseada no Direito Romano, de onde são copiadas, do Código Justiniano, especificamente, as suas prescrições, a Inquisição Pontifícia foi criada em fevereiro de 1231 pelo Papa Gregório IX que nomeou como primeiros inquisidores prelados dominicanos. Foram raras as condenações à morte pela Inquisição⁴³, sendo recomendados em sua ordenação equilíbrio, calma e, principalmente, moderação na sentença final, o que não impediu excessos e a contaminação das denúncias e condenações pela vingança e cobiça.

A Inquisição pode ser vista como um movimento de defesa de uma sociedade instável, violenta e insegura e, a despeito da sua interferência em questões de consciência, algo inaceitável em termos modernos, ela deve ser contextualizada no quadro temporal institucional de sua época.

⁴² A heresia cátara tinha fundamentos maniqueístas e arianos, pregava extremo ascetismo, ao ponto da morte voluntária por fome (endura), perpétua castidade, recusa ao serviço das armas e negação da propriedade privada.

⁴³ “... nos 15 anos durante os quais desempenha as funções inquisitoriais, Bernardo Gui tem ensejo de proferir 930 sentenças: destas, 139 são de absolvição com libertação imediata, 132 de mera imposição da Cruz, 9 de romagem à Terra Santa, 143 de serviço militar na Terra Santa, 307 de prisão mais ou menos duradoura, 20 de penas simbólicas a defuntos, 69 de exumação, 40 de penas por contumácia, 2 de degradação 2 de exibição em pelourinho, 1 de banimento, 1 de destruição de um livro judeu do Talmud, 23 de demolição de casas - e 42 de condenação à morte. Temos, pois, menos de três condenações anuais à morte e repare-se que correspondem a uma das fases de mais intensa repressão da heresia” (AMEAL, 1964, p. 354).

Arte, literatura e música

No século XII, a música, não só a sacra, experimentou grandes progressos, com o surgimento dos trovadores no sul da França, da música polifônica e das coletâneas musicais, como as de Hildegarda de Bingen, Léonin e Pérotin. No século anterior, Guido d'Arezzo (1000-1080) introduzira inovações no significado das notas musicais, de onde surgiu "a forma de escrita musical que herdamos", conforme aponta a professora de história medieval Chiara Frugoni, o qual "baseado na escala hexacorde (de seis cordas) criou uma forma de solfejo". Assim, "por volta do século XIII, um amplo repertório polifônico era encontrado nas maiores igrejas da Europa e formas seculares de música também eram compostas em várias partes", de acordo com John Burrows.

A maior obra da literatura medieval, escrita pelo florentino Dante Alighieri no início do século XIV, tem por tema a viagem do autor, guiado pelo poeta Virgílio e pela sua amada Beatriz, aos três reinos do outro mundo – inferno, purgatório e paraíso – que sintetiza a vida social nos muitos pecados e nas quatro virtudes cardeais (força, justiça, prudência e temperança) e três teologais (fé, esperança e caridade), retratada a primeira delas na obra que lhe toma o nome, de autoria de Sandro Botticelli, e as outras seis, identicamente, nas de Piero del Pollaiolo, pintadas entre 1469 e 1470 e hoje expostas na Galeria Uffizi, em Florença.

O pensamento medieval deixou marcas indeléveis na literatura e nas artes, constituindo-se em um acervo precioso para uma história das ideias, e esses sinais podem contribuir para uma especulação acerca de quais teriam sido as ideias mais importantes da Idade Média, entendida ideia, recordemos, como uma representação mental ou intelectual compartilhada que brotou de um pensamento da época. No caso da Idade Média, as ideias devem ser apreciadas em função de sua aceitação e de sua relação com a religião, uma vez que este era o tema recorrente em distintos vernáculos, atraindo as melhores inteligências, condicionando as mudanças sociais e conferindo identidade ao pensamento medieval.

Política

A Idade Média inaugurou a soberania personificada, instituída certamente pela crença amplamente aceita na vontade divina, mas

não divinizada. A maioria das entidades políticas da Idade Média se organizou em torno de uma monarquia hereditária baseada no feudalismo. Mas houve exceções notáveis a essa forma de exercício do poder, como a monarquia eletiva na Alemanha, a monarquia quase sem feudalismo em Portugal e o feudalismo sem monarquia na Itália que resultou em repúblicas. No entanto, a despeito da diversidade, uma teoria política permeou todas essas formas de governo da Idade Média.

Os pontos de partida dessa teoria foram a doutrina agostiniana de sociedade, a ressuscitação da filosofia política da Antiguidade e a exaltação da política de Aristóteles, desenvolvendo-se essa formulação teórica por meio da cooperação de várias ciências, da consolidação de muitas jurisprudências do Direito Canônico e Romano e de ordenanças imperiais, como assinalou Gierke. Mas esse naturalismo que marcou a Idade Média, cujo resultado foi evidente no Direito, não foi a essência da teoria política medieval, cuja grande contribuição foi permitir à humanidade ocidental, como apontado por Hannah Arendt, a fusão da *victa activa*, transtornada pelas novas condições de vida na Idade Média, com o *bios politikos*, onde o cidadão da antiga cidade exercia sua vida pública.

Em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho, partindo da divisão platônica da filosofia em uma parte natural, causa da existência; uma parte racional, razão da inteligência; e uma parte moral, referente à ordem das ações, asseverou:

[...] se o homem foi criado para atingir, pela excelência do ser, o Ser por excelência, quer dizer o único Deus verdadeiro, soberanamente bom, sem o qual nenhuma natureza subsiste, nenhuma ciência instrui e nenhum costume convém, busquem-no onde tudo é segurança, contemplem-no onde tudo é certeza, amem-no onde tudo é justiça (AGOSTINHO, 2007, p. 305-306).

O bem estava instituído na Política. Como essa formulação teórica política tomou forma é uma decorrência da maneira como o conhecimento passou a ser entendido na Baixa Idade Média, quando se consolida o pensamento do período. A novidade trazida pela teologia cristã em relação às teologias anteriores concorrentes foi a ligação entre o conhecimento e o transcendental, bem presente no pensamento de Santo Agostinho.

Entre 1266 e 1267, foi publicada na Itália, com grande repercussão, a obra "*Questões disputadas sobre a alma*", na qual, discorrendo sobre os universais e os singulares, Santo Tomás de Aquino afirma que o intelecto conhece as coisas através das formas que as produzem e do que é recebido delas, reservando a Deus a capacidade de conhecer tanto os universais quanto os singulares, o que estabeleceu a infinitude do conhecimento e as formas de sua edificação. Particularmente importante nessas colocações foi a proposição de Santo Tomás de Aquino de que a alma unida ao corpo conhece o singular pelo intelecto, indiretamente, na reflexão que só pode se dar mediante as virtudes cogitativa e imaginativa, o que ampliou exponencialmente o campo e as formas de investigações.

Contemporânea às *Questões disputadas*, outra obra, *Do governo dos príncipes ao Rei do Cipro*, expõe o pensamento político tomista que percebe o homem como social e político; define bons e maus governos; estabelece como fim do governo a unidade da paz; defende a monarquia como melhor forma de governo; identifica as origens e os feitos da tirania; indica a autoridade pública como a melhor capacitada para agir contra o tirano; apresenta os prêmios e as punições aos bons e maus governantes e reitera as vantagens da monarquia por ser baseada na natureza.

Nos capítulos finais, inspirado no naturalismo e na concepção de universais e singulares, Santo Tomás de Aquino correlaciona a função de Deus à de rei no fundar e governar, o mundo e o estado, e desenvolve uma noção de governo pela condução a um fim, do homem e último da sociedade, distinguindo o poder espiritual do temporal e deixando claro o que competia ao múnus real. Conquanto Santo Tomás de Aquino tenha defendido a monarquia como forma melhor de governo, o seu pensamento político, baseado nas suas concepções teológica, social e de conhecimento, expressou um ideal cristão de exercício do poder que não podia ser ignorado e que influenciou na legislação, literatura, prática e julgamento de governos e governantes da época.

ALGUMAS PALAVRAS À GUIA DE CONCLUSÃO

Os primeiros mil e quinhentos anos da cristandade, durante os quais a Igreja Apostólica Romana tomou forma e se consolidou, foram de constituição de uma civilização, a ocidental, não por acaso, a que

mais desenvolveu as práticas sociais e políticas da liberdade, tolerância e respeito à dignidade humana.

A consciência imemorial da presença de Deus no homem e no seu destino evoluiu, ao longo de dezenas de milhares de anos, das formas panteístas à crença no Deus único, trazido à História por hebreus e gregos e revelado pela crucificação, ressurreição e ascensão de Cristo.

A Revelação poderia, no entanto, ter sido perdida em algum desvão da História se o mistério que ela representa não tomasse forma social na Igreja Católica, aquela instituição que, pela evangelização, liturgia e magistério, consolidou uma religião que preencheu a busca do divino em pessoas das mais distintas origens e se mostrou capaz de caminhar com a Humanidade na sua evolução, apontando, tanto individual como coletivamente, a Salvação, o destino definitivo do homem desde que assim ele foi feito.

Pensar a Idade Média como o auge da Igreja Católica e, conseqüentemente, a fase da História que lhe sucedeu como de início do declínio do catolicismo e do cristianismo é, na verdade, desconsiderar a elevação espiritual nela alcançada que se constitui em legado humanístico imprescritível.

A História haveria de continuar e com ela a Igreja.

REFERÊNCIAS

- ABULAFIA, David. **O Grande Mar: uma história humana do Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Purgatório**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Paraíso**. São Paulo: Editora 34, 1998.
- AMEAL, João. **História da Europa: Das Primeiras Civilizações do Mediterrâneo às Invasões Germânicas**. Porto: Livraria Travares Martins, 1961.
- AMEAL, João. **História da Europa: Da Formação da Europa ao Tratado de Tordesilhas**. Porto: Livraria Travares Martins, 1964.
- BAUCKHAM, Richard. **O mundo cristão em torno do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2022.

- BLICHER, Reinhold. Hellenism. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W.; SETTIS, Salvatore. **The Classical Tradition**. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 423-424.
- BRONOWSKI, J. **A Escalada do Homem**, 2 ed. São Paulo; Brasília: Martins Fontes Editora; Editora Universidade de Brasília, 1983.
- BURROWS, John. **Guia de música clássica**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2007.
- CAILLET, Jean-Pierre. **L'Art Medieval**. Paris: Éditions Flammarion, 2005.
- CAMPOS, Haroldo de. **Ilíada de Homero**, v. 1, 2 ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Editora Mandarim, 2002.
- CASSADY, Richard F.. **The Emperor and the Saint: Frederick II of Hohenstaufen, Francis of Assisi, and the Journeys to Medieval Places**. De Kalbs, Illinois: Northern Illinois University Press, 2011.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume III: de Maomé à Idade das Reformas**, 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- HERÔDOTO. **História**, 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- JAGUARIBE, Hélio. **Um Estudo da História**, v.1, 2 ed.. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- JAEGER, Werner. **Early Christianity and Geek Paideia**. Cambridge; London: The Belknap of Harvard University Press. 1961.
- JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**, 30 ed. Brasília: Edições CNBB, 2016.
- KANY, Roland. Church Fathers. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W.; SETTIS, Salvatore. **The Classical Tradition**. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 355 - 359. <https://doi.org/10.1007/s12138-012-0305-4>
- KURY, Mário da Gama. Introdução. In HERÔDOTO. **História**, 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 7-14.
- LE GOFF, Jacques. **Un long Moyen Âge**. Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010.
- LE GOFF, Jacques. **Un Moyen Âge en images**. Paris: Éditions Hazan, 2007.
- LE GOFF, Jacques; SCHMIDT, Jean-Claude. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval** v.1. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- LE GOFF, Jacques. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval** v.2. São Paulo: Editora UNESP, 2017.
- MARÍAS, Julian. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARTY, Martin. **O mundo cristão: uma história global**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

- MONTEFIORE, Simon Sebag. **Jerusalém: a biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- MARTY, Martin. **O Mundo Cristão: uma história global**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- MCKNIGHT, Scot; OROPEZA, B.J.. **Perspectivas sobre Paulo: cinco pontos de vista**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- MCCORMICK, Michael. **Charlemagne's Survey of the Holy Land: Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages**. Washington: Dumbarton Oaks, 2011.
- ROBERTS, J. M.; WESTAD, O. A.. **The Penguin History of the World**, 6 ed.. London: Penguin Books, 2013.
- SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**, 26 ed.. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SANTO AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SANTO AGOSTINHO. **Sobre o Livre Arbítrio**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Sobre os prazeres: comentário à Ética de Aristóteles**. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro**. São Paulo: EDIPRO, 2013.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica: Teologia – Deus – Trindade**, v. 1, 3 ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a alma**. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.
- SÃO JERÔNIMO. **Apologia contra os livros de Rufino**, 1 ed.. São Paulo: Paulus, 2013.
- SETTIS, Salvatore. Classical. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W.; SETTIS, Salvatore. **The Classical Tradition**. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 205-206.
- TERRA, João Evangelista Martins. **O Deus dos Indo-Europeus: Zeus a proto-religião dos indo-europeus**, 2 ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- TOYNBEE, Arnold. **A Humanidade e Mãe-Terra: uma história narrativa do mundo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- TOYNBEE, Arnold. **Um Estudo da História**. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Martins Fontes, 1987.
- VIEIRA, Trajano. Introdução. In CAMPOS, Haroldo de. **Ilíada de Homero**, v. 1, 2 ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Editora Mandarim, 2002, p. 9-28.

PRIMEIROS ESCRITOS



O MÁGICO MUNDO DA IMAGINAÇÃO INFANTIL⁴⁴

THE MAGICAL WORLD
OF CHILDREN'S IMAGINATION

Michel Lopes da Silva⁴⁵

RESUMO: Longo tem sido o caminho percorrido de investigação a respeito da infância e suas determinações. Demorou-se muito tempo até que se compreendesse que as crianças não são adultos em versões reduzidas e que, além disso, possuem uma essência particular. Dentre os mais diversos pensadores que abordaram esse tema em suas discussões, Walter Benjamin deu sua significativa contribuição. Com isso, esse trabalho tem por objetivo fazer uma abordagem de algumas características do imaginário infantil destacadas por Walter Benjamin. Começando por uma viagem no mundo das cores, salientando a importância que o colorido e também o preto e branco possuem para as crianças, passando pela mimesis e como os pequenos se perdem e se assemelham a tudo, perdendo-se inclusive de si mesmos para depois se reencontrarem, finalizamos o itinerário dessa pesquisa refletindo sobre o olhar desviante próprio das crianças, capaz de reconhecer a magia e a fantasia presente no mundo.

Palavras-chaves: Infância. Imaginário. Cores. Mimesis. Brincadeira. Desvio.

ABSTRACT: Research into childhood and its determinants has come a long journey. It took a long time to understand that children are not adults in reduced versions and that, in addition, they have a particular essence. Among the many thinkers who have addressed this topic in their discussions, Walter Benjamin has made a significant contribution. In this way, this work aimed to explore some characteristics of the children's imagination pointed out by Walter Benjamin. Beginning with a journey into the world of colors, highlighting the importance that color and also black and white have for children, going through mimesis and how they

⁴⁴ Recebido em: 29.04.2025. Aceito em: 15.06.2025.

⁴⁵ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG, e Técnico em Controle Ambiental pelo Instituto Federal de Goiás – IFG, campus Goiânia. Email: michel_ls10@hotmail.com

get lost and resemble everything, even losing themselves and then finding themselves again, we finished the itinerary of this research by reflecting on the deviant gaze that children have, capable of recognizing the magic and fantasy present in the world.

Keywords: Childhood. Imagination. Colors. Mimesis. Play. Deviation.

INTRODUÇÃO

*No caminho, as crianças me enriqueceram mais do que Sócrates.
Pois minha imaginação não tem estrada.
E eu não gosto mesmo de estrada.
Gosto de desvio e de desver.
Manoel de Barros*

Diante de uma realidade na qual a filosofia se engendrou a escrever grandes sistemas, buscando pensar a metafísica, a ontologia, ou ainda outros problemas, como o uso da razão, a política ou mesmo Deus, em um primeiro momento podemos supor que o tema da infância é periférico ou irrelevante. Um grande equívoco estaríamos correndo perante essa suposição, já que “entre pensamento filosófico e infância as ligações são estreitas e tão antigas como a própria filosofia. [...] É em redor da questão da *paidéia* que se constitui o primeiro sistema que se autodenomina ‘filosófico’, o pensamento de Platão” (Gagnebin, 2005, p. 168). A palavra *paidéia* deriva da palavra grega *paidos*, que significa criança, e representa o sistema de formação do homem grego, o modo de transmitir valores e princípios morais de pais para filhos, de uma geração para outra. Portanto, pensar a infância é tão antigo e, ousamos dizer, tão importante, quanto o pensar filosófico.

Assim como a concepção de muitos conceitos foram mudando ou ganhando outra envergadura no decorrer da história, a noção de infância também passou por transformações. Longe de querermos fazer aqui um levantamento histórico do termo, é importante destacar algumas principais linhas do modo filosófico de pensar a infância a partir de Platão.⁴⁶ Antes, vale recorrermos à etimologia da palavra, em que

⁴⁶ A noção da infância ao longo da história da filosofia perpassa diferentes perspectivas. Aqui, iremos usar as reflexões feitas por Jeanne Marie Gagnebin (2005) no texto *Infância e pensamento*, presente na coletânea *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Gagnebin é professora, filósofa e escritora, residente no Brasil desde 1978. É considerada

“a palavra ‘infância’ não remete primeiro a uma certa idade, mas, sim, àquilo que caracteriza o início da vida humana: a incapacidade, mais, a ausência de fala (do verbo latim *fari*, falar, dizer e do seu participio presente *fans*)” (Gagnebin, 2005, p. 170). Ou seja, a criança seria antes aquela que não possui fala, que não é capaz de se comunicar, um ser tão diferente do adulto de sua espécie e, conseqüentemente, incompreensível.

Não longe dessa concepção está a linha de pensamento de Santo Agostinho, a primeira que nasce com Platão e perpassa o decorrer da história até chegar a nós através de Descartes. Ela nos diz que “a infância é um mal necessário, uma condição próxima do estado animalesco e primitivo; que como as crianças são seres privados da razão, elas devem ser corrigidas nas suas tendências selvagens, irrefletidas, egoístas” (Gagnebin, 2005, p. 168). Para Agostinho, as crianças estão apenas em uma fase que deve ser superada o quanto antes para que possam atingir a idade da razão, deixar de ser animais selvagens e passar a ser criaturas obedientes. Em contrapartida, a segunda linha que também nasce com Platão e chega até nós através de Rousseau, acredita na máxima de que o homem nasce naturalmente bom e por isso a criança deve ser preservada da dureza e da arbitrariedade que reina entre os adultos. Assim, “o *in-fans* não é mais, pois, o rastro vergonhoso de nossa natureza corrupta e animal, mas sim, muito mais, o testemunho precioso de uma linguagem dos sentimentos autênticos e verdadeiros, ainda não corrompidos pela convivência mundana” (Gagnebin, 2005, p. 177).

Com essa breve contextualização, podemos perceber que longo tem sido o caminho percorrido de investigação a respeito da infância. Podemos agora nos aproximar da reflexão filosófica contemporânea, de modo especial, presente no pensamento de Walter Benjamin. Para o filósofo, “demorou muito tempo até que se desse conta que as crianças não são homens ou mulheres em dimensões reduzidas” (Benjamin, 2007j, p. 86). Durante muito tempo, não se levou em consideração que as crianças tinham características particulares e, por isso, deveriam ser tratadas de um modo específico. Dessa maneira, elas “não eram reconhecidas como sujeitos com especificidade própria, sendo estas tratadas e representadas como adultos em miniatura, uma

uma das maiores pesquisadoras da obra de Walter Benjamin e referência mundial em seu pensamento.

vez que trabalhavam, comiam, divertiam-se e dormiam em meio aos adultos” (Almeida, 2006, p. 549). Em meio a essa mistura, não se reconhecia a verdadeira essência infantil.

À vista disso, o imaginário contemporâneo comum relaciona a imagem da criança costumeiramente às características de ingenuidade e inocência. Em contrapartida, “Benjamin não ressalta a ingenuidade ou a inocência infantis, mas, sim, a inabilidade, a desorientação, a falta de desenvoltura das crianças em oposição à ‘segurança’ dos adultos” (Gagnebin, 2005, p. 179-180). O modo infantil de ser, não inocente, mas desorientado, desajusta o adulto de suas certezas e seguranças. A criança coloca o adulto em uma posição que ele não quer estar. Ela brinca com as palavras fazendo delas algo tão maleável que confunde o adulto, destrói a sua rigidez e mostra que as coisas que estão à nossa volta não servem unicamente para nos obedecer, mas que nos escapam, podem transformar-se de acordo com o olhar lançado sobre elas. “Com isso as crianças formam o seu próprio mundo de coisas, um pequeno mundo inserido no grande” (Benjamin, 2007f, p. 58).

Nesse sentido, as reflexões sobre a infância no conjunto do pensamento benjaminiano são de grande importância, nas quais percebemos “que Benjamin deu especial [atenção] à temática da criança, embora tenha sido um filósofo [...] crítico da cultura de sua época, [...] das artes e da história. Ele foi também um colecionador de brinquedos, livros infantis e objetos antigos” (Souza, 2011, p. 64). Diante disso, trilhar um caminho em que possamos enxergar algumas centelhas do mágico mundo infantil, iluminadas por Walter Benjamin, é o objetivo desse artigo. Mas, cuidado, a aventura por esse reino encantado pode ser assombrosa para alguns, ao mesmo tempo que fascinante para outros.

A VIAGEM NO MUNDO DAS CORES

É imprescindível dizer que o desejo por uma viagem parte do enamoramento, da sedução que o destino causou no viajante, em um primeiro momento, gerando nele o interesse em partir. A viagem no mundo das cores, engendrada pela criança, surge do poder sedutor que as cores a provocam. Benjamin, o qual muitas vezes remete às suas próprias experiências infantis e lembranças da infância nas suas

reflexões filosóficas sobre o tema, relata no fragmento *As cores*, presente na obra *Infância berlinense*,⁴⁷ que diante de embalagens de chocolate coloridas e amarradas por um cordão de cor dourada, ele se sentia mais atraído e satisfeito pelas cores que se apresentavam a ele, do que ao sabor do chocolate que haveria de deliciar-se (Benjamin, 2000b). “Era a doçura do chocolate com que as cores iam se desfazer mais em meu coração que em minha língua” (Benjamin, 2000b, p. 101). E continua, “antes que eu fosse derrotado pela sedução das guloseimas, esse senso superior, com um golpe, sobrepujou em mim o inferior, me arrebatando” (Benjamin, 2000b, p. 101-102). Ou seja, as cores o atraíam muito mais que o próprio chocolate e faziam-no ser arrebatado, transportado do instante atual.

Nesse “arrebatamento”, a criança viaja em seu mundo interior, mundo no qual ela chega e parte a qualquer momento, seja qual for o lugar, pois ela “no armário de roupas de casa da mãe, na biblioteca do pai, [...] já ajuda há muito tempo, quando no próprio distrito ainda é sempre o anfitrião inconstante, aguerrido” (Benjamin, 2000a, p. 39). Ou seja, as crianças podem ajudar os adultos naquilo que para eles já é algo objetivo, concreto e coerente, mas em seu próprio local não há estabilidade, muito menos engessamento, ainda mais tratando-se de cores. Escreve Benjamin:

Em nosso jardim havia um pavilhão abandonado e carcomido. Gostava dele por causa de suas janelas coloridas. Quando, em seu interior, passava a mão de um vidro a outro, ia me transformando. Tingia-me de acordo com a paisagem na janela, que se apresentava ora chamejante, ora empoeirada, ora esmaecida, ora suntuosa. Acontecia o mesmo com minhas aquarelas, onde as

⁴⁷ *Infância berlinense por volta de 1900* é um escrito composto por quarenta e um fragmentos. Apesar de algumas vezes ser visto como um escrito autobiográfico, por se tratar de experiências vividas na sua infância apresentadas em forma de escritos curtos ou fragmentos, Carla Damiano considera que “é um escrito antiautobiográfico, premeditadamente elaborado para retirar o sujeito do primeiro plano da narrativa, formando de maneira não-estrita um vínculo com o *Projeto das passagens* na busca por mostrar o declínio histórico que tem como fator constituinte a mudança de experiência” (Damiano, 2006, p. 175). A tradução em português que utilizaremos, a brasileira de José Carlos M. Barbosa (Benjamin, 2000b) verte o título como “Infância em Berlim”. Aqui optamos por seguir a opção proposta por Damiano (2006), igualmente utilizada pelo tradutor português João Barrento (Benjamin, 2014), que usa “Infância berlinense”, para manter a ambiguidade presente no original, isto é, a infância é tanto do autor quanto da própria cidade: “nesse sentido, *Infância berlinense* pode ser visto como um tipo de escrita não mais autobiográfica, mas como um conjunto de imagens: imagens redentoras da experiência histórica de um passado datado por volta de 1900” (Damiano, 2006, p. 192).

coisas me abriam seu regaço tão logo as tocava com uma nuvem úmida (Benjamin, 2000b, p. 101).

No pavilhão que de tão velho já podia não atrair tantas atenções, era onde a criança Benjamin se perdia (ou se encontrava?). Isso mostra, “como acentuava Baudelaire em um texto caro a Benjamin, a criança goza da ‘faculdade de se interessar vivamente pelas coisas, mesmo pelas mais triviais em aparência’”⁴⁸ (Schlesener, 2011, p. 129). Depois, com o toque nas janelas coloridas, ele ia se transformando de acordo com o que via. Fosse no verde da paisagem das árvores, no amarelo do sol ou nas cores refletidas pelos raios solares, fossem rosa, roxo ou azul. Ele não só via, mas sentia-se de acordo com o colorido apresentado, tingia-se, embriagava-se com as cores. Assim, “a experiência infantil se realiza como embriaguez, isto é, como reconhecimento e imersão na poderosa força vital que emana das coisas” (Schlesener, 2011, p. 129).

Nessa embriaguez, a viagem é sempre garantida: “coisa semelhante se dava com as bolhas de sabão. Viajava dentro delas por todo o recinto e misturava-me ao jogo de cores de suas cúpulas até que se rompessem. Perdia-me nas cores, fosse nos céus, numa jóia, num livro” (Benjamin, 2000b, p. 101). Diante disso, quem nunca se viu fazendo uma bolha de sabão e acompanhando-a até que estourasse? No jogo entre a transparência e os reflexos coloridos que nela aparecem, a criança não apenas acompanha externamente com o olhar até que ela se rompa, mas é dentro de si que ela passeia, incansavelmente, até que essa bolha estoure. Então, ela assopra para fazer outra e, assim, recomeçar a viagem.

O perder-se nas cores, sejam elas da bolha, de uma paisagem ou mesmo de uma figura no livro, consiste no fato de as crianças serem sempre presas delas (Benjamin, 2000b). Essa condição, de ser presas das cores, se dá pelo fato da sensibilidade apurada que a criança tem

⁴⁸ Essa citação faz referência ao texto do poeta francês Charles Baudelaire chamado *O pintor da vida moderna*, presente mais especificamente no capítulo III intitulado *O artista, homem do mundo, homem das multidões e criança* (Baudelaire, 2006). Nesse capítulo, Baudelaire trata da capacidade do artista moderno de ter um olhar vivaz para as coisas, mesmo as mais triviais, similar ao da criança. Benjamin trabalhou na tradução de algumas obras de Baudelaire para o alemão e foi profundamente influenciado por suas poesias e os temas nelas abordados, escrevendo muitos ensaios sobre ele, alguns deles traduzidos para o português e reunidos no terceiro volume de *obras escolhidas*, publicada pela editora Brasiliense, com o título *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo* (Benjamin, 1988).

diante do mundo que está ao seu redor. “Benjamin acentua que ‘as cores na vida da criança são a pura expressão da sua pura sensibilidade’, meio pelo qual ela própria se orienta no mundo” (Schlesener, 2011, p. 133). Essa sensibilidade se assemelha a do artista, até mesmo no sentimento diante das telas e das tintas:

Quando misturava as cores, elas me tingiam. Mesmo antes de colocá-las no desenho, me envolviam. Quando, ainda úmidas, se imiscuíam umas às outras, tomava-as no pincel com tanto cuidado como se fossem nuvens se diluindo. Mas, de tudo o que reproduzia, minha preferência era a porcelana chinesa. Uma crosta multicolor cobria cada vaso, vasilhame, prato, tigela, que certamente não passavam de artigos de exportação baratos. [História do pintor que desaparecia diante do seu quadro]. Assim também, com minhas tigelas e meus pincéis, subitamente me transportava para dentro do quadro. Assemelhava-me à porcelana na qual fazia minha entrada com uma nuvem de cores (Benjamin, 2000b, p. 100-101).

Como poderia verdadeiramente uma obra de arte cumprir o seu papel se o artista também não se deixasse envolver pelas cores, pelo desenho e pela própria experiência ali vivida? Por esse sentimento também é envolvida a criança, delicia-se nas cores e transporta-se para dentro do próprio quadro.

Vale notar que “as cores contêm o ensinamento de uma vida espiritual que é criadora na medida em que os condicionamentos e as causas menos as habitem” (Schlesener, 2011, p. 133). Isso permite às crianças uma capacidade criadora, que foge aos padrões e limites impostos pelos adultos. Quando, por exemplo, a criança recebe um desenho no qual precisa colorir, não se importa se as folhas da árvore serão roxas, se a cor de pele do personagem proposto será azul e muito menos se o sol será lilás, até porque ela mesma pode se ver com qualquer uma dessas cores. A correspondência que essas cores vão ter no mundo real não fazem a menor diferença para elas, tendo em vista que “liberta de toda responsabilidade, a fantasia pura se deleita nesses jogos de cores” (Benjamin, 2007f, p. 61). Ela não tem responsabilidade e obrigação com nada que seja externo, e por isso pode dar vida à sua fantasia. Quem disse que no seu mundo o céu não pode ter outra cor?

Com isso, “no fundo, [...] a criança, como o artista e também o narrador moderno, vivem de modo a conferir novos significados para a realidade e, dessa forma, questionam o sentido dado as coisas no

contexto da produção moderna” (Schlesener, 2011, p. 133). Ou seja, a criança pode dar novos significados ao mundo real, assim como o artista ou narrador, conforme sua fantasia se transborda. “Tal fantasia não pode se produzir a partir das formas, da ordem das coisas, mas somente do mundo vivo dos homens, em que a contemplação se traduz em sentimento criador” (Schlesener, 2011, p. 133). Essa criação tende a mexer com aquilo que já é fixado pelos adultos, e estes, na verdade, ao invés de acolher e também darem novos significados, acabam por inibir a criança, fazendo com que ela se limite a pintar nas cores que para eles seriam a certa, o estabelecido. Entretanto, é nesse deleitar-se com as cores que o mundo infantil acontece e se desenvolve.

Podemos observar isso quando Benjamin escreve sobre as cartilhas e velhos livros infantis. As pinturas coloridas fazem com que as crianças mergulhem dentro de seu interior, mas, com isso, não têm intenção de fazer com que elas estabeleçam desde já relações com o mundo exterior e, muito menos, sejam colocadas em contato com a vida “real”. É só aos poucos que isso vai acontecendo. “Elas aprendem no colorido. Pois na cor, como em nenhum outro lugar, a contemplação sensual e não nostálgica está em casa” (Benjamin, 2007f, p. 61-62). Assim,

Os livros infantis não servem para introduzir os seus leitores, de maneira imediata, no mundo dos objetos, animais e seres humanos, para introduzi-los na chamada vida. Só aos poucos o seu sentido vai se constituindo no exterior, e isso apenas na medida em que se estabelece uma correspondência adequada com seu interior (Benjamin, 2007f, p. 61-62).

O colorido não mostra a vida real, as coisas como são de fato, mas faz com que a criança mergulhe em seu interior. E ali dentro ela pode viver suas fantasias, sonhos e imaginações. O mundo externo somente ganha sentido quando encontra uma conformidade com o seu interior. “A interioridade dessa contemplação reside na cor, e em seu meio desenrola-se a vida sonhadora que as coisas levam no espírito das crianças” (Benjamin, 2007f, p. 62). Dessa forma, “a fantasia se concretiza na contemplação das cores, que é também entrega ou mergulho no turbilhão de nuances, em inteira relação com seu desenvolvimento e sua alegria que a mantém em criação” (Schlesener, 2011, p. 133).

Em contrapartida, se estamos tratando de uma viagem no mundo das cores, podemos nos perguntar onde ficam as gravuras em branco e preto e qual a sua significância para o mundo infantil. Benjamin ressalta que,

[...] xilogravuras em branco e preto, abre-se um mundo próprio para a percepção infantil. O seu valor original é equivalente ao das gravuras coloridas e desempenha função complementar. A imagem colorida faz com que a fantasia infantil mergulhe sonhando em si mesma. A xilogravura em branco e preto, reprodução sóbria e prosaica, tira a criança de seu próprio interior (Benjamin, 2007f, p. 64-65).

Assim, o branco e preto em vez de fazer com que a criança mergulhe em seu interior, como acontece no colorido, faz ela sair de si. Essa xilogravura exerce um papel contrário, mas complementar. Escreve Benjamin:

[...] essas imagens, como nenhuma outra, introduzem a criança na língua e na escrita – uma verdade em cujo âmbito as primeiras palavras da velha cartilha costumavam receber o desenho daquilo que significavam. Gravuras de cartilhas coloridas, tal como estão surgindo agora, são um equívoco. A criança desperta no reino das gravuras não coloridas, assim como vivencia plenamente os seus sonhos no reino das coloridas (Benjamin, 2007f, p. 66).

Dessa maneira, no reino da imaginação infantil, aquilo que é colorido é importante para despertar na criança a fantasia, a imaginação, e fazer com que ela viva a vida sonhadora que as coisas levam dentro dela. Por outro lado, aquelas imagens que não possuem outras cores além do preto e branco, despertam nelas um sentimento contrário, de uma necessidade de colocar-se para fora e, por isso, o desenvolver da linguagem e da escrita.

Além disso, “nas imagens dos livros infantis o objeto representado e a autonomia do material gráfico acarretam a impossibilidade de se pensar numa síntese entre cor e superfície” (Benjamin, 2007f, p. 61). A criança penetra sem limites e sem barreiras a superfície do desenho, da cor, o que permite a ela interação com a história que está sendo lida. Desse modo, “na leitura, a criança interage com os personagens e recria a história, inserindo-se nas figuras no momento da contemplação” (Schlesener, 2009, p. 154). Diante dos desenhos e cores, escreve

Benjamin no fragmento *Visão do livro infantil*: “a criança [...] vence a parede ilusória da superfície e, esgueirando-se por entre tecidos e bastidores coloridos, adentra um palco onde vive o conto maravilhoso” (Benjamin, 2007k, p. 69). Assim,

[...] ao ingressar nesse mundo adornado de cores e tornar-se um personagem que compartilha ações e sentimentos, a criança também reinventa a história e a narra cada vez de modo diferente. A fantasia a faz imergir no texto, nas figuras ou nas letras, e a imaginação livre e criativa produz o conhecimento de si e do mundo (Schlesener, 2009, p. 154-155).

Portanto, ter o privilégio de “perder-se nas cores é uma forma de perceber correspondências e de habitar o mundo sem a preocupação de definir ou respeitar limites, criando outras relações de pertencimento e temporalidade, que resultam em novo conhecimento do mundo” (Schlesener, 2011, p. 133). É nessa viagem no mundo das cores que as crianças vão se perdendo e se encontrando, descobrindo tantas outras possibilidades e narrando, de modos diferentes, a história da vida da qual ela começou a experimentar desde tão pouco tempo. E assim, “nesse mundo permeável, adornado de cores, em que a cada passo as coisas mudam de lugar, a criança é recebida como participante” (Benjamin, 2007k, p. 70), e vai de fato participando, inventando e reinventando-se em contato com esse mundo que a toca.

110

CUIDADO! HÁ UM FANTASMA ATRÁS DA CORTINA

Após uma viagem pelo mundo das cores, é preciso fazer uma pausa no mundo material, naquele que nos rodeia e que, de modo especial, é percebido e tocado pela criança de forma singular. Mas não nos enganemos, essa pausa pode ser ainda mais movimentada. Assim, façamos uma breve recordação do que foi mencionado nas linhas anteriores, quando dizíamos da capacidade implacável que as crianças possuem de imersão nas cores, que as fazem mergulhar em suas fantasias e sonhos. Além desse mergulho, durante a leitura ou escuta de uma história, Benjamin (2000a, p. 37) reforça que a criança possui uma habilidade de misturar-se com os personagens muito maior que os adultos, “é indizivelmente concernida pelo acontecer e pelas

palavras trocadas e, quando se levanta, está totalmente coberta pela neve do lido” (Benjamin, 2000a, p. 37).

E longe de querer desmerecer os adultos, há também outro momento em que as crianças demonstram uma habilidade superior a eles, expressa na capacidade que elas possuem de misturar-se com tudo que está a sua volta. Essa união ocorre não somente com a neve que estava caindo sobre o personagem da leitura, e também acabava por assentar-se sobre ela, mas também com os próprios flocos de neve que caem na janela, como é possível ver no fragmento *Livros*, presente em *Infância berlinense*:

Às vezes, no inverno, quando me postava em frente da janela de meu quarto aquecido, lá fora o turbilhão da neve igualmente me contava coisas em silêncio. [...] Mal me juntara intimamente a um grupo de flocos de neve, reconhecia que este tinha de me abandonar a outro que, de súbito, a ele se incorporara (Benjamin, 2000b, p. 113).

Benjamin, nesse trecho, escreve sobre sua relação com a neve vista de seu quarto, onde ali unia-se intimamente com os flocos de neve que caíam, sendo capaz de escutar coisas que ela o dizia em silêncio. Essa união não se refere a um simples acompanhar de seu movimento, mas a um completo tornar-se também neve, pois para “contar coisas em silêncio” e ser compreensível, é preciso que seja feito de igual para igual. Dessa maneira, tudo isso só é possível devido “a capacidade suprema de produzir semelhanças” (Benjamin, 1994a, p. 108), que o humano é capaz de ter.

A produção de semelhanças se dá pela faculdade mimética que, segundo Benjamin, codetermina as funções superiores do ser humano, sejam elas as emoções, a memória, o pensamento e até mesmo a linguagem. No trecho do ensaio intitulado *A doutrina das semelhanças*, Benjamin explicita:

Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente codeterminada pela faculdade mimética. Essa faculdade tem uma história, tanto no sentido filogenético como ontogenético. No que diz respeito ao último, a brincadeira infantil constitui a escola dessa faculdade (Benjamin, 1994a, p. 108).

Ou seja, a faculdade mimética é compreendida por um lado filogenético, em que podemos refletir sobre o significado que o comportamento mimético tem nas relações humanas no decorrer da história, e um lado ontogenético, no qual analisamos a mimese na individualidade de cada ser. Ao observarmos por esse ângulo, percebemos que a produção de semelhanças é algo presente no ser humano desde sua infância e que a brincadeira infantil está carregada delas. Assim, “o conceito de mimesis assume um significado central, como uma capacidade humana que concretiza a nossa inserção no mundo por meio da percepção e da linguagem” (Schlesener, 2009, p. 149). Posto isso, nesta sessão de nosso artigo nos atentaremos à mimesis no que diz respeito à percepção do mundo voltado à brincadeira infantil.

Assim sendo, quem nunca falou, ouviu ou observou a seguinte frase sendo dita por crianças: “1, 2, 3, 4, 5, ... 50. Lá vou eu”? Assim começava a busca incansável de quem, por ironia do destino, precisou ficar de olhos fechados para contar enquanto todos se escondiam, e depois ir procurar a cada um na infinitude de possibilidades e lugares que poderiam ter-se escondido. Aquele que se escondeu, mal podia esperar o momento em que surgiria a oportunidade para que pudesse sair correndo e chegar ao lugar de contagem, sem que fosse percebido por quem o procurava. Enquanto a oportunidade não chegava para essa criança,

Bate-lhe o coração, ela segura a respiração. Aqui ela está encerrada no mundo da matéria. [...] A criança que está atrás da cortina torna-se ela mesma algo ondulante e branco, um fantasma. A mesa de refeições sob a qual ela se acocorou a faz tornar-se ídolo de madeira do templo onde as pernas entalhadas são as quatro colunas. E atrás de uma porta ela própria é porta, está revestida dela como de pesada máscara (Benjamin, 2000a, p. 39-40).

Diante disso, a mimesis no mágico mundo da imaginação infantil não pode ser vista apenas como uma imitação, como uma empatia entre duas coisas de identidades iguais ou mesmo semelhantes: “Não se trata de uma identificação ou de uma fusão afetiva entre dois sujeitos que tentariam se unir por uma compreensão mútua, baseada nas semelhanças, nos traços comuns” (Gagnebin, 2001, p. 361). Se não fosse assim, a criança não se tornaria uma porta, um fantasma, um carro ou

um aviãozinho como ela de fato se torna e se reconhece enquanto tal. Em comum eles não possuem nada além daquilo que se encontra no imaginário da criança. Contudo, essa experiência mimética só é possível quando o sujeito se liberta de sua posição de sujeito e abre espaço ao objeto, tratando-se assim “de uma experiência muito mais radical, pois apela para a desistência do estatuto de soberania, por parte do sujeito, em favor do objeto, em favor da ‘coisa’, diz Benjamin” (Gagnebin, 2001, p. 361). Desse modo, “enquanto a empatia se constrói pelo viés da identidade, a experiência mimética se atém à observância de uma proximidade do não-idêntico” (Gagnebin, 2001, p. 361). Portanto, a criança não precisa encontrar semelhanças somente com aquilo que se seja idêntico a ela, humana como é, pois “não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem” (Benjamin, 1994a, p. 108).

Dentro dessa concepção, na qual sujeito e objeto se misturam, talvez uma imagem que nos ajude a visualizar isso seria daqueles “fantasminhas” de desenho animado: um lençol com dois furos nos olhos. Aqueles que são “verdadeiramente” fantasmas não possuem nada embaixo do pano. A criança, embaixo de um lençol ondulante, não se reconhece como quem é, mas apenas como aquele ser que ela exterioriza, de modo que se o adulto retirasse o pano não teria nada ali embaixo que não fosse de fato o fantasma. Dessa maneira, “o conceito de mimese envolve, em última análise, a diluição de si para fins de aproximação com o outro” (Almeida, 2006, p. 546).

Podemos concretizar isso em outro trecho de *Infância berlinense* chamado *A Mummerehlen*, no qual Benjamin escreve sobre sua experiência em um estúdio fotográfico, descrevendo seu retrato enquanto criança e tudo que estava a sua volta dentro do estúdio como, por exemplo, sombreiro, “chapeuzinho de camurça”, almofadas e pedestais. Devido a essa capacidade mimética de assemelhar-se e transformar-se com tudo, relata ele: “Estou, porém, desfigurado pela semelhança com tudo o que está à minha volta” (Benjamin, 2000b, p. 99). Em outros termos, a criança se perde não somente em meio às palavras ou em busca de semelhanças com os adultos, “mas sim às casas, aos móveis, às roupas” (Benjamin, 2000b, p. 99). E continua Benjamin: “Só que nunca à minha própria imagem. E por isso ficava desorientado, quando exigiam de mim semelhança a mim mesmo” (Benjamin, 2000b, p. 99). A criança se perde e se assemelha a tudo,

perdendo-se inclusive de si mesma para depois se reencontrar. Dessa forma, “é somente porque a criança se arrisca à imersão na matéria, à perda da própria identidade subjetiva (ela se torna ‘ídolo de madeira’, ‘cortina’ e ‘fantasma’) que ela pode, igualmente, se transformar em detetive e engenheiro” (Gagnebin, 2001, p. 359) ou nas infinitas possibilidades de ser o que ela quiser.

Além da brincadeira do esconde-esconde, outro relato de *Infância berlinense* nos mostra uma das aventuras da criança Benjamin em seus jardins e como a atividade mimética se manifesta nesse agir, *Caçando borboletas*. Esse fragmento é exemplar para esclarecermos como a criança se dissolve e se transforma na matéria que está ao seu redor: “se uma vanessa ou uma esfinge [tipos de borboleta], que comodamente poderia ter alcançado, zombasse de mim com vacilações, oscilações e flutuações, então teria querido dissolver-me em luz e em ar a fim de me aproximar da presa sem ser notado e poder dominá-la” (Benjamin, 2000b, p. 81). Assim, para alcançar o objetivo, a criança desejava ardentemente dissolver-se em luz e em ar, para assim conseguir acompanhar a borboleta em cada movimento e com a rede levantada, conseguir aproximar-se sem espantá-la. Continua Benjamin:

E esse desejo se fazia tão real, que lufavam sobre mim, que me irrigavam, cada agitar e cada oscilar de asas, pelos quais me apaixonava. Entre nós começava a se impor o antigo estatuto da caça: quanto mais me achegava com todas as fibras ao inseto, quanto mais assumia intimamente a essência da borboleta, tanto mais ela adotava em toda ação o matiz da decisão humana, e, por fim, era como se sua captura fosse o único preço pelo qual minha condição de homem pudesse ser reavida (Benjamin, 2000b, p. 81).

Assim, o desejo pela captura era sentido de maneira tão intensa que quanto mais a criança desejava chegar até a borboleta, mais a sua essência de homem se misturava à essência daquele inseto. Somente sentindo o que a borboleta sentia, pairando e pousando sobre a flor, tendo sua leveza e sua forma de ser, que a criança poderia alcançá-la. Ou seja, nessa caça a criança se torna real e igualmente uma borboleta naquele instante. E sobre o instante, diz Benjamin quando escreve sobre *A doutrina das semelhanças*:

Isso evoca outra particularidade na esfera do semelhante. Sua percepção, em todos os casos, dá-se num relampejar. Ela perpassa,

veloz, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções. Ela se oferece ao olhar de modo tão efêmero e transitório como uma constelação de astros. A percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal (Benjamin, 1994a, p. 110).

Ou seja, a percepção da semelhança se dá em um instante breve da brincadeira da criança, como um relampejar. E apesar de poder ser recuperada, ela jamais poderá ser fixada, pois não é como as outras percepções e, por isso, está tão diretamente agarrada a uma transcendência temporal. Logo,

A infância, em Benjamin, evoca um sujeito elástico o suficiente para elevar-se ao cume do tempo, ao seu limiar que é o instante. Nesta extremidade temporal, a produção da semelhança é construção de um sentido redentor que vem à luz na atualidade de um “agora”. Este é o tempo paradoxal em que a criança se transforma em borboleta (Castro, 2009, p. 212).

Mas como é possível assumir uma essência de outra coisa, em um momento de percepção dessa semelhança, e ao mesmo tempo ter que voltar à sua própria subjetividade? Castro (2009) problematiza: “como afirmar ao mesmo tempo o devirborboleta do menino, seu transformar-se em borboleta, e a existência de uma subjetividade, sua volta para a casa?” (Castro, 2009, p. 209).

A resposta a essa questão talvez poderíamos encontrar na expressão que diz ser a experiência infantil uma “interioridade paradoxal” (Castro, 2009, p. 209), na qual ela transcende o tempo, o lugar, o espaço e a linguagem. Pois, para que seja verdadeiro esse processo de mimetização, a criança precisa transformar-se efetivamente em borboleta, mas também precisa retornar-se à sua essência para voltar à sua casa, encontrar a sua subjetividade. Por isso,

A brincadeira torna-se um ritual mimético no momento em que a criança consegue diluir-se no espaço, no lugar e no tempo para dar significado ao objeto que manipula ou aos inúmeros papéis que representa com relativa tranquilidade nas diversas vezes que brinca (Almeida, 2006, p. 546).

Para Castro (2009), “é o apagamento do sujeito, sua retração, regressão ou involução, a solução do enigma desta magia encantatória

que fascina o leitor de Infância em Berlim, convencendo-o da maravilhosa mistura entre o de dentro e o de fora" (Castro, 2009, p. 209). É diluindo-se no espaço, no lugar e no tempo que a criança encontra sua interioridade, constrói a sua subjetividade nesse paradoxal encontro com o externo, "pois é apenas com a vida que a 'interioridade' começa a se definir e ganhar sentido" (Castro, 2009, p. 210). Dito isso,

Este incêndio simultâneo do espaço, do tempo e da linguagem é, em Benjamin, a forma autêntica da revelação onde uma nova subjetividade, mais livre, pode ser construída. E a infância, enquanto encarnação da própria filosofia, faz desta última uma arte de caçar borboletas (Castro, 2009, p. 215).

Na caça pela borboleta, na qual a criança se aproxima e assume com todas as suas forças a própria essência de borboleta, está presente um grande espanto dela diante da magia e da estranheza que as coisas apresentam a ela, sem a qual não haveria uma transformação em seu interior. E isso permite que ela construa uma nova subjetividade, mais livre e flexível. Portanto, a criança é vista como expressão da encarnação da própria filosofia, fazendo dela uma "arte de caçar borboletas", um movimento de transição entre um completo devir-borboleta (ou o que quiser) e uma construção de sua subjetividade. Por isso,

Trata-se de um processo que não se reconcilia com um sujeito formado, mas exige aquele da infância; de um acontecimento que não ocorre com uma interioridade subjetiva, mas advém da troca viva entre o interior e o exterior, o de dentro e o de fora, o envolvido e o envolvente, entre a afecção e a expressão. Porque "o sujeito é literalmente sujeito do fora", que se constitui ao mesmo tempo pela exterioridade e pela "comunicabilidade" (Castro, 2009 p. 210-211).

Por conseguinte, estamos rodeados de semelhanças que nos tocam de diferentes maneiras a todo momento, pois "as semelhanças percebidas conscientemente [...] em comparação com as incontáveis semelhanças das quais não temos consciência, [...] são como a pequena ponta do iceberg, visível na superfície do mar, em comparação com a poderosa massa submarina" (Benjamin, 1994a, p. 109). Infelizmente, quando adultos, tendemos a perder essa sensibilidade e essa capacidade mimética, deixando apenas com as

crianças e os artistas essa possibilidade de transformar-se, pois para a criança “a realidade exterior é um prolongamento do seu próprio corpo” (Castro, 2009, p. 214) e para o artista, um grande campo de trabalho e inspiração. Contudo, “se a mimesis hoje se delimita ao universo infantil e à arte apenas, e não percebemos sua existência em nosso cotidiano, pode ser porque nos esquecemos facilmente de nossa infância” (Schlesener, 2009, p. 155), nos tornando fantasmas apenas atrás da cortina de uma existência da qual a vida adulta nos submete.

A MAGIA DO DESVIO

No primeiro fragmento de *Infância berlinense*, intitulado *Tiergarten*, Benjamin retrata a importância do “perder-se”: “saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução” (Benjamin, 2000b, p. 73). Para o filósofo, segundo uma frase presente no livro *Origem do drama barroco alemão*: “método é caminho indireto, é desvio” (Benjamin, 1984, p. 50). Essa frase, que pode soar estranha aos ouvidos de alguns e ser relacionada à personalidade de Benjamin, dita por certos comentadores como um tanto melancólica e de um “pesquisador alegórico que se perde nos meandros da significação” (Gagnebin, 1994, p. 88), ressoa de diferentes modos e de maneiras profundas no que diz respeito ao pensamento benjaminiano. “O pensamento para, volta para trás, vem de novo, espera, hesita, toma fôlego. É o exato contrário de uma consciência segura de si mesma, do seu alvo e do itinerário a seguir” (Gagnebin, 1994, p. 87). Ou seja, esse método trata de uma busca por um objetivo longe de uma verdade enrijecida e segura. Acrescenta Gagnebin (1994):

Proponho compreender este conceito como sendo [...] uma espécie de atenção ao mesmo tempo intensa e leve. Esta atenção indica uma presença do sujeito ao mundo tal que saiba deter-se, admirado, respeitoso, hesitante, talvez perdido, tal que as coisas possam se dar lentamente a ver e não naufraguem na indiferença do olhar ordinário, ‘Método’, por certo, perigoso, pois nunca se pode ter certeza de que ele leva realmente a algum lugar, mas, pela mesma razão, extremamente precioso, pois só a renúncia à segurança do previsível permite ao pensamento atingir a liberdade (Gagnebin, 1994, p. 88).

Aqui, percebemos uma proposta para que o sujeito tenha um modo diferente de ver o mundo circundante, um olhar desviante para as nuances das coisas ao redor, sem deixar que os detalhes, os quais tanto podem enriquecer a caminhada, “nafraguem na indiferença do olhar ordinário”, nas belas palavras de Gagnebin citadas acima. Contudo, o caminho proposto por esse método pode ser cheio de riscos, tendo em consideração a incerteza de onde ele pode levar, pois é preciso deixar-se perder e aproveitar o imprevisível, respeitar e admirar o mundo como tal. Assim, chegando ao último aspecto que gostaríamos de tratar dentro dessa viagem pelo mágico mundo da imaginação infantil, não seria preciso dizer que esse método do desvio é o caminho que as crianças tomam todos os dias, já que “no limiar do labirinto, a criança não manifesta medo, pelo contrário, o desejo de exploração predomina como se soubesse, confusamente, que só poderá se reencontrar se ousar perder-se” (Gagnebin, 1994, p. 91).

O labirinto, ideia tão cara a Benjamin e também presente no *Tiergarten*, “revela a estrutura misteriosa do desejo humano que não cessa com a obtenção da sua meta, mas se compraz em inventar e reinventar desvios, imagens, gestos, palavras” (Gagnebin, 1994, p. 91). Vale notar que diante do que vimos até aqui, as crianças dominam muito bem essa arte de reinventar e dar novos significados às coisas. Em um trecho do livro *Passagens*,⁴⁹ escreve Benjamin que é:

Tarefa da infância: integrar o novo mundo ao espaço simbólico. A criança é capaz de fazer algo que o adulto não consegue: rememorar o novo. Para nós, as locomotivas já possuem um caráter simbólico, uma vez que as encontramos na infância. [...] Cada infância descobre estas novas imagens para incorporá-las ao patrimônio de imagens da humanidade [K 1a, 3] (Benjamin, 2009, p. 435).

Ou seja, a criança cria novas memórias ao que está em sua volta, algo que o adulto tão pouco faz. Nesse mesmo sentido, no trecho *Armários*, de *Infância berlinense*, Benjamin relata que, depois das celebrações de natal ou de aniversários, era preciso decidir quais dos

⁴⁹ Um projeto inacabado de Walter Benjamin, no qual ele reuniu um material gigantesco de citações durante anos, mas nunca chegou a finalizar a redação do livro. De qualquer forma, a sua proposta era mesmo ser um livro majoritariamente de citações de outros autores, com comentários soltos e esparsos do próprio Benjamin. A ideia do filósofo nas *Passagens* era aplicar o método da montagem literária em um relato historiográfico.

presentes iriam para o armário, o qual ele não teria acesso às chaves (Benjamin, 2000b). Desse modo, “tudo o que era guardado a chave permanecia novo por mais tempo. Mas meu propósito não era conservar o novo e sim renovar o velho” (Benjamin, 2000b, p. 124), escreve ele. Portanto, para a criança, o que importa são as memórias, os significados, os sentidos que determinado objeto, seja ele velho ou novo, vai ganhar em seu imaginário, incorporando-os “ao patrimônio de imagens da humanidade”, nas palavras de Benjamin.

Com isso, “defendemos que o olhar desviante e fabuloso da infância reconhece com maior facilidade o potencial feérico existente no mundo” (Silva, 2017, p. 79). É com esse olhar desviante, capaz de reconhecer a magia e a fantasia presente no mundo, seja com coisas novas ou velhas, que a criança é capaz de fazer de qualquer objeto que está a sua volta, principalmente resíduos que já não são mais úteis ao adulto, aquilo que jogamos fora, como seu brinquedo favorito. Diz Benjamin no fragmento *Canteiro de obra* no livro *Rua de mão única*:

As crianças são inclinadas de modo especial a procurar todo e qualquer lugar de trabalho onde visivelmente transcorre a atividade sobre as coisas. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelo resíduo que surge na construção, no trabalho de jardinagem ou doméstico, na costura ou na marcenaria (Benjamin, 2000a, p. 18-19).

Assim, quantas vezes ouve-se a frase “Isso não é brinquedo!”, dita pelos pais às crianças que brincam com objetos que eles já haviam jogado fora? A criança vê nesses produtos uma infinidade de possibilidades de brincar. Pois, “em produtos residuais reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e para elas unicamente” (Benjamin, 2000a, p. 19). Tocadas por esse rosto, elas estabelecem uma relação com esses objetos, dão novos significados, constroem um novo mundo unindo materiais de diversos tipos e fazendo deles um brinquedo que o adulto não compreende.

Vale ressaltar que até mesmo aqueles brinquedos que consideramos ser os mais básicos e que toda criança brinca ou deveria brincar, apesar de terem sido impostos a ela em algum momento, eles somente se tornaram brinquedos quando a criança o quis, quando sua imaginação o viu assim. Para Benjamin, “não poucos dos mais antigos brinquedos (bola, arco, roda de penas, pipa) terão sido de certa forma impostos à criança como objetos de culto, os quais só mais tarde, e

certamente graças à força da imaginação infantil, transformaram-se em brinquedos” (Benjamin, 2007a, p. 96). Assim, a bola somente se torna bola, objeto lúdico e de manuseio dos pequenos, porque a própria criança o quis assim e não porque o adulto impôs. Desse modo, mesmo “que psicanalistas ou pedagogos matutem [...] acerca dos motivos para a invenção, e até o modo como essas coisas interferem na vida infantil, os pequenos brincam com esses objetos do modo mais desprezioso e incoerente” (Silva, 2017, p. 85), exercendo a sua potencialidade de imaginação de forma livre e criativa com os mais diversos tipos de materiais.

Diante disso, Benjamin acredita que “ninguém é mais casto em relação aos materiais do que crianças: um simples pedacinho de madeira, uma pinha ou uma pedrinha reúnem na solidez, no monolitismo de sua matéria, uma exuberância das mais diferentes figuras” (Benjamin, 2007e, p. 92). De modo muito único, a imaginação da criança cria asas e voa longe com esses materiais, sejam eles o mais simples e monólitos que existam. Dessa maneira, uma frase de Baudelaire que Benjamin cita em *Passagens* poderia nos ajudar a compreender isso: “a imaginação não é a fantasia... A imaginação é uma faculdade quase divina que percebe ... as relações íntimas e secretas das coisas, as *correspondances* e as analogias.” [J 31a, 5] (Benjamin, 2009, p. 330).⁵⁰ Portanto, utilizando-se dessa extraordinária faculdade da imaginação e tendo contato com material natural: “madeira, ossos, tecidos, argila, representam nesse microcosmo os materiais mais importantes” (Benjamin, 2007e, p. 92), as crianças percebem as correspondências e relações íntimas presentes nas coisas, criam em conjunto de sua faculdade mimética, como já pudemos observar na sessão anterior. Ao ver a magia da criação acontecendo, privilégio daquelas crianças que estão em ambientes menos dominados por uma sociedade tão industrializada, nas quais ainda podem brincar com esse tipo de material, aquelas que possuem acesso a um maior número de possibilidades, certamente também têm essa faculdade mais estimulada.

Ainda com relação ao poder da imaginação da criança, diz Benjamin:

⁵⁰ O trecho de Baudelaire citado por Benjamin é do texto *Nouvelles notes sur Edgar Poe*, publicado em *Nouvelles Histoires Extraordinaires*.

Esta última questão ultrapassa certamente a sua moldura original e leva a uma classificação filosófica do brinquedo. [...] Hoje talvez se possa esperar uma superação efetiva daquele equívoco básico que acreditava ser a brincadeira da criança determinada pelo conteúdo imaginário do brinquedo, quando, na verdade, dá-se o contrário. A criança quer puxar alguma coisa e torna-se cavalo, quer brincar com areia e torna-se padeiro, quer esconder-se e torna-se bandido ou guarda (Benjamin, 2007e, p. 93).

Ou seja, não é o brinquedo que determina a brincadeira da criança, mas, pelo contrário, é a força da imaginação e da criatividade dos pequenos que determina o brinquedo e também a brincadeira. Dessa maneira, “quanto mais atraentes, no sentido corrente, são os brinquedos, mais se distanciam dos instrumentos de brincar, quanto mais ilimitadamente a imitação se manifesta neles, tanto mais se desviam da brincadeira viva” (Benjamin, 2007e, p. 93). Assim, a criança não precisa de uma boneca ou qualquer outra criação do adulto que, na verdade, não passa de uma imitação de seu mundo, produzidas a partir do que ele julga ser atraente a ela, mas é na brincadeira viva e na atuação de sua fantasia que ela cria o seu brinquedo e também se torna o que quiser, graças a sua capacidade mimética, criam “um mundo de singulares afinidades secretas” (Benjamin, 2009, p. 903), isto é, “formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas” (Benjamin, 2000a, p. 19). Portanto, “a capacidade da criança de escolher e adaptar objetos multiformes – restos desprezados pelos adultos como ‘inúteis’ [...] –, com a finalidade de implementá-los em suas brincadeiras, segue como representação de sua fantasia e de sua autoexpressão” (Almeida, 2006, p. 543).

Em síntese, chegado ao fim desse artigo, quisemos demonstrar as particularidades que estão presentes no imaginário infantil e como elas determinam a maneira da criança se expressar e viver, além de conhecer a si mesmas e o mundo, isto é, “a fantasia a faz imergir nas coisas, nas figuras ou nas letras e a imaginação livre e criativa produz o conhecimento de si e do mundo” (Schlesener, 2011, p. 135). Cabe destacar que “identificar a criança em sua singularidade não denota infantilizar a infância, mas garantir a plenitude do seu potencial” (Silva, 2017, p. 81). Por isso, não devemos confundir essa tentativa de reconhecer a magia presente no modo de enxergar da criança como uma redução dela à parte de toda a sociedade, pois “a criança não

pode ser vista como um ser imaculado, distante do mundo humano e restrita a seus devaneios feéricos. Antes ela se encontra entre nós num combate constante com o 'espírito do tempo'" (Silva, 2017, p. 84).

Por fim, em uma passagem chamada *Comércio de selos*, presente em *Rua de mão única*, escreve Benjamin: "a criança olha na direção da distante Libéria através de um binóculo de ópera segurado ao contrário: lá está ela, atrás de seu trechinho de mar, com suas palmeiras, exatamente como a mostram os selos" (Benjamin, 2000a, p. 59). O segurar do binóculo ao contrário talvez seja o movimento que precisamos fazer para entender esse mundo infantil. Todos nós um dia fomos crianças, vale pensar em qual momento perdemos essa sensibilidade e os motivos que nos levaram a enrijecer nossa maneira de olhar o mundo, como deixamos de não mais ter um olhar desviante e quando, diante dos labirintos da vida, o medo assumiu um protagonismo maior que o desejo de exploração e descobertas. Contudo, esse olhar no binóculo ao contrário precisa ser cauteloso para um adulto que tem um mundo tão bem estabelecido e cheio de seguranças, pois "quando um poeta moderno diz que para cada um existe uma imagem em cuja contemplação o mundo inteiro submerge, para quantas pessoas essa imagem não se levanta de uma velha caixa de brinquedos?" (Benjamin, 2007a, p. 102).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a infância não tenha sido a área à qual Walter Benjamin dedicou sua vida e estudos, ele nos apresenta profundas e poéticas reflexões a respeito desse tema. Esta pesquisa procurou captar pequenas centelhas do mágico mundo da imaginação infantil, iluminadas pelo filósofo em algumas de suas obras. Dentre essas centelhas, deparamo-nos com a maneira como as crianças se relacionam com as cores, misturando-se a elas; o modo como os pequenos dominam a faculdade mimética, tornando-se o que quiserem, fazendo-se semelhantes a médicos, professores, aviões ou trenzinhos; e, por fim, o olhar desviante que possuem para as coisas ao seu redor, sendo capazes de transformar os objetos mais insignificantes em seus brinquedos favoritos.

Diante disso, as reflexões propostas ao longo deste trabalho mostram que a infância não é apenas uma etapa biológica ou

psicológica do desenvolvimento humano, mas uma forma própria de se relacionar com o mundo, marcada pela imaginação, pela sensibilidade e pela abertura ao inesperado. Walter Benjamin nos convida a compreender a criança como alguém que ressignifica objetos, lugares e experiências por meio de um olhar desviante e criador. Assim, valorizar a experiência infantil e reconhecer sua potência filosófica é uma forma de resgatar também algo que foi perdido na vida adulta: a liberdade de se transformar, de imaginar e de encontrar sentido nos detalhes mais banais. Afinal, talvez seja justamente no olhar da criança que habita em nós que ainda possamos reencontrar o caminho para uma relação mais poética e sensível com o mundo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Danielle Barbosa Lins de. Sobre brinquedos e infância: aspectos da experiência e da cultura do brincar. **Revista Educação & Sociedade**, Campinas, v. 27, n. 95, p. 541-551, maio/ago. 2006.
- BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo - Obras Escolhidas. V. 3. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hermerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: **Magia e técnica, arte e política** - Obras Escolhidas. V. 1. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p. 108-113.
- BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2009.
- BENJAMIN, Walter. Rua de mão única. In: **Rua de mão única** - Obras Escolhidas. V. 2. Tradução de Rubens Torres Filho. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 2000a. p. 9-69.
- BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: **Rua de mão única** - Obras Escolhidas. V. 2. Tradução de José Carlos M. Barbosa. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 2000b. p. 71-142.
- BENJAMIN, Walter. Brinquedos e jogos: observações marginais sobre uma obra monumental. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007a. p. 95-102.

- BENJAMIN, Walter. História cultural do brinquedo. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007e. p. 89-94.
- BENJAMIN, Walter. Livros infantis velhos e esquecidos. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007f. p. 53-68.
- BENJAMIN, Walter. Velhos brinquedos: sobre a exposição de brinquedos no Märkische Museum. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007j. p. 81-87.
- BENJAMIN, Walter. Visão do livro infantil. In: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007k. p. 69-80.
- BENJAMIN, Walter. Infância berlinense: 1900. In: **Rua de mão única/ Infância berlinense: 1900**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 67-116.
- CASTRO, Claudia. A arte de caçar borboletas. In: JOBIM E SOUZA, Solange; KRAMER, Sonia (Orgs.). **Política, cidade e educação: itinerários de Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2009. p. 205-218.
- DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da “sinceridade”**: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. A criança no limiar do labirinto. In: **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1994. p. 73-92.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Infância e pensamento. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 167-181.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mímesis e crítica da representação em Walter Benjamin. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia (Orgs.). **Mímesis e expressão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 353-363.
- SCHLESENER, Anita Helena. Educação e infância em alguns escritos de Walter Benjamin. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 21, n. 48, p. 129-135, jan./abr. 2011.
- SCHLESENER, Anita Helena. Mímesis e infância: observações acerca da educação a partir de Walter Benjamin. **Filosofia Unisinos**, v. 10, n. 2, p. 148-156, maio/ago. 2009.
- SILVA, Paulo Victor de Albuquerque. A criança em Walter Benjamin: a arte da brincadeira e o inteiramente novo. **Cadernos Walter Benjamin**, Fortaleza, v. 18, p. 77-88, jan./jun. 2017.
- SOUZA, Aparecida Maria Sales de. A temática da infância sob a visão de Walter Benjamin. **Memento**, Três Corações, v. 2, n. 1, p. 63-76, jan./jun. 2011.

A INTERCOMUNICAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO⁵¹

THE INTERCOMMUNICATION BETWEEN FAITH AND REASON

Jhonata Leandro Lopes⁵²

RESUMO: Este artigo busca situar brevemente a relação entre fé e razão. A religião cristã tida como lugar onde se compreende a fé (teologia) mantenedora das histórias do povo de Deus, nos seus livros como a Bíblia e suas tradições em convivência com as ideologias e outros caminhos que se apresentam. Pretendemos abordar os fatores identitários da fé e da razão distinguindo e explanando ao mesmo tempo sobre ambos. A fé como saber assim como a filosofia, que se encontram no exercício de suas funções atuais, pois são os caminhos pelos quais ao homem torna-se possível chegar a Deus. O texto base deste breve apanhado de letras será a encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II (1999). A exposição se orientará no contrapeso de ambos os fenômenos e suas perspectivas. Este escrito pretende contribuir na explanação da finalidade da fé e da razão que é chegar a verdade.

125

Palavras-chave: Fé. Razão. Homem. Filosofia. Teologia. Verdade.

ABSTRACT: This article aims to briefly outline the relationship between faith and reason. The Christian religion is understood as the space where faith (theology) is comprehended, preserving the narratives of the people of God through its sacred books, such as the Bible, and its traditions, while coexisting with various ideologies and alternative paths. We intend to explore the identity-related aspects of both faith and reason, distinguishing and explaining them simultaneously. Faith, like philosophy, is a form of knowledge, both currently engaged in their respective roles, as they are the paths through which human beings may reach God. The foundation of this brief reflection is the encyclical *Fides et Ratio* by John Paul II (1999). The discussion will be guided by the interplay between these two phenomena and their respective perspectives. This writing seeks to contribute to the understanding of the ultimate purpose of faith and reason, which is to arrive at the truth.

Keywords: Faith. Reason. Man. Philosophy. Theology. Truth.

⁵¹ Recebido em: 12.03.2025. Aceito em: 24.05.2025.

⁵² Religioso Estigmatino. Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: jhonatalea7@gmail.com

INTRODUÇÃO

A estreita relação entre fé e razão é tema corrente entre pesquisadores, filósofos e teólogos. A fé ainda é um problema para muitos homens e mulheres que precisam chegar à compreensão do papel de ambas as ciências e sua contribuição na construção da sociedade e na resposta às questões que estão a angustiar o homem. O homem de ontem e de hoje se pergunta: Quem sou eu? De onde vim? O que é a vida? O que é a morte? Para onde vou? O “homem ansioso de conhecer a verdade” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 25). O homem é, de certa forma um filósofo sendo a filosofia a colocação da boa pergunta (cf. JOÃO PAULO II, 1999, p. 44). O presente artigo discutirá o tema com base na Carta Encíclica “*Fides et Ratio*” do Papa João Paulo II, de 1999, sobre as relações entre fé e razão.

A realidade da fé que aqui trataremos brevemente neste emaranhado de letras, sem a pretensão de esgotar o assunto proposto senão, contribuir com a reflexão, é a fé cristã, que esta assentada no Jesus Cristo de Deus e no Deus de Jesus Cristo. É preciso esclarecer aos leitores (as) que, ao utilizarmos o termo Deus, denso de significados e significantes, estaremos nos referindo ao Deus cristão revelado em e por Jesus (pessoa histórica) Cristo (pessoa divina). A citada encíclica tem como eixo os temas do homem, fé, razão, sociedade e religião. Ela é o objeto de pesquisa principal deste artigo. A problemática se encontra em torno da verdade, como realidade próxima ao ser humano e sua maior aspiração, pois sabe dentro de si que encontrá-la é descobrir a felicidade.

Assim, o trabalho desenvolvido tem como objetivo situar a filosofia e teologia como contribuição para que o homem alcance essa verdade. O homem que carrega dentro de si o desejo de conhecer a verdade e nela ser feliz precisa de caminhos para tal fim. Ora, aqui se encontra a finalidade da filosofia e da teologia. Descortinaremos o véu que se pôs sobre a máxima de que a razão nega a fé e vice-versa. A razão não se encontra como inimiga da fé, ao contrário, é justamente em consonância com a fé que a razão se supera e atinge sua meta final: a verdade. “Não há motivo para existir concorrência entre a razão e a fé: uma implica a outra, e cada qual tem seu espaço próprio de realização” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 29).

O limiar da razão perante a fé é a provocação filosófica a respeito da transcendência do homem, desejoso da verdade. Sugerimos a reflexão sobre o dado da fé e da razão, discorrendo sobre alguns e breves aspectos e características de cada um. Não se trata de defender um ou outro, mas defender a complementaridade entre as ciências: filosofia e teologia. Explicitar os desafios da fé e da razão perante o homem de hoje tendo a contribuição de alguns poucos autores que aparecerão no decorrer do texto, como contribuintes na execução deste texto, são de crucial importância no debate sobre os temas propostos. Toda vez em que no texto aparecer as palavras fé e razão, estaremos nos referindo também a teologia e a filosofia.

Os títulos dos três textos permitem por si mesmo ao leitor uma resposta à pergunta se a fé e a razão podem se integrar no homem? É possível que o homem responda ao que o transcende sem o isentar de suas capacidades racionais? No primeiro texto colocamos lado a lado: filosofia e teologia. No segundo, refletimos sobre a possibilidade de fé e razão andarem juntas como meios pelos quais o homem contemple a verdade. E por fim, no terceiro texto, ponderamos alguns desafios identificados sem a pretensão de esgotar o assunto por isso mesmo, as ponderações são breves e sucintas. Desafios estes que tanto uma ciência quanto a outra encontra, tanto um saber quando outro se depara com empecilhos afins.

Desde já salientamos que não tem o texto a pretensão de esgotar o assunto proposto, senão, contribuir com a discussão acerca do presente questionamento que se apresenta: é possível uma complementariedade entre fé e razão?

A CIÊNCIA DA FÉ E A CIÊNCIA DA RAZÃO: FILOSOFIA E TEOLOGIA

A filosofia se posiciona como fundadora de um mundo racional e procura responder à pergunta sobre o princípio, como questionadora do conceito de criação, o grande questionamento bíblico que a teologia⁵³ se debruça tendo Deus como princípio e fim. As duas ordens de conhecimento - filosofia e teologia - conduzem a verdade (cf. JOÃO PAULO II, 1999, p. 48). Se partíssemos desse ponto da criação poderíamos dizer que tanto a razão quanto a fé provêm de

⁵³ "(...) a teologia quer responder às exigências próprias do pensamento, por meio da reflexão especulativa" (Cf. JOÃO PAULO II, 1999, p. 87-88).

Deus e por isso somente à luz dele é que podem atender as suas finalidades. A busca pela origem está intrínseca as duas ciências, este constitui o seu maior problema. Desde os primórdios do tempo, o homem busca por sentido e resposta à questão da origem, e para este fim ele se guia por caminhos que para ele são capazes de clarear a dúvida.

Com o início da filosofia surge o problema de Deus, que para os cristãos é o criador de todas as coisas que existem visíveis e invisíveis. Responder no século XII, que o mundo e o que o compõe tem origem no divino, como ressaltava a narrativa mitológica não tinha mais sentido. Existe um problema cronológico ao situar a filosofia, porém, entre os historiadores é unânime esta data que situa o surgimento da era racional no final do século VII e início do século VI, na Jônia. A citação a seguir mostra essa ambiguidade existente na tentativa de determinar a época do acontecimento do milagre grego. Na verdade, a data a seguir diz respeito ao contexto em que as respostas mitológicas já não surtiam efeito perante as demandas do pensamento humano, portanto, social, pois, a sociedade é extensão do homem. O mundo já não estava envolto nas perspectivas das cosmologias antigas, das figuras sobrenaturais “cujas aventuras, lutas, façanhas formavam a trama dos mitos de gênese que narravam o aparecimento do mundo [...]” (VERNANT, 1996, p. 73). Este é o momento crucial em que o mito é descentralizado de seu lugar imperante de fala e objeto de leitura de mundo e constituição da sociedade:

A partir do século XII. a. C., hordas dóricas invadem as regiões ocupadas pelos aqueus, que, em migração forçada, deslocam-se para a Ásia Menor, fundam colônias marítimas, desmantelam a sociedade ali existente (agrária, patriarcal e tribal), tornando-se potência de navegação, comércio e artesanato, em intenso contato com outros povos do Oriente. (CHAUÍ, 2002, p. 17).

A narrativa da criação que a história mitológica⁵⁴ impetrava no espírito dos cidadãos gregos perdeu sua força dando lugar ao mundo da razão ao questionamento diferente da ótica do mito, que era

⁵⁴ A religiosidade na Grécia Antiga era a narrativa mitológica. Sendo a religião predominante, era ela que adornava o mundo de sentido e de significado. Ponderamos que, utilizamos essa abordagem para situarmos o nascimento da filosofia e sua descentralização da narrativa mitológica.

imperativa. O debate começa a se estabelecer entre o povo grego. A linguagem mitológica se enfraquece com o advento da filosofia. O discurso racional toma o lugar da estrutura mitológica. Um conjunto de fatores colaboraram para a ascensão da filosofia:

Entretanto, se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o começo de um saber de tipo racional, pode-se fixar a data e o lugar de nascimento da razão grega, estabelecer seu estado civil. É no princípio do século VI, na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão concernentes à natureza que tomam por objeto [...] (VERNANT, 1996, p. 73)

Levando em conta a relevância da questão que está posta, e em consideração ao homem que pergunta sobre o início e o fim de todas as coisas, e nessa pergunta ele gozando de sua liberdade, escolhe a resposta que lhe satisfaz, e geralmente essa gerada pela razão. O mito perde sua predominância e precisa conviver com o mundo racional. “O saber religioso e o saber filosófico se polarizam e se excluem” (STACCONE, 1987, p. 18). Para Tertuliano (165-220 d.C.), a fé e a filosofia não conversam entre si, pois ambas participam de planos diferentes. Já para João Paulo II, identificado neste texto por Wojtyła, afirma: “A fé e razão constituem como que duas asas pelas quais o espírito humano se eleva na contemplação da verdade” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 5).

Assim, o pontífice inicia sua encíclica, relacionando fé e razão. O encontro e a convergência é a harmonia entre ambas as realidades. A ridicularização das crenças mitológicas constitui o surgimento da filosofia e o apogeu da razão, que questiona sobre as coisas, propondo a reflexão. Ambos os saberes possibilitam ao homem alcançar a tão almejada verdade. Sob uma perspectiva cristã, podemos verificar que, se o *Lógos* é a verdade, então os gregos chegaram a algum lugar. “A Filosofia é a busca do infinito e a Fé é o encontro com Deus infinito, por isso visam o mesmo fim, que é o encontro com a verdade, na qual se realiza a bem-aventurança da felicidade do homem” (STACCONE, 1987, p. 43).

Ambos os fenômenos, fé e razão, manifestam-se de maneiras diversas:

A fé, que se fundamenta no testemunho de Deus e conta com a ajuda sobrenatural da graça, pertence efetivamente a uma ordem de conhecimento diversa da do conhecimento filosófico. De fato, este se assenta sobre a percepção dos sentidos, sobre a experiência, e move-se apenas com a luz do intelecto. A filosofia e as ciências situam-se na ordem da razão natural. Enquanto a fé, iluminada e guiada pelo Espírito, reconhece na mensagem da salvação a “plenitude de graça e de verdade” (cf. Jo 1,14) que Deus quis revelar na história de maneira definitiva, por meio de seu Filho Jesus Cristo (cf. Jo 5,9; Jo 5,31-32) (JOÃO PAULO II, 1999, p. 17).

Como citado acima, a luz natural do homem (*lumen naturale*) participa na adesão a verdade de fé que advém da experiência. A fé precisa da empresa do intelecto para se efetivar, sendo entendido que, na perspectiva cristã, Deus não nega o humano. “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada (...)” (DESCARTES, 1973, p. 37). Todos são dotados de razão⁵⁵, mas não de fé sobrenatural, esta se recebe de Deus o que segundo revelou Jesus. Voltemo-nos brevemente as noções de ideia presente no pensamento cartesiano. Há ideias inatas, adventícias e fictícias: “Ora, destas ideias, umas me parecem ter nascido comigo, outras ser estranhas e vir de fora, e as outras ser feitas e inventadas por mim mesmo” (DESCARTES, 1973, p. 109-110). As ideias inatas são aquelas que nascem juntas com a mente humana, quando o homem nasce. As ideias adventícias são externas ao homem e se remetem às coisas diferentes dele. As ideias fictícias são aquelas construídas pelos homens, mas não são ilusórias, quiméricas ou criadas arbitrariamente pela mente humana. Mas qual garantia se pode ter dessas ideias? A origem da ideia repousa sobre Deus: “E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim está ideia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra (...)” (cf. DESCARTES, 1973, p. 120). É ele, Deus, quem imprime o sinal nas coisas e lhe permite o movimento. O Deus cartesiano é um Deus capaz de ser pensado.

A verdade está alcançável ao ser humano. Se a verdade que é o imanente, o que transcende o homem, precisa do emprego das

⁵⁵ Essa razão deve respeitar algumas regras, a saber: “A primeira regra é ter em conta que o conhecimento do homem é um caminho que não permite descanso; a segunda nasce da consciência de que não se pode percorrer tal caminho com o orgulho de quem pensa que tudo seja fruto de conquista pessoal; a terceira regra funda-se no “temor de Deus”, de quem a razão deve reconhecer tanto a transcendência soberana como o amor solícito no governo do mundo” (Cf. JOÃO PAULO II, 1999, p. 30). A autossuficiência do pensamento nega-se a si mesmo, tendo-se em conta suas limitações na empreitada pela verdade: finalidade última de todo o empreendimento humano.

atividades racionais para se efetivar, a verdade está próxima ao homem. Assim como, a razão é comum em todos os homens, é comum o desejo pela verdade. A filosofia e a teologia estão nos primórdios da constituição da sociedade, ambas não podem ser negadas e nem separadas uma é o advento da outra. As perspectivas teológico-mitológicas são a base cristã assertiva da fé. A fé se encontra no limiar das possibilidades racionais tendo em vista, e apesar de, que a fé é um saber metafísico-ontológico, isto é, transcende a razão, porém, dela se utiliza para criar raízes.

A CONTEMPLAÇÃO DA VERDADE E A RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO

O homem tem sede pela verdade “(...) o desejo da verdade impele a razão a ir sempre mais além (...)” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 59). O desejo estimula o passo. A razão como qualidade do espírito humano e a fé sabedoria divina se unem nessa empreitada de descortinar ao homem a verdade de si mesmo. A possibilidade de uma harmonização entre estas duas formas de saber, constituem a ponte estreita para que o homem alcance a verdade sobre as suas questões. Não se pode negar a razão, tendo em visto que é uma faculdade da mente, e em se tratando de fé, existe um tipo de fé comum a cada um de nós, a fé humana. Esta não se caracteriza pela fé sobrenatural, que se assenta sobre Deus.

O indivíduo que cotidianamente acredita no alimento que digere, sem receio de sofrer um mal-estar confirma a verdade da fé humana (confiança interpessoal), que todos carregamos como capacidade que nos permite nos relacionarmos com as pessoas e com o mundo ao redor. Imagina se fôssemos isentos desta capacidade de confiança? Ora, o caos estaria estabelecido: não seria possível a cultura e a sociedade acontecerem efetivamente. O homem vive de crenças. A fé está intimamente ligada a nós. Já a fé no divino é problematizada pela ausência de sua certeza, seja pelos sentidos (visão, ouvido e etc.), seja pela impossibilidade de prova de que os relatos bíblicos são reais, ou os fenômenos que a piedade do povo cristão afirma ser de cunho transcendente. O problema de Deus é intrínseco ao homem. O dado da fé é que dá assertividade a esses relatos.

A razão por si não é capaz de alcançar. A razão crê no aparente, no sensível, já a fé é transcendente, desafia a lógica racional. Porém, para alcançar a verdade não basta só o dado da fé, é preciso que a razão como aquela que pensa e questiona participe da empreitada humana no desejo pela verdade que pertence a sua própria natureza. O desafio é o relativismo instaurado na sociedade, o que atrapalha na junção das duas ciências, pois nessa aspiração pela verdade, o homem procura caminhos fáceis que nem sempre são responsáveis com a necessidade séria que está no interior do homem: a verdade plena. Com as palavras de João Paulo II:

Confirma-se assim mais uma vez, a harmonia fundamental entre o conhecimento filosófico e o conhecimento da fé: a fé requer que o seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez a razão no apogeu da sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta (JOÃO PAULO II, 1999, p. 60).

Ambas as realidades possibilitam ao homem alcançar a tão almejada verdade. A fé exercita o pensamento, não o permite aderir a inércia de suas formulações, mas, o projeta a ir além de seus limites estabelecidos. Sem a pergunta radical sobre a vida, levando em conta a revelação metafísica e ontológica da fé, e a pergunta bem-posta em um processo de reflexão filosófico, o homem nunca chegará à contemplação da verdade de si e do mundo e de tudo o que o constitui. Dito isso, somos imbuídos a ressaltar que, a verdade da revelação nessa busca do ser humano não pode ser rejeitada, pois, "(...) rejeitar as contribuições de verdade vindas da revelação divina significa efetivamente impedir o acesso a um conhecimento mais profundo da verdade, danificando precisamente a filosofia" (JOÃO PAULO II, 1999, p. 100).

Alguns problemas são identificados como obstáculos a essa aspiração do homem pela verdade, a saber: o desafio do relativismo. O relativismo apresenta-se como um fechamento. O demasiadamente citado autor alerta: "Não é fechando-se em si mesmo que o homem encontra essa verdade dos valores, mas abrindo-se para receber mesmo de dimensões que o transcendem" (JOÃO PAULO II, 1999, p. 39-40). O homem não pode se abster de buscar a verdade "A sede pela verdade está tão radicada no coração do homem que, se tivesse de prescindir dela, sua existência ficaria comprometida" (JOÃO PAULO II,

1999, p. 43). Outra problemática que se apresenta é o fideísmo “(...) que não reconhece a importância do conhecimento racional e do discurso filosófico para a compreensão da fé, melhor, para a própria possibilidade de acreditar em Deus”.⁵⁶A fé por si leva ao abismo do fideísmo, e a razão por si ao racionalismo assoberbado. Outro ainda a considerar é a pluralidade de vozes. Muitos caminhos parecem indicar a verdade. Diante de tantas opções por onde ir? Diante de tantas referências por qual optar?

O autor apresenta a Palavra da Revelação como aquela capaz de revelar o fim último do homem. Como Palavra Divina, sendo o Cristo que se encarnou, em linguagem humana ela é acessível ao homem. Na perspectiva cristã, ela é portadora dessa verdade que o homem procura, objetiva e concreta na revelação de Deus no Filho na crença cristã: “A encarnação do Filho de Deus permite ver realizada uma síntese definitiva que a mente humana, por si mesma, nem sequer poderia imaginar: o Eterno entra no tempo (...)” (JOÃO PAULO II, 1999, p. 19). Mais uma vez é confirmada a complementariedade entre fé e razão. A linguagem é atributo dos seres dotados de razão que a fé necessita acessar e dialogar para se efetivar. A verdade perpassa ambas as realidades.

Justino (100-165 d.C.) no séc. II, defendia a tese de complementariedade entre fé e razão. A fé por si leva ao abismo do fideísmo, a razão ao racionalismo assoberbado, como acima afirmamos, por isso é crucial a participação de ambas na resposta a busca do homem pela verdade última, pelo sentido da vida e etc. Negar um destes dois caminhos constitui a ruína do homem, capaz da ascender-se.

A teologia é um termo filosófico, é a compreensão da fé, o estudo sobre a revelação do Deus cristão. Sem o auxílio da razão a teologia como conhecemos não seria possível. O discurso filosófico não revoga o teológico, a razão não elimina a fé, mas a corrobora. A razão é extremamente necessária para evitar que a fé não se reduza ao vazio e o mecânico (aceitação passiva). O questionamento racional complementa a fé, no sentido investigativo, pois permite à fé a liberdade de ser interrogada nas suas certezas e esperanças. Já a fé no

⁵⁶ Cf. JOÃO PAULO II, 1999, p. 77-78. O autor alerta para dois perigos: o fideísmo e o racionalismo.

seu campo de ação questiona a razão, possibilitando-a sair de si, ao metafísico-ontológico, que é a realidade superior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fé como realidade da religião cristã não se separa da razão. Numa sociedade plural como a nossa, é possível ainda existir o diálogo entre ambos os campos. Não se pode entender a sociedade sem investigar e estudar sobre os aspectos da teologia e da filosofia. Constitui em matéria vital na feitura da civilização humana tratar destes temas. É crucial, pois, é de grande importância para a vivência de um presente protagonista de um futuro. Precisamos de um sentido na vida, de respostas às perguntas angustiantes que produzem nossas aspirações pessoais e comunitárias e contribuem essencialmente para tal finalidade: fé e razão.

A proposta de João Paulo II em discutir a respeito de ambos os fenômenos exposta em breves citações e acenos da obra demasiadamente citada, nos fazem enxergar que, não se podem separar ambas as realidades. Teceremos algumas considerações sobre a breve leitura realizada da encíclica: 1) Fé e razão como uma intrínseca relação entre o homem e Deus. A linguagem como atributo do homem e a fé como dom divino que se adquire pela pregação, pelo anúncio da Revelação, unem-se com o objetivo de elevar o homem rumo a essa tão almejada verdade; 2) A filosofia prepara o homem para o evangelho da Revelação, permitindo a razão especular e penetrar na Palavra Sagrada; 3) A inteligência iluminada pelo dom da fé, pode transcendê-la fazendo-a alçar voos rumo a um outro saber. Esse movimento exige abertura da razão; 4) "A Filosofia por si só é perigosa, pois leva a soberba; contudo, deve servir para a edificação do homem (...)" (STACCONI, 1987, p. 59) sozinha a filosofia não pode possibilitar ao homem essa edificação, é preciso que as duas ordens de saberes, filosofia e teologia, se encontrem no espírito do homem e o coloque no caminho da verdade; 5) Ao filósofo cabe a possibilidade de especular a respeito de tudo. O ser humano é quase um filósofo, senão, é filósofo enquanto aquele que pergunta. A teologia especula a partir dos dados da Revelação. Dito isto, cada uma se encontra nos seus respectivos campos de ação, e como se manifestam pela linguagem, atributo da

razão, podem se unir para possibilitar ao homem alcançar a verdade objetiva e concreta.

Enfim, as realidades da fé e da razão não se excluem, e em se tratando de filosofia ela não é serva da teologia, mas, uma ciência capaz de sinalizar para o homem que existe uma verdade superior e que apesar de ser alcançável não pode ser assimilada completamente pela razão. Isso exige humildade intelectual e disposição para não cessar a busca e investigação pela verdade última do homem.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena, **Introdução a História da Filosofia: dos pré-socráticos à Aristóteles**. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações sobre a Filosofia primeira**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1ª Edição. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)
- DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito**. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- JÒZEF, Karol Wojtyła, **Fides et Ratio**. 4ª Edição. São Paulo – SP: Editora Paulinas, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro; Editora Bertrand Brasil, 1996.
- STACCONI, Giuseppe, **Filosofia da Religião**. O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. 2ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 1987.

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).

137

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.

