

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 8, n. 2, jul./dez., 2025







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. Allice Toledo Lima da Silveira

Dr. Claude Valentin Detienne

Me. Denis Borges Diniz

Dra. Eliana Borges Fleury Curado

Dr. Elismar Alves dos Santos

Me. Fernando Inácio Peixoto

Me. Frederico Hozanan de Pádua

Me. Hébert Vieira Barros

Me. Héverton Rodrigues de Oliveira

Ma. Isabel Ortega Peralías

Me. Jairo Silva de Lima

Dr. Joaquim Rocha Cavalcante

Dr. José Reinaldo Martins Filho

Dra. Maria Teresa da Fonseca

Dr. Mário Correia da Silva

Me. Marcelo Gabriel de Freitas Veloso

Dr. Mariosan de Sousa Marques

Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho

Conselho Editorial Nacional

Dra. Carla Milani Damião

Dra. Carolina Teles Lemos

Dr. Clóvis Ecco

Dr. Daniel Rodrigues Ramos

Dr. Fábio Ferreira de Almeida

Dra. Helena Esser dos Reis

Dr. José João Neves Barbosa Vicente

Dra. Nanci Moreira Branco

Dr. Pedro Adalberto de Oliveira Neto

Dr. Renato Moscateli

Dr. Valmor da Silva

Dr. Wesley Carvalhaes

Conselho Editorial Internacional

Dr. César Carbullanca (Chile)

Dra. Angela Ales Bello (Itália)

Dr. João Cacepe (Moçambique)

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. 2 (jul./dez.). – Goiânia, Goiás, 2025. 98 p.

v. 8. n. 2 (jul./dez. – 2025)
Semestral
Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

DOI:

Criação da logomarca: Natã Silva Nazareno

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

SUMÁRIO / SUMMARY

- Humanos, por demais humanos** | Editorial
José Reinaldo F. Martins Filho 6-7

ARTIGOS / ARTICLES

- Bem-aventuranças como programa de santidade: lições de São Francisco de Assis** / *The beatitudes as a program of holiness: lessons from St. Francis of Assisi*
Gabriel Pedro Oliveira
Mariosan de Sousa Marques 9-21
- A fé cristã em crise: o desafio de crer superando o relativismo prático** / *Christian faith in crisis: the challenge of believing while overcoming practical relativism*
Joaquim Jocélio de Sousa Costa 22-40

- Eudaimonia: objetivo da vida humana** / *Eudaimonia: the goal of human life*
Carlos Eduardo Pereira Quinto 41-60

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

- O mito como elemento fundamental na religião: sua ação no espaço político** / *The myth as a fundamental element in religion: its role in the political sphere*
Douglas Xavier Carvalho 62-77

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS / OTHER POSSIBLE DIALOGUES

- Astharot**
Gabriel Valdivino da Costa 79-80

A agonia do mesmo	
Gabriel Valdivino da Costa	81-82
Primo pezzo di torta	
Luciano Gonçalves Dias	83-89
Certo dia	
Luciano Gonçalves Dias	90-90
Quem cuida de quem cuida?	
Luciano Gonçalves Dias	91-91
Faz de novo!	
Luciano Gonçalves Dias	92-93
SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES	95-98

HUMANOS, POR DEMAIS HUMANOS

EDITORIAL

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

A Revista *Illuminare*, em seu volume 8, número 2, apresenta ao leitor e à leitora um conjunto de textos que revelam a riqueza e a pluralidade do pensamento produzido no âmbito da Filosofia, da Teologia e dos diálogos que delas derivam. Esta edição se constrói a partir de um eixo implícito, mas claramente perceptível: pensar a fé em relação com a vida concreta e narrar o humano em suas múltiplas expressões, racionais, espirituais e simbólicas.

Os artigos que abrem o número situam-se no coração da reflexão teológico-filosófica. Em *Bem-aventuranças como programa de santidade: lições de São Francisco de Assis*, a tradição evangélica é revisitada não como ideal abstrato, mas como caminho histórico e existencial de transformação pessoal e social, a partir do exemplo do *poverello d'Assisi*. A santidade aparece, assim, vinculada à ética, às relações humanas e ao testemunho concreto no mundo. Em continuidade crítica, A fé cristã em crise: o desafio de crer superando o relativismo prático desloca o debate sobre a crise da fé do campo meramente estatístico ou doutrinal para o terreno da vida vivida, questionando a distância entre discurso religioso e prática cotidiana. Trata-se de uma reflexão que interpela diretamente as comunidades cristãs e seus modos de testemunhar o Evangelho hoje.

A dimensão filosófica ganha destaque com *Eudaimonia: objetivo da vida humana*, texto que retoma uma questão clássica – o sentido da felicidade – para dialogar com dilemas contemporâneos sobre realização, finalidade e bem viver. Ao recuperar a tradição ética, o

artigo reafirma a atualidade da Filosofia como instrumento crítico capaz de iluminar escolhas pessoais e projetos coletivos.

Na seção *Primeiros Escritos*, o artigo *O mito como elemento fundamental na religião: sua ação no espaço político* evidencia a força do imaginário simbólico na constituição das experiências religiosas e na organização do espaço público. O texto contribui para compreender como narrativas míticas continuam a influenciar práticas sociais e políticas, oferecendo uma leitura atenta às interações entre religião, poder e cultura.

A seção *Outros diálogos possíveis* amplia deliberadamente o horizonte da revista ao acolher textos de caráter literário e reflexivo. Narrativas, cenas e provocações poéticas rompem com a linearidade do discurso acadêmico estrito e convidam o leitor a outras formas de pensar e sentir. Nesses escritos, o humano aparece em sua fragilidade, repetição, cuidado, memória e recomeço, lembrando que a reflexão sobre a existência não se esgota no conceito, mas também se expressa no símbolo, na linguagem estética e na experiência cotidiana.

Este número da *Illuminare* reafirma, assim, sua proposta editorial: ser um espaço aberto ao rigor acadêmico, sem abdicar da sensibilidade; fiel à tradição filosófico-teológica, sem fechar-se ao novo; atento às grandes questões do pensamento, sem perder de vista as narrativas concretas da vida. E tudo isso, sempre como estímulo aos primeiros passos nas letras por estudantes de graduação. Ao reunir artigos científicos, textos introdutórios e produções literárias, a revista convida a um exercício amplo de leitura e reflexão, no qual fé, razão e experiência humana se encontram em diálogo.

Que estas páginas estimulem o pensamento crítico, aprofundem o debate acadêmico e despertem novas perguntas, pois é no ato de perguntar, escutar e narrar que o saber permanece vivo – e nós também.

Boa leitura! E que a festa seja plena!

7

O Editor.

20 de dezembro de 2025,

Dia Internacional da Solidariedade Humana.

ARTIGOS



BEM-AVENTURANÇAS COMO PROGRAMA DE SANTIDADE: LIÇÕES DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS¹

THE BEATITUDES AS A PROGRAM OF HOLINESS: LESSONS
FROM ST. FRANCIS OF ASSISI

Gabriel Pedro Oliveira²
Mariosan de Sousa Marques³

RESUMO: O presente estudo investiga a relação entre a vivência das Bem-aventuranças evangélicas e a transformação pessoal e social, tomando como exemplo a vida de São Francisco de Assis. Partindo do pressuposto de que a santidade individual possui repercussões concretas na sociedade, a pesquisa adota abordagem qualitativa, teológico-exegética e histórica, articulando análise do texto bíblico de Mateus 5,3-10 à interpretação hagiográfica de Francisco. Os resultados demonstram que a prática das disposições evangélicas – pobreza de espírito, mansidão, arrependimento, fome de justiça, misericórdia, pureza de coração, pacificação e fidelidade diante da perseguição – atua como princípio estruturante das relações interpessoais e da vida comunitária, oferecendo um modelo de transformação ética e social. O estudo contribui para preencher lacunas na literatura sobre a articulação entre ética cristã, espiritualidade e impacto social, evidenciando implicações teóricas e práticas para iniciativas pastorais, apostólicas e educativas.

9

Palavras-chave: Bem-aventuranças. São Francisco de Assis. Santidade. Ética cristã. Transformação social. Espiritualidade prática.

ABSTRACT: This study investigates the relationship between the practice of the Beatitudes and personal and social transformation, taking the life of Saint Francis of Assisi as a case study. Based on the premise that individual holiness has tangible social repercussions, the research adopts

¹ Recebido em: 03.11.2025. Aceito em: 11.12.2025.

² Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). E-mail: gabrielpedro@luzdavida.org.br

³ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Professor associado da PUC Goiás. Professor no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) Email: mariosansousa@hotmail.com

a qualitative, theological-exegetical, and historical approach, combining an analysis of Matthew 5:3-10 with a hagiographic interpretation of Francis. The results show that the practice of evangelical dispositions – poverty of spirit, meekness, repentance, hunger for justice, mercy, purity of heart, peacemaking, and faithfulness in persecution – functions as a structuring principle of interpersonal relationships and community life, offering a model for ethical and social transformation. The study contributes to addressing gaps in the literature regarding the articulation of Christian ethics, spirituality, and social impact, highlighting theoretical and practical implications for pastoral, apostolic, and educational initiatives.

Keywords: Beatitudes. Saint Francis of Assisi. Holiness. Christian ethics. Social transformation. Practical spirituality.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa propõe-se a investigar a reconstrução da sociedade à luz do Evangelho, com foco particular nas Bem-aventuranças do Sermão da Montanha (Mateus 5,3-10) e sua realização concreta na vida de São Francisco de Assis. A relevância do tema emerge do crescente distanciamento das sociedades contemporâneas em relação à moral evangélica, evidenciado pela degradação da dignidade humana, pela fragilização das relações interpessoais e pela erosão de instituições fundamentais. Compreender como princípios espirituais e éticos podem influenciar a transformação social torna-se, portanto, crucial para repensar práticas sociais e morais no contexto atual.

O problema de pesquisa centra-se em investigar de que maneira a vivência das Bem-aventuranças, enquanto núcleo ético-teológico do Evangelho, pode funcionar como princípio ordenador de relações interpessoais virtuosas e, consequentemente, contribuir para instituições mais justas e íntegros processos sociais. Em outras palavras, busca-se compreender como a prática concreta das disposições evangélicas, exemplificada na trajetória de indivíduos historicamente influentes como São Francisco, pode gerar transformação moral e social efetiva.

A revisão da literatura indica a centralidade das Bem-aventuranças tanto para a santidade pessoal quanto para a ética social. Papa Francisco (2018) e João Paulo II (1993) destacam que elas não constituem apenas normas morais, mas itinerários de configuração

espiritual do discípulo com Cristo, capazes de orientar a ação cotidiana e a vivência comunitária. A tradição patrística e medieval, representada por Santo Agostinho (*Sermo Domini in Monte*) e Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*), apresenta uma perspectiva progressiva das bem-aventuranças, entendidas como degraus de amadurecimento interior que se refletem em comportamentos concretos e em relações sociais. Estudos hagiográficos sobre São Francisco de Assis (Boaventura, 2025; Leclerc, 1973) demonstram que ele encarnou essas virtudes de forma exemplar, influenciando a vida de numerosos indivíduos e o próprio tecido social. No entanto, observa-se uma lacuna na pesquisa acadêmica contemporânea: embora existam estudos sobre o valor ético das Bem-aventuranças e sobre a vida de São Francisco, há escassez de análises que articulem essas duas dimensões, evidenciando como a vivência concreta das bem-aventuranças pode produzir efeitos sociais e institucionais tangíveis.

A hipótese que norteia este estudo é que a prática radical das Bem-aventuranças, tal como exemplificada na vida de São Francisco, constitui um modelo eficaz de transformação moral e social, demonstrando que a santidade pessoal possui repercussões concretas na reestruturação das relações interpessoais e das instituições humanas.

Para investigar esta hipótese, adota-se uma metodologia qualitativa, de abordagem teológico-exegética e histórica, baseada em análise literária e documental. O estudo combina revisão bibliográfica sobre as Bem-aventuranças e ética cristã, exegese do texto de Mateus 5,3-10 e interpretação hagiográfica da vida de São Francisco, utilizando fontes primárias e secundárias. Essa abordagem permite compreender, de forma articulada, a relação entre espiritualidade, prática ética e transformação social, preparando o terreno para a análise detalhada das Bem-aventuranças como fundamentos evangélicos e itinerário de santificação, seguida da aplicação prática observada na vida de São Francisco de Assis.

AS BEM-AVENTURANÇAS: FUNDAMENTOS EVANGÉLICOS E ITINERÁRIO DE SANTIFICAÇÃO

As Bem-aventuranças constituem o núcleo mais puro do Evangelho e o fundamento do caminho de santificação do discípulo de Cristo, conforme sublinha a Tradição e o Magistério da Igreja. Elas

expressam a identidade mais profunda do cristão e, nas palavras do Papa Francisco, funcionam como o “cartão de identidade do discípulo” (Francisco, 2018, n. 63). Em um contexto contemporâneo marcado pela pressa e pela superficialidade espiritual, as Bem-aventuranças recordam que a verdadeira felicidade não reside no sucesso material ou nas realizações passageiras, mas na comunhão com Deus, fonte da alegria e da plenitude de vida. Essa vocação à santidade, frequentemente percebida como ideal inatingível ou restrita a figuras do passado, revela-se acessível e permanente. Exemplos de santos contemporâneos, como São Josemaria Escrivá, São Padre Pio e São Carlo Acutis, demonstram que o seguimento radical do Evangelho continua possível e fecundo. A afirmação de Jesus, de que “quem escuta estas minhas palavras e as põe em prática é semelhante a um homem prudente que edificou sua casa sobre a rocha” (Mt 7,24-27), reforça que a santidade é um caminho concreto de configuração com Cristo, e não um ideal abstrato.

A tradição espiritual católica comprehende as Bem-aventuranças não como um mero catálogo de virtudes, mas como um itinerário ascendente de amadurecimento interior. Cada bem-aventurança constitui um degrau da vida teologal, no qual a vivência de uma etapa sustenta e aprofunda a seguinte. A pobreza de espírito, primeiro passo de entrega confiante a Deus, não se supera com as virtudes subsequentes, mas se intensifica com a mansidão, que regula o domínio de si mesmo. O arrependimento e a fome de justiça conduzem à misericórdia, à pureza de coração e, finalmente, à paz e à fidelidade mesmo diante da perseguição. Santo Agostinho e Tomás de Aquino apresentam essa leitura dinâmica como um caminho unitário e coerente, no qual o Espírito Santo purifica, fortalece e configura progressivamente o discípulo à semelhança de Cristo, até que este alcance a perfeição da caridade. Assim, as Bem-aventuranças tornam-se expressão da fé que se traduz em obras e da esperança que se plenifica na comunhão com Deus.

A primeira bem-aventurança, “Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3), inaugura o paradoxo evangélico da felicidade fundamentada na entrega e na confiança absoluta em Deus. O termo grego *makários*, traduzido como “bem-aventurado”, indica aquele que encontra sua alegria em Deus. São João Crisóstomo explica que a pobreza de espírito consiste em uma

disposição interior de humildade e arrependimento, não em mera indigência material (*Hom. in Matthaeum, Hom. 15*). São João Paulo II (1993, n. 7) acrescenta que a vida eterna, pela fé, já se manifesta como luz da verdade, oferecendo sentido à existência.

A mansidão, entendida como força interior disciplinada pela razão e pelo Espírito, manifesta equilíbrio e domínio espiritual, não fraqueza passiva (Whitacre, 2004, p. 92). Para Tomás de Aquino, em sua summa teológica (II-II, q. 157, a.1), a mansidão regula o apetite irascível à luz da razão e da caridade. Assim, os mansos “herdam a terra” porque, submissos à vontade divina, tornam-se senhores de si mesmos. Segundo Agostinho em seu Sermão do Senhor no Monte (I, 2,9) e Crisóstomo em sua Homilia sobre o Evangelho de Mateus (*Hom. 15,4*), o consolo divino está associado à contrição e ao arrependimento. Assim, a declaração: “Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados” (Mt 5,4) é expressão da reconciliação com Deus, sendo tanto presente quanto escatológico, e representa o reconhecimento da própria limitação diante da santidade divina.

Segundo Agostinho, a fome e sede de justiça, expressão do desejo de conformidade à vontade de Deus (*dikaiosýnē*), é saciada pelos sacramentos e pela caridade, antecipando a plenitude escatológica da justiça divina (*Sermo Domini in Monte*, I, 4,11). Para o Aquinate, misericórdia (Mt 5,7), concretiza a transformação interior, sendo fruto da caridade infundida que capacita o cristão a auxiliar o próximo de maneira desinteressada (*Summa*, II-II, q. 30, a.4). A pureza de coração, condição para “ver a Deus” (Mt 5,8), manifesta a unificação interior operada pela caridade, possibilitando a participação na luz divina e no conhecimento do Logos, conforme explica Gregório de Nissa (*De Beatitudinibus, Hom. 6*) e Clemente de Alexandria (*Stromata*, VII, 10).

A paz evangélica – “Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9) – é a harmonia interior resultante da ordem da razão iluminada pela graça, permitindo que o cristão se torne instrumento de reconciliação e reflexo da comunhão trinitária, conforme Agostinho (*De Civitate Dei*, XIX, 13). Finalmente, a perseguição por causa da fidelidade – “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,10) – encerra o ciclo das Bem-aventuranças, retornando à promessa inicial aos pobres de espírito. Para Agostinho, a oitava bem-aventurança remete à primeira,

indicando a perfeição da vida teologal consumada na caridade (*De Sermone Domini in Monte*, I, 4,12). São Francisco de Assis exemplifica essa plenitude ao afirmar que a verdadeira alegria consiste em sofrer por amor de Cristo (Caroli, 2004, p. 278), fazendo da cruz o selo final da bem-aventurança e o prelúdio da glória eterna.

AS BEM-AVENTURANÇAS VIVIDAS POR SÃO FRANCISCO

A vida de São Francisco de Assis pode ser compreendida como uma encarnação singular das bem-aventuranças evangélicas, evidenciando de forma concreta o ensinamento de Cristo. Nascido por volta de 1182, Francisco converteu-se, por volta de 1204, a um seguimento radical do Evangelho, pautado na imitação de Cristo, atraindo numerosos seguidores e culminando, no primeiro capítulo da Ordem dos Frades Menores, realizado em 1217, com aproximadamente cinco mil membros (Leclerc, 1973, p. 142).

A primeira bem-aventurança, relativa aos pobres de espírito, manifesta-se no temor de Deus que marcou a juventude de Francisco. Apesar de ter crescido entre as vaidades mundanas, a graça divina impediu que se entregasse aos instintos desordenados da carne. Sua fé inicial tornou-se evidente quando, acometido por doença grave antes de abraçar plenamente a pobreza, transformou o sofrimento em ocasião de encontro com Deus: “uma grave doença e longa fraqueza o prostraram fisicamente numa provação que fez sua alma abrir-se à invasão e à iluminação do Espírito Santo” (Boaventura, 2025, p. 98).

A mansidão, expressa na segunda bem-aventurança, revelou-se nos primeiros anos de conversão, quando Francisco suportou pacientemente a violência e a prisão impostas por seu pai, após distribuir aos necessitados os tecidos que este vendia. Apesar das humilhações e do sofrimento, manteve serenidade, evidenciando um processo contínuo de aperfeiçoamento espiritual. O arrependimento pelos pecados, associado à terceira bem-aventurança, manifestou-se nas retiradas a locais solitários para rezar, jejuar e meditar, momento em que seu intelecto se libertava das paixões desordenadas, favorecendo a experiência da misericórdia divina (Boaventura, 2025, p. 112).

A fome e sede de justiça, quarta bem-aventurança, traduziram-se no desejo de Francisco de imitar Cristo e servir à Igreja. Destaca-se, nesse contexto, sua experiência em São Damião, quando

contemplando a cruz ouviu a voz que o exortava a reconstruir a Igreja, inicialmente compreendida de forma literal, à qual se dedicou imediatamente (Leclerc, 1973, p. 153). Sua aproximação aos leprosos e o amor à pobreza evidenciam o esforço de conformar-se a Cristo sofredor e viver em dependência absoluta de Deus.

A partir da quinta bem-aventurança, observou-se uma dimensão mais contemplativa de sua vida espiritual, marcada pela capacidade de orientar e atrair pessoas pelo exemplo e pelos conselhos inspirados pelo Espírito Santo. O compromisso com a doação aos irmãos, muitas vezes em detrimento de si mesmo, fundamentou a Ordem Franciscana, cuja missão consistia em socorrer os necessitados tanto no âmbito espiritual quanto material (Boaventura, 2025, p. 127). A pureza de coração, sexta bem-aventurança, manifestou-se nos êxtases espirituais e nas contemplações místicas que marcaram a trajetória do santo, experiências indissociáveis de uma vida de humildade, obediência, pobreza e amor intenso a Deus e ao próximo, revelando um coração livre para amar heroicamente (Leclerc, 1973, p. 161).

A sétima bem-aventurança, relativa aos pacificadores, manifestou-se na capacidade de Francisco de conduzir todos a Deus, promovendo a paz e inspirando a santidade. Ele restaurou a valorização da pobreza e influenciou profundamente a vida de inúmeros indivíduos. A identificação com Cristo alcançou tal intensidade que recebeu os estigmas, tornando-se sinal visível da presença divina no mundo. Finalmente, a oitava bem-aventurança, referente aos perseguidos por causa da justiça, tornou-se evidente nos últimos anos de Francisco, quando, adoecido e diante de frades que não seguiam rigorosamente a Regra, denunciou a distorção da simplicidade franciscana. As doenças, o sofrimento e os estigmas propiciaram-lhe união perfeita com Cristo crucificado, consolidando sua vida como testemunho fiel do Evangelho (Boaventura, 2025, p. 145).

15

SANTIDADE, MATURIDADE HUMANA E A SACRALIDADE DA VIDA

A santidade, entendida à luz da tradição cristã, não é um ideal etéreo reservado a poucos, mas o caminho ordinário de plenitude humana e espiritual a que todos são chamados. Desde o Concílio Vaticano II, o chamado universal à santidade constitui um eixo estruturante da antropologia cristã, pois revela que o desígnio divino

sobre o ser humano é a comunhão e a plenitude da vida (*Lumen Gentium*, n. 39-42). Tal perspectiva desloca a compreensão da santidade de uma ótica meramente ascética para um horizonte integral, que abrange a maturação psicológica, ética e relacional da pessoa. Ser santo é realizar em si mesmo a vocação mais profunda da humanidade: tornar-se imagem viva de Cristo no mundo.

Segundo Karl Rahner (1965, p. 118), a santidade consiste na autocomunicação de Deus na história humana, na qual cada pessoa é chamada a tornar-se “um lugar de irradiação do divino”. Assim, longe de ser um fenômeno desvinculado da vida concreta, a santidade revela-se como o processo de humanização por excelência, em que a graça não destrói a natureza, mas a eleva e plenifica. Hans Urs von Balthasar (1987, p. 211) reitera esse ponto ao afirmar que “a verdadeira santidade não é uma fuga da humanidade, mas a sua consumação em Cristo”. A maturidade espiritual, portanto, implica maturidade humana: o santo é aquele que integrou sua interioridade, afetividade e razão sob o primado do amor divino, tornando-se plenamente ele mesmo à medida que se doa.

Essa dimensão integradora da santidade encontra ressonância no pensamento de Edith Stein (1996, p. 173), para quem a vida espiritual autêntica não suprime as estruturas naturais da pessoa, mas as ilumina e orienta para o bem comum. Nessa linha, a santidade pode ser descrita como um “humanismo teologal”, em que a fidelidade ao Evangelho coincide com a realização daquilo que é mais genuinamente humano. O amadurecimento pessoal não é, portanto, um pré-requisito para a vida espiritual, mas seu fruto e sua expressão concreta. A integração afetiva e psicológica é parte da configuração com Cristo, que “crescia em sabedoria, estatura e graça” (Lc 2,52).

No contexto contemporâneo, essa leitura da santidade adquire especial relevância. O individualismo moderno e as formas de espiritualidade subjetivistas frequentemente dissociam o crescimento espiritual da responsabilidade social, reduzindo a santidade à experiência privada ou à moral intimista. Contra essa tendência, o Papa Francisco (2018, n. 6) recorda que “ninguém se salva sozinho, como indivíduo isolado”. A santidade manifesta-se na comunhão e na solidariedade; é um caminho que passa pelo encontro e pelo cuidado mútuo. Por isso, pode-se falar de uma “santidade solidária”, cujo critério

é o amor concreto aos irmãos e às irmãs, sobretudo aos mais frágeis (Mt 25,31-46).

Essa perspectiva conduz a uma compreensão ampliada da sacralidade da vida. A santidade é inseparável de uma ética da existência, pois onde há vida – humana, animal, vegetal ou cósmica – ali se manifesta o vestígio do Criador. Pierre Teilhard de Chardin (1981, p. 57) expressou essa intuição com rara profundidade ao afirmar que “tudo o que vive é sagrado, porque tudo participa, em graus diversos, do mesmo fogo divino da criação”. Essa visão cósmico-sacramental da santidade coloca o ser humano diante da responsabilidade ecológica e moral de preservar e promover a vida em todas as suas formas. O Papa Francisco na *Laudato Si'* (2015, n. 118) retoma essa herança ao afirmar que “a vida humana é incompreensível e insustentável sem a vida de todas as criaturas”. Assim, a santidade, longe de ser uma abstração espiritual, torna-se uma prática ecológica e social, um estilo de vida orientado pela compaixão e pelo respeito.

Dessa forma, o amadurecimento espiritual e humano exige uma nova forma de humanismo, que poderíamos chamar de *humanismo solidário e sagrado*. Trata-se de uma visão antropológica que reconhece o valor inviolável de cada pessoa e, ao mesmo tempo, a interdependência de toda a criação. Leonardo Boff (2012, p. 74) fala da necessidade de uma “espiritualidade ecológica”, que reconcilie o ser humano com a Terra e restabeleça o vínculo de fraternidade universal. Essa espiritualidade coincide com o núcleo da santidade cristã: a comunhão amorosa com Deus que se expressa em comunhão com todos os seres.

Portanto, a santidade é um itinerário de integração e maturação. Ela une fé e razão, espírito e corpo, indivíduo e comunidade, ser humano e criação. O santo é aquele que, plenamente humano, se torna sinal da presença de Deus no mundo. Nesse sentido, a santidade é também uma forma de maturidade ética e social, pois transforma a consciência em espaço de comunhão e o mundo em morada da graça. O ideal cristão de santidade se revela, assim, como o ápice do humanismo e o fundamento da sacralidade da vida, convidando à construção de uma civilização reconciliada, solidária e sustentável.

A vida e a espiritualidade de São Francisco de Assis constituem uma síntese viva do ideal de santidade delineado nas Bem-aventuranças, revelando como o Evangelho se traduz em maturidade

humana, humanismo solidário e reverência à sacralidade da vida. Ao acolher e encarnar a pobreza de espírito, a mansidão, a pureza de coração e a misericórdia, Francisco tornou-se paradigma de uma santidade integrada, na qual graça e natureza se harmonizam no amor operante. Sua experiência espiritual demonstra que a santidade é um processo de humanização plena – uma conformação a Cristo que não anula a condição humana, mas a realiza em sua máxima potencialidade (Rahner, 1965; Balthasar, 1987). Francisco, ao beijar o leproso e chamar de irmãos o sol, a lua e as criaturas, revelou o sentido ecológico e cósmico das Bem-aventuranças, nas quais a comunhão com Deus se expande em fraternidade universal e cuidado com toda forma de vida (Francisco, 2015). Nessa perspectiva, sua pobreza não é simples renúncia, mas adesão à liberdade do amor; sua pureza não é isolamento, mas transparência de coração; sua misericórdia não é sentimentalismo, mas compromisso com a justiça do Reino. Assim, a vivência franciscana das Bem-aventuranças torna-se expressão concreta do humanismo sagrado proposto pela tradição cristã – uma forma de maturidade espiritual que integra razão, afeto e ação, transformando a interioridade em comunhão e o mundo em espaço de graça. Em Francisco, a santidade deixa de ser uma aspiração distante e torna-se estilo de vida encarnado, que traduz a ética das Bem-aventuranças em solidariedade fraterna e reverência pela vida, revelando o Evangelho como caminho de plenitude humana e de reconstrução do cosmos à luz do amor divino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise conduzida neste estudo evidencia que a vivência das Bem-aventuranças, enquanto núcleo ético-teológico do Evangelho, não se restringe a um ideal abstrato de santidade, mas constitui um itinerário concreto de transformação pessoal, social e cósmica. A reflexão teórico-exegética, articulada à interpretação hagiográfica da vida de São Francisco de Assis, demonstrou que a prática radical das disposições evangélicas – pobreza de espírito, mansidão, arrependimento, fome de justiça, misericórdia, pureza de coração, pacificação e fidelidade diante da perseguição – produz efeitos tangíveis na configuração moral dos indivíduos e na reestruturação das relações interpessoais e institucionais.

Os achados confirmam a hipótese de que a santidade, quando vivida de modo integral, ultrapassa a dimensão devocional para tornar-se uma força de regeneração ética e social. A trajetória de São Francisco revela que a coerência entre vida espiritual, virtude e serviço aos outros não apenas promove o amadurecimento moral individual, mas também inspira e mobiliza comunidades, tornando a santidade um princípio dinâmico de reordenação social. Assim, a santidade não é fuga do mundo, mas presença transformadora nele: um modo de restaurar a fraternidade, a justiça e a paz.

A integração entre santidade e maturidade humana, desenvolvida ao longo do estudo, amplia o horizonte da reflexão teológica contemporânea. A santidade, compreendida como plenitude do humano, revela que a graça não anula, mas aperfeiçoa a natureza (Rahner, 1965; Balthasar, 1985). Nesse sentido, o amadurecimento espiritual implica também maturidade psicológica e afetiva, na qual a pessoa aprende a integrar razão, emoção e vontade sob o primado do amor. Essa unidade interior traduz-se em uma forma de *humanismo solidário*, que valoriza cada pessoa como expressão da imagem divina e reconhece a sacralidade da vida em todas as suas manifestações (Stein, 1996; Francisco, 2018).

Tal visão de santidade, vinculada à sacralidade da vida e à responsabilidade ecológica, encontra correspondência no pensamento de Teilhard de Chardin (1965) e no magistério do Papa Francisco (2015), para os quais toda a criação participa, em graus diversos, do mesmo sopro divino. A santidade cristã, portanto, é inseparável de uma ética ecológica e comunitária: o amor a Deus manifesta-se concretamente no cuidado pela vida, no respeito pela dignidade humana e na promoção do bem comum. Viver as Bem-aventuranças é também cuidar da casa comum, servir aos pobres e promover a reconciliação entre humanidade e criação.

Em termos de contribuições teóricas, o estudo reforça a necessidade de superar a dicotomia entre espiritualidade e humanidade, propondo uma leitura integrada das Bem-aventuranças como via de maturação integral, pessoal, social e ecológica. A análise de São Francisco de Assis como paradigma da santidade encarnada revela que o ideal cristão não se opõe à vida concreta, mas a purifica e a eleva, conferindo-lhe sentido pleno. No plano prático, essa compreensão pode iluminar projetos pastorais, educacionais e sociais

que visem formar sujeitos maduros na fé e comprometidos com a transformação solidária do mundo.

Por fim, reafirma-se que a santidade, longe de ser privilégio de poucos ou meta inatingível, é vocação universal e princípio estruturante de um novo humanismo. Ela expressa a plenitude do ser humano em comunhão com Deus, com os outros e com toda a criação. Inspirados pelo exemplo de São Francisco de Assis, é possível reconhecer que o seguimento radical de Cristo, vivido nas Bem-aventuranças, constitui o caminho mais fecundo para restaurar a dignidade humana, promover a fraternidade e salvaguardar a sacralidade da vida em todas as suas formas. Que a Virgem Maria, modelo de maturidade espiritual e humana, conduza os frutos deste estudo para que a reflexão aqui desenvolvida se traduza em vida, testemunho e transformação social.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **De civitate Dei**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). **Patrologia Latina**. Paris: Garnier, 1845. t. 41.
- AGOSTINHO. **De sermone Domini in monte**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). **Patrologia Latina**. Paris: Garnier, 1845.
- AQUINO, Tomás de. **Summa theologiae**. Roma: Editio Leonina, 1888.
- BALTHASAR, Hans Urs von. Laicidad y santidad. **Communio**: Revista Católica Internacional, n. 6, ano 9, p. 486–493, 1987.
- BOAVENTURA, Santo. **Legenda maior de São Francisco**. 2. ed. Petrópolis: Santa Cruz, 2025.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2012.
- CAROLI, Ernesto (org.). **Fonti francescane**. Nuova edizione. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2004.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O meio divino**. São Paulo: Cultrix, 1981.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). **Patrologia Graeca**. Paris: Garnier, 1857.
- CRISÓSTOMO, João. **Homiliae in Matthaeum**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). **Patrologia Graeca**. Paris: Garnier, 1862.
- FRANCISCO, Papa. **Gaudete et exsultate**: exortação apostólica sobre a chamada à santidade no mundo atual. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 18 mar. 2025.
- FRANCISCO, Papa. **Laudato si'**: sobre o cuidado da casa comum. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

- GREGÓRIO DE NISSA. **De beatitudinibus**. In: MIGNE, J.-P. (ed.). **Patrologia Graeca**. Paris: Garnier, 1863.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Veritatis splendor**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.
- LECLERC, Elói. **Sabedoria dum pobre**. 3. ed. Braga: Editorial Franciscana, 1973.
- RAHNER, Karl. **Escritos de teologia IV**. São Paulo: Paulus, 1965.
- STEIN, Edith. **Ser finito e ser eterno**. São Paulo: Loyola, 1996.
- WHITACRE, Rodney A. **Learning Greek passage by passage**. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

A FÉ CRISTÃ EM CRISE: O DESAFIO DE CRER SUPERANDO O RELATIVISMO PRÁTICO⁴

CHRISTIAN FAITH IN CRISIS:
THE CHALLENGE OF BELIEVING WHILE OVERCOMING
PRACTICAL RELATIVISM

Joaquim Jocélio de Sousa Costa⁵

22

RESUMO: O presente texto aborda a crise da fé cristã a partir de uma perspectiva não muito usual. Quando se fala em crise de fé, geralmente ela é tomada como diminuição de fiéis, perda do senso religioso ou dúvidas quanto a verdades dogmáticas. Em um primeiro momento, o texto trata tal crise como a não vivência do Evangelho de Jesus, ou seja, a incoerência entre o que se professa e o que se vive. Em seguida, problematiza a questão a partir da expressão "relativismo prático" criada pelo Papa Francisco para apresentar o problema da falta de um autêntico testemunho cristão. Por fim, como caminho para enfrentar essa crise de fé, o texto apresenta a espiritualidade como seguimento de Jesus. Pois só buscando assemelhar-se ao Mestre na força do Espírito é possível viver a fé, amando como ele amou, vivendo como ele viveu.

Palavras-chave: Fé. Crise. Relativismo prático. Espiritualidade. Seguimento de Jesus.

ABSTRACT: This text addresses the crisis of Christian faith from a rather unusual perspective. When we speak of a crisis of faith, it is usually understood as a decrease in the number of believers, a loss of religious sense, or doubts about dogmatic truths. Initially, the text treats this crisis as the failure to live the Gospel of Jesus, that is, the inconsistency between what is professed and what is lived. It then problematizes the issue using the expression "practical relativism," coined by pope Francis to present the problem of the lack of authentic christian witness. Finally, as a way to confront this crisis of faith, the text presents spirituality as following Jesus. For only by seeking to resemble the Master in the power

⁴ Recebido em: 12.11.2025. Aceito em: 16.12.2025.

⁵ Graduado em Filosofia e em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte-CE. E-mail: joaquimjocelio@gmail.com

of the Spirit is it possible to live the faith, loving as he loved, living as he lived.

Keywords: Faith. Crisis. Practical relativism. Spirituality. Following Jesus.

INTRODUÇÃO

O tema não é novo quanto ao título. Há muito tempo que se fala em crise do cristianismo ou crise da fé cristã. Tal assunto, volta e meia, reaparece nos noticiários; sobretudo quando é divulgado algum novo censo com dados sobre a religião. A preocupação de certos grupos religiosos acaba se voltando para o que chamam de secularização, perda do sentido religioso e desvalorização das contribuições do cristianismo. Mas será que nisso consiste a crise religiosa atual? Será que sua raiz não é bem mais profunda e antiga?

Nosso texto procura justamente tomar outra abordagem na reflexão sobre a crise de fé. Assim, em um primeiro momento, nosso texto desenvolverá essa reflexão sobre o que consiste a crise da fé cristã, tomando-a não no sentido de questionamentos a costumes e verdades tradicionais ou diminuição da quantidade de fiéis, mas no fato de não se viver como Jesus. Em um segundo momento, abordaremos o desafio do relativismo prático, expressão usada pelo Papa Francisco para tratar dessa separação ou contradição entre aquilo que se diz crer e a vida concreta do crente. Por fim, apresentemos um caminho de superação dessa crise que é assumir de modo consequente a espiritualidade cristã, isto é, o seguimento a Jesus Cristo.

23

EM QUE CONSISTE A CRISE DA FÉ CRISTÃ

Geralmente, a crise da fé é tomada no sentido de perda do senso religioso, diminuição do número de fiéis nas celebrações, questionamentos de verdades e práticas tradicionais ou situações mais radicais como fechamentos de templos por falta de fiéis. Tal situação é chamada também de secularismo ou secularização. Isso varia muito de acordo com a região do mundo analisada. Por exemplo, na Europa, vemos uma grande queda no número de fiéis, templos virando bibliotecas ou algo assim, devido a pouca participação do povo e falta de condições para a manutenção. Desde o iluminismo, o confronto da

modernidade com tantos ditames e estruturas da Igreja trouxe, principalmente para tal continente, muitos questionamentos a costumes e tradições e consequente perda de fiéis.

Na América Latina, por sua vez, vemos o contrário. Salvo poucas exceções, as celebrações são sempre cheias de fiéis, as festas de padroeiro são momentos de juntar multidões inimagináveis. Vemos shows religiosos, católicas e evangélicos, com presença de centenas de milhares de pessoas. As mídias religiosas são seguidas por milhares de fiéis. Inclusive, tais mídias tem hoje um poder de formar as consciências muito maior que qualquer padre, bispo ou pastor local. E apesar de haver sim questionamentos a costumes e tradições, no geral, a religiosidade é mais conservadora que progressista. As pregações são cada vez mais voltadas, inclusive, para retomar práticas antigas (disciplinas rígidas, missa em latim, véu das mulheres, vestes medievais, sacrifícios etc.), em vez de avançar com as presentes. Assim, poderíamos pressupor que não há crise de fé na América Latina? Ou mesmo em regiões do mundo onde o cristianismo cresce numericamente cada vez mais? A resposta é NÃO. Pois a compreensão sobre a crise de fé que apresentamos aqui não está ligada a esses critérios tradicionais acima apresentados.

Pretendemos mostrar que a fé cristã está sim em crise, mas tal crise não é coisa apenas do nosso tempo ou dos últimos anos, pois sempre esteve presente na história da Igreja. Ela consiste não no questionamento a costumes e normas ou diminuição de fiéis, mas na ausência de uma vida vivida segundo o Evangelho de Jesus. A verdadeira crise cristã é não vivermos segundo o Cristo. É termos mentalidades, sentimentos, atitudes, organizações, estruturas tão avessas ao jeito de Jesus, ao seu projeto de Reino de Deus. Tal crise toca, portanto, a própria compreensão do que seja a fé, isto é, não mera adesão a doutrinas, mas vivência do Evangelho, configuração da vida a Jesus, viver como ele viveu. Assim, não vivemos uma autêntica espiritualidade cristã, se não vivemos como Cristo. Os bispos latino-americanos reunidos na Conferência de Puebla expressaram isso ao afirmar que:

[...] as situações de injustiça e de pobreza extrema são um sinal acusador de que a fé não teve a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis da liderança

ideológica e da organização da convivência social e econômica de nossos povos. Em povos de arraigada fé cristã impuseram-se estruturas geradoras de injustiça (DP 437).

Expressão de tal crise é o censo da religião no Brasil realizado pelo IBGE em 2022 e divulgado em 2025. Este senso demonstra uma crise de fé, mas pode ser visto de diferentes perspectivas. Por exemplo, em 2010, o número de católicos correspondia a 65,1% da população brasileira; já em 2022, esse número caiu para 56,7%. Já os evangélicos eram 21,6% em 2010; em 2022, o número subiu para 26,9%. Também subiu o número de pessoas sem religião; eram 7,9% em 2010 e passou a 9,3% em 2022 (Cf. Loschi, 2025). Uma forma de ver essa crise é observar que muitos católicos lamentam a diminuição do número de membros da Igreja, assim como católicos e evangélicos demonstram preocupação com o crescimento das pessoas que se declararam sem religião. Contudo, se formos coerentes com o Evangelho, a crise de fé expressa por esses números não está na queda numérica de uma Igreja ou no crescimento dos que não tem religião. A crise é percebida quando somamos o número de católicos e evangélicos e percebemos essa grande contradição: 83,6% da população brasileira se diz seguidora de Jesus e, ao mesmo tempo, vivemos num país tão injusto, desigual, violento, preconceituoso. Que fé é essa que não tem efeito concreto no fazer a vida? Pode ser considerado cristão um país que, apesar dos números de religiosidade, é tão avesso ao projeto de Jesus, ao que ele sonhou e ensinou?

Aqui está, fundamentalmente, a crise da qual precisamos tomar consciência. Isso, contudo, é muito difícil, pois a leitura desses dados, por exemplo, é sempre vista do primeiro viés apresentado. Pois fé é confundida com multidões reunidas em nome de Deus ou então é tomada no sentido de conteúdos ou verdades a serem assumidas. Assim, crer é entendido como assumir doutrinas. “Mas a fé não é uma simples formulação doutrinal, dogmática. Não se restringe nem se entende prioritariamente como adesão às verdades reveladas. Ela é a práxis do cristão no conjunto de toda a sua vida”; por isso, a fé “envolve espiritualidade, liturgia, prática pastoral, luta pela justiça, compromissos sociais, vida moral etc.” (Libanio, 2004, p. 13).

Há uma distinção escolástica sobre dois aspectos fundamentais da fé que vale a pena ser retomada para esclarecer mais ainda a

questão. Falava-se, usando expressões latinas, em *fides qua* e *fides quae* (Libanio, 2004, p. 155-156). A primeira é o ato de crer e vem antes de qualquer coisa. Isto é, a fé é antes de tudo uma atitude de adesão a Deus, não absorção de conteúdos. É um fazer a vida segundo Deus. “O verbo ‘creio’ poderia ser interpretado no sentido de ‘eu me entrego a... confirmo’”. Por isso, “no sentido de profissão e em sua origem, a fé não se confunde com uma recitação de doutrinas ou com a aceitação de teorias sobre coisas das quais, em princípio, nada se sabe e, por isso mesmo, se insiste muito em afirmar algo”. Desse modo, “ela significa um movimento da existência humana como um todo” (Ratzinger, 2006, p. 65). Precisamos assumir que “o cristianismo não é um sistema de conhecimentos e sim um caminho”; de modo que “a fé cristã não é uma ideia, ela é vida; ela não é um espírito que existe para si mesmo, ela é encarnação, é espírito no corpo da história e do nós que está implícito nela” (Ratzinger, 2006, p. 73).

A *fides quae*, por sua vez, traz outro momento ou aspecto da fé, ou seja, seus conteúdos fundamentais. Então sim, ela também consiste em acolher as verdades da revelação. Mas antes de tudo, ela é atitude. Abraçar verdades de fé é algo posterior. A fé não pode jamais ser reduzida a doutrina, embora também não prescinda da mesma. Por isso, a pior crise de fé não é a dúvida quanto aos conteúdos ou verdades ensinados, mas antes de tudo a não vivência dessa adesão a Deus e ao seu projeto, isto é, a rejeição prática ao Evangelho de Jesus.

26

No que diz respeito à fé cristã, é preciso começar reconhecendo e confessando que a indiferença (mais prática do que teórica!) dos cristãos e suas comunidades diante da miséria, da exploração e do sofrimento de tanta gente é o sinal mais claro e evidente de sua falta de fé, de sua incredulidade... Não há secularismo ou ateísmo pior que esse (Aquino Júnior, 2017, p. 48).

O DESAFIO DO RELATIVISMO PRÁTICO

Para certos setores na Igreja, a grande crise de fé em nossos dias é causada pelo relativismo doutrinal, isto é, o questionamento ou dúvidas quanto a verdades fundamentais da fé. Apesar de ser preocupante, o Papa Francisco lembrou que esse não é o problema principal. Primeiro, porque muito do que se diz ser um relativismo das verdades fundamentais não condiz com a realidade, ou seja, o que se

relativiza são costumes ou práticas que não estão ligadas a grande Tradição da Igreja e, portanto, não tocam ao essencial da fé. Segundo, porque, como enfatizado antes, o problema maior é a não vivência do Evangelho de Jesus. Nossas vidas, pensamentos, palavras, atitudes, visões de mundo são bem pouco marcadas pelo jeito de Jesus de Nazaré. Tanto que, com muito constrangimento, poderíamos ouvir de irmãos e irmãs de outras religiões questionamentos como: “vocês são mesmo seguidores e seguidoras de Jesus?”.

O Papa Francisco, em sua exortação sobre o anúncio do Evangelho, nos provocou neste sentido ao afirmar que, nos diversos agentes de pastoral e servidores da Igreja, “independentemente do estilo espiritual ou da linha de pensamento que possam ter, desenvolve-se um relativismo ainda mais perigoso que o doutrinal. Tem a ver com as opções mais profundas e sinceras que determinam uma forma de vida concreta” (EG 80). O papa afirma que “este relativismo prático é agir como se Deus não existisse, decidir como se os pobres não existissem, sonhar como se os outros não existissem, trabalhar como se aqueles que não receberam o anúncio não existissem” (EG 80). Isto é, trata-se de viver como se a fé que professa não tivesse implicação nenhuma na vida. Diz crer em Deus, mas age como se Ele não existisse; professa a opção pelos pobres, mas não socorre os sofredores nem se empenham em suas lutas; prega o Evangelho, mas não testemunha com sua vida, agindo como se não existissem aqueles que ainda não acolheram o anúncio da Boa Nova.

Francisco, inclusive, falou da sua surpresa, porque “até aqueles que aparentemente dispõem de sólidas convicções doutrinais e espirituais acabam, muitas vezes, por cair num estilo de vida que os leva a agarrarem-se aseguranças econômicas ou a espaços de poder e de glória humana” (EG 80). Assim, a fé vai sendo entendida como algo a ser propagado e não algo a ser assumido na vida, pois não importa tanto o correto modo de viver a fé (ortopraxia – a atitude de fé), o importante é pregar a fé correta (ortodoxia – os conteúdos da fé). Isso não está de acordo com o Evangelho de Jesus. “Nem todo aquele que me diz: ‘Senhor! Senhor!’ entrará no Reino dos Céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus” (Mt 7,21). “Minha mãe e meus irmãos são os que escutam a Palavra de Deus e a põe em prática” (Lc 8,21), ou seja, “aquele que fizer a vontade de meu Pai, que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (Mt 12,50).

A participação no Reino depende, fundamentalmente, de nossas atitudes. Por isso, nos questionava o Papa Francisco: “Quais serão as perguntas que o Senhor nos fará naquele dia: ‘Foste à Missa? Fizeste uma boa catequese?’”. Não, as perguntas são acerca dos pobres, porque a pobreza está no centro do Evangelho” (Francisco, 2015). Além disso, os Evangelhos testemunham que até os espíritos maus tinham informações corretas sobre Jesus, sabiam quem ele era. Mas isso não basta: “o que há entre nós e ti, Jesus nazareno? Viste para nos destruir? Sei quem tu és: o Santo de Deus” (Mc 1,24; Cf. Lc 4,34); “que há entre nós e ti, Filho de Deus? vieste aqui para nos atormentar antes do tempo?” (Mt 8,29).

O testemunho de Jesus nos Evangelhos e das primeiras comunidades cristãs nos ajudam a entender que “o cristianismo está feito principalmente para ser praticado e, se é também objeto de reflexão, isso só tem valor quando nos ajuda a viver o Evangelho na vida diária” (GE 109). Contudo, como veremos mais a frente, por força sobretudo do pensamento gnóstico, caímos muitas vezes numa compreensão distorcida da fé que a reduz a teoria, a conhecimento e não a vivência concreta do que Jesus disse e fez. Contudo, crer significa, antes de tudo, viver. E para o cristão, “o viver é Cristo” (Fl 1,21).

“Um discípulo não é superior ao mestre; mas todo aquele plenamente preparado será como seu mestre” (Lc 6,40). Quem se diz seguidor de Jesus, quem se diz ser seu discípulo, sua discípula, deve buscar ser como o Mestre, amar como ele amou, viver como ele viveu. “Aquele que diz que permanece nele deve caminhar como ele caminhou” (1Jo 2,6). Nisso consiste a fé, em viver segundo o Evangelho, buscar configurar sua vida a vida de Jesus. Significa renovar a mentalidade para pensarmos como Jesus (Cf. Rm 12,2); significa sentir como Jesus sentia (Cf. Fl 2,5). Ver o mundo como ele via. Critica-se o secularismo como o grande culpado da crise de fé. Muitos o entendem como a perda do senso religioso ou mesmo busca de tornar irrelevante a religião. O Papa Francisco fez uma importante distinção entre secularização e secularismo. Para ele, a primeira é uma coisa boa, pois oferece uma autonomia das diversas realidades do mundo em relação à religião. Não podemos querer que tudo seja controlado e ditado pela Igreja. Por isso, Francisco alerta para o risco de uma crítica equivocada, “como se, por trás da crítica da secularização, houvesse da nossa parte a nostalgia dum mundo sacralizado, duma sociedade doutros tempos

onde a Igreja e os seus ministros tinham mais poder e relevância social. E esta é uma perspectiva errada". Por isso, lembra que "o problema da secularização, para nós cristãos, não deve ser o da menor relevância social da Igreja ou da perda de riquezas materiais e privilégios; antes", afirma o papa, "aquele pede-nos para refletir sobre as mudanças da sociedade, que influíram sobre o modo como as pessoas pensam e organizam a vida" (Francisco, 2022).

Assim, o verdadeiro sinal negativo da secularização em nossas vidas é o fato de passarmos a viver de maneira cada vez menos cristã, de pensarmos e organizarmos a vida de modo tão diferente do jeito que Jesus fazia. Trata-se de uma verdadeira ignorância do que seja a fé em primeiro lugar: vida antes que doutrina. Desviamo-nos do que seja de fato a nossa missão evangelizadora. Não é lotar templos ou shows religiosos, nem o crescimento institucional. Como bem esclareceu o papa Paulo VI, evangelizar é atingir e modificar através do Evangelho "os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação" (EN 19). A Carta de Tiago nos provoca nesse sentido: "Mostra-me, então, tua fé sem obras, que eu, por minhas obras, te mostrarei minha fé" (Tg 2,18). Assim, é pela vida, pelas obras que se mostra verdadeiramente a fé. Pois, como ensina Paulo na mesma perspectiva, "em Cristo Jesus, nem a circuncisão nem a incircuncisão significam algo, mas sim a fé efetivada no amor" (Gl 5,6). Ainda que façamos as coisas mais extraordinárias, sem amor, nada seremos (Cf. 1Cor 13,1-3).

O Brasil, e mesmo a América Latina, são territórios muito religiosos, com profundas tradições e uma forte piedade popular. Mas ao mesmo tempo, muito injusto, desigual, cheio de preconceitos e conflitos. Somos um continente religioso, mas não cristão. Pois a religiosidade aqui presente, como nos outros lugares do mundo, ainda não expressa autenticamente a fé em Jesus: amar como ele amou.

Nosso jeito de ver o mundo, de tratar as pessoas, de realizar os negócios tem pouco do jeito de Jesus. O Mestre quis tirar os fardos pesados do seu povo tão explorado (Cf. Mt 11,28-30), disse que não era possível servir ao Pai e às riquezas (Cf. Lc 16,13), mostrou com a parábola dos trabalhadores da última hora que a justiça de Deus não segue a lógica meritocrática, pois cada um recebe o que precisa, não que

supostamente merece (Cf. Mt 20,1-16). Nós rezamos, celebramos, pregamos, mas tantas vezes colocamos o lucro acima de tudo; pensamos a vida eclesial a partir de eventos e arrecadações em vez de a pensarmos a partir do Reino; achamos que é justo que alguns recebam mais do que outros; defendemos a meritocracia; não nos preocupamos com salários justos, boas condições de trabalho, direitos sociais. Nesse sentido, o papa Leão XIV já alertou, inclusive, que a “atenção espiritual aos pobres é posta em causa por certos preconceitos, mesmo por parte de cristãos, porque nos sentimos mais à vontade sem os pobres”; além disso, “há quem continue a dizer: ‘O nosso dever é rezar e ensinar a verdadeira doutrina’... É fácil perceber a mundanidade que se esconde por trás destas opiniões” (DT 114).

Jesus acolheu as pessoas mais excluídas e discriminadas em seu tempo: publicanos (Mt 9,9-13); samaritanos (Cf. Jo 4,1-42); tocou leprosos ficando impuro com eles (Cf. Mc 1,40-45); elogiou a fé de pagãos como a mulher cananeia (Cf. Mt 15,21-28) e o centurião romano (Cf. Lc 7,1-10); acolheu a mulher conhecida como “pecadora”, possivelmente vinda da prostituição (Cf. Lc 7,36-50); defendeu a mulher pega em adultério (Cf. Jo 8,1-11), escolheu até um zelota como discípulo, alguém que hoje facilmente seria chamado de “terrorista” (Cf. Lc 6,15). Jesus sentia compaixão da multidão faminta (Cf. Mt 14,14), do povo que era como ovelhas sem pastor (Cf. Mt 9,36), chorou por Jerusalém (Cf. Lc 19,41-44), ou seja, era alguém que sentia a dor do povo, seus sentimentos eram de empatia e compaixão. Nossos sentimentos, tantas vezes, são movidos por impulsos, ambições, pouco da compaixão que a fé exige: apesar de nos julgarmos muito religiosos, excluímos quem pensa diferente, temos vários preconceitos contra mulheres, pessoas negras, LGBTs, indígenas, presidiários, pessoas com deficiência, membros de outras Igrejas e religiões (especialmente de matriz africana). Nossa religiosidade pouco nos leva a sentir a dor dos outros, a ponto de ficarmos revoltados com a quebra de uma norma litúrgica e não com um irmão insultado e oprimido.

Jesus era muito inteligente, mas colocava todo o seu saber a serviço da construção do Reino de Deus, para que se cumprisse a vontade do Pai. Tanto que louvou o Pai por esconder os mistérios do Reino aos sábios e entendidos e os revelar aos pequeninos (Cf. Mt 11,25-26). Criticou as autoridades religiosas que se faziam detentoras do conhecimento, mas nem entravam no Reino nem deixavam ninguém

entrar (Cf. Lc 11,52; Mt 23,13). Sua sabedoria, desde criança, impressionava, pois era diferente da de todos (Cf. Lc 2,47); ele ensinava com a autoridade que vinha do Pai e do testemunho de sua vida (Cf. Mc 1,22). Contudo, nosso modo de pensar ainda é pouco cristão, pois costumamos usar o conhecimento para dominar e passar na frente dos outros, muito diferente do que fez Jesus. Temos dificuldade em aceitar que a sabedoria de Deus vem dos pequenos, vem a partir dos últimos, pois como defendeu Paulo: “Deus escolheu o que para o mundo é loucura para envergonhar os sábios; Deus escolheu o que para o mundo é fraco para envergonhar os fortes” (1Cor 1,27).

Tais reflexões não são para desesperarmos, para acharmos que não vale a pena então buscar ser cristão. Trata-se de uma provocação que visa nos despertar para a verdadeira religiosidade, a verdadeira vivência da fé. Vivência esta que já acontece em várias comunidades onde a fraternidade é mais valorizada que espaços de poder, onde a liturgia é celebração dos mistérios de Cristo na vida do povo e não rituais frios, onde a Palavra anunciada não se reduz a doutrina, mas é autêntico anúncio da Boa Nova. Contudo, sabemos que os desafios ainda são grandes. Só conhecendo a doença, podemos realizar o tratamento correto. Só admitindo nossa crise de fé, podemos ir aos poucos superando-a, conscientes de que nunca estaremos totalmente prontos, nunca seremos plenamente fiéis. Cabe a nós o esforço diário de conversão ao jeito amoroso de Jesus.

31

ASSUMINDO A ESPIRITUALIDADE COMO SEGUIMENTO DE JESUS

A espiritualidade é muito mal compreendida na Igreja. Há perigosas distorções que perduram ao longo dos anos. Desde muito cedo, com o profundo diálogo do cristianismo com a filosofia grega e sua forte perspectiva dualista, apareceu como grande desafio para a fé a vivência de uma religiosidade fiel ao princípio da encarnação. Isso porque muitos grupos começaram a assumir uma posição de desprezo a tudo que fosse material e mesmo identificar espiritual com o que se separa da matéria ou das ocupações comuns do dia a dia. Tais ideias foram muito defendidas pelo gnosticismo, uma corrente filosófica e religiosa que defendia a salvação apenas por meio de um conhecimento secreto concedido a poucos e do afastamento de tudo que fosse material, pois a matéria era considerada má.

Embora, no tempo do Novo Testamento, o gnosticismo não estivesse ainda propriamente desenvolvido, muitas de suas ideias já estavam germinando na comunidade cristã, por isso textos como a Primeira Carta de João já combatiam tais ideias fazendo alertas como este: “todo espírito que confessa Jesus Cristo vindo na carne é de Deus” (1Jo 4,2). Além disso, se afirma que o verdadeiro conhecimento de Deus não vem da teoria, mas da prática do amor: “Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8). A carne era vista como má, por isso, alguns negavam a realidade da encarnação. Certos grupos chegavam a dizer que Jesus tinha apenas aparência humana, mas não era homem realmente.

Na luta contra as ideias do gnosticismo, se destaca a obra de Santo Irineu de Lyon *Contra as heresias*. Nela, além de expor o pensamento de diversas correntes gnósticas, Santo Irineu rebate suas ideias, defende que toda a criação é boa porque é obra do único Deus salvador e que Jesus realmente veio na carne e recapitulará tudo. “A carne não é, portanto, estranha à sabedoria e ao poder de Deus, mas o poder daquele que dá a vida se manifesta na fraqueza, isto é, na carne” (Irineu de Lião, 1995, V, 3,3). E mais, afirma que

32

Estultos, completamente, os que rejeitam toda a economia de Deus, negam a salvação da carne, desprezam a sua regeneração, declarando ser ela incapaz de receber a incorruptibilidade. Mas se esta não se salva, então nem o Senhor nos resgatou no seu sangue, nem o cálice eucarístico é comunhão de seu sangue, nem o pão que partimos é a comunhão com seu corpo. Pois o sangue não pode brotar a não ser das veias, da carne e do resto da substância humana e é justamente por se ter tornado tudo isso que o Verbo de Deus nos remiu com seu sangue (Irineu de Lião, 1995, V, 2,2).

Santo Irineu defende que a verdadeira gnose, o verdadeiro conhecimento, é aquilo transmitido fielmente pelos apóstolos em conformidade com as Escrituras, com o Evangelho e, “mais importante, é o dom da caridade, mais precioso do que a gnose, mais glorioso do que a profecia, superior a todos os outros carismas” (Irineu de Lião, 1995, IV, 33,8). Assim, ele se coloca na linha da Primeira Carta de João ao mostrar que o verdadeiro conhecimento das coisas de Deus vem pela vivência, pela prática do amor, da caridade.

Apesar da crítica de Irineu e de tantos outros ao longo da história da Igreja, a tentação gnóstica permaneceu. De modos sutis, mais

matizados e disfarçados, as ideias gnósticas perpassaram a história da Igreja e ainda hoje aparecerem de novas formas. Uma delas é o espiritualismo disfarçado de espiritualidade. Uma busca por santidade que leva a querer fugir do mundo e das realidades gritantes da vida para se refugiar simplesmente na oração ou no estudo de doutrinas.

Na entranya de todo espiritualismo há uma aversão pela condição humana; um desespero que o impele a desertar a realidade do mundo (e a não muito longo prazo a realidade da Igreja) almejando outra condição... Mesmo que utilize estrategicamente a máscara da ortodoxia, na verdade ele é por essência gnóstico (Moro, 2016, p. 16).

O Papa Francisco denunciou, sobretudo na sua exortação sobre a santidade, o ressurgimento da heresia gnóstica em nossos dias, bem como de outra heresia que é o pelagianismo. Papa o papa, essas heresias são dois grandes inimigos à santidade. Se o gnosticismo defende uma salvação pela inteligência, pelo conhecimento de verdades e doutrinas; o pelagianismo defende a salvação apenas pela força da vontade humana, ignorando a graça de Deus e reduzindo o agir a meras ações exteriores e vazias. Francisco denuncia que os atuais gnósticos “concebem uma mente sem encarnação, incapaz de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros, engessada numa enciclopédia de abstrações. Ao desencarnar o mistério, em última análise preferem ‘um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja, uma Igreja sem povo’” (GE 37). E quanto ao atual pelagianismo, o papa afirma que ele se traduz na “a obsessão pela lei, o fascínio de exibir conquistas sociais e políticas, a ostentação no cuidado da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, a vanglória ligada à gestão de assuntos práticos, a atração pelas dinâmicas de autoajuda e realização autorreferencial” (GE 57). Tal atitude faz com que “a vida da Igreja transforma-se numa peça de museu ou numa propriedade de poucos” (GE 58). Assim, “complicamos o Evangelho e tornamo-nos escravos dum esquema que deixa poucas aberturas para que a graça atue” (GE 59). Já na *Evangelii Gaudium*, Francisco havia afirmado que o atual pelagianismo é próprio “de quem, no fundo, só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado” (EG 94). Isso não é santidade, isso não é espiritualidade, isso não é fé. Antes, é a corrupção da

verdadeira religiosidade escondida atrás de doutrinas, rituais e costumes. Identificar a fé com doutrinas e defender que a salvação vem exclusivamente pela adesão a conhecimentos/verdades não é catolicismo, é gnosticismo. Defender que a salvação vem pela prática de certas normas e costumes, como se ela dependesse apenas da vontade do indivíduo não é catolicismo, é pelagianismo. Os ritos fazem parte da fé e esta se traduz em conteúdos fundamentais, mas não pode ser reduzida a eles. Sem assumir a ação da graça de Deus que nos leva a viver como Jesus viveu, amando como ele amou, não há fé de verdade.

Mas as distorções acima citadas, disfarçadas de fidelidade à Tradição da Igreja, penetram na cabeça dos fiéis, sobretudo por meio das mídias religiosas, e fazem grande estrago. Elas reforçam uma compreensão antiga de que a espiritualidade fosse algo voltado apenas para a vida interior das pessoas ou como fuga do mundo, das realidades cotidianas e, por isso, as pessoas mais santas, mais espirituais seriam as que tinham condições de se afastar dessas ações “mundanas”, “profanas”, como padres, freiras, monges etc. (Cf. Gutiérrez, 2000, p. 24-29). Inclusive, essa divisão da realidade entre sagrada e profana também é fruto dessa distorção do que seja espiritualidade.

Além do mais, também houve uma identificação entre espiritualidade e oração. De modo que uma manhã de oração ou um final de semana de retiro são chamados de momentos de espiritualidade, como se esta pudesse ser apenas um momento. Mas “a espiritualidade não se restringe aos aspectos chamados religiosos: a oração, o culto” (Gutiérrez, 2000, p. 109). Restringi-la desse jeito é transformá-la em espiritualismo, não traduzindo o que realmente é viver a fé.

Poder-se-ia pensar que damos glória a Deus só com o culto e a oração, ou apenas observando algumas normas éticas (é verdade que o primado pertence à relação com Deus), mas esquecemos que o critério de avaliação da nossa vida é, antes de mais nada, o que fizemos pelos outros. A oração é preciosa, se alimenta uma doação diária de amor. O nosso culto agrada a Deus, quando levamos lá os propósitos de viver com generosidade e quando deixamos que o dom lá recebido se manifeste na dedicação aos irmãos (GE 104).

Por isso, para enfrentar a crise de fé que passamos, tão ligada à permanente tentação gnóstica, só mesmo vivendo uma autêntica espiritualidade cristã. Esta é uma dimensão fundamental da vida humana e, portanto, só pode ser compreendida em relação com as demais dimensões (Cf. Aquino Júnior, 2014, p. 16-20). Está ligada ao Espírito de Deus. Trata-se de viver guiados por esse Espírito, viver segundo ele. Espiritualidade é a fé vivida, assumida no concreto da vida segundo o jeito de Deus. Na Bíblia, como podemos constatar, o Espírito nada tem a ver com o imaterial ou algo fora da realidade, mas com algo concreto, cotidiano. Tanto que as imagens bíblicas para falar do Espírito de Deus são fogo, vento, água, óleo etc. O Espírito, portanto, é sopro de vida, é dinamismo que move o povo rumo a vontade do Senhor (Cf. Aquino Júnior, 2014, p. 23-24).

Mas para ser cristã, essa vida segundo o Espírito tem que ter seu critério fundamental na vida de Jesus de Nazaré. Ele “era conduzido pelo Espírito” (Lc 4,1), “com o poder do Espírito” (Lc 4,14) Jesus caminhava. Ele anunciou que o Espírito o ungiu para sua grande missão que era anunciar o Evangelho aos pobres (Cf. Lc 4,18-19). Sobre o Espírito Santo que o Pai enviaria, Jesus disse aos seus discípulos: “vos recordará tudo o que eu vos disse” (Jo 14,26), pois “não falará por si mesmo, mas falará quanto ouviu e vos anunciará as coisas que estão por vir. Ele me glorificará, porque receberá do que é meu, e vos anunciará” (Jo 15,13.14). O Espírito Santo só pode ser assumido a partir da vida de Jesus. Espiritualidade, portanto, é deixar que o Espírito faça na nossa vida o que fez na vida de Jesus, é nos deixar guiar pelo Espírito como Jesus se deixou guiar.

35

Se o Espírito de Jesus se manifestou no modo concreto como ele viveu, só na medida em que o seguimos, isto é, em que vivemos como ele viveu, em que reproduzimos/actualizamos seu modo de vida (seguimento) podemos afirmar que vivemos segundo seu Espírito (espiritualidade)... De modo que espiritualidade cristã nada mais é que o seguimento a Jesus Cristo (Aquino Júnior, 2014, p. 37).

Só com essa correta compreensão e vivência do que é espiritualidade, este caminho de santidade cristã, que poderemos vencer a crise de fé tão grave que sempre afetou a Igreja: não viver o Evangelho. E se o critério da espiritualidade é a vida de Jesus, devemos fazer o que ele fez para nos deixar guiar pelo Espírito: Acolher os

excluídos, defender os pobres e oprimidos, rezar em comunhão com o Pai e com os irmãos, defender a fraternidade, perdoando e pedindo perdão, pregando um Deus justo e misericordioso, enfrentando a religiosidade alienada e alienante, partilhando em vez de acumular, respeitando todas as pessoas, sendo gentis e ternos.

Assim, a espiritualidade cristã, fundamentalmente, tem a ver com a relação com Deus (Pai/filho) e com os irmãos e irmãs (fraternidade). Para compreendermos melhor isso, Aquino Júnior (2014, p. 32-36) aponta sete dimensões/aspectos da espiritualidade cristã: 1. Ela diz respeito tanto à dimensão individual quanto à dimensão social; 2. Trata tanto da interioridade quanto da exterioridade; 3. Envolve sentimento e decisão; 4. Tem o momento de uma opção pessoal; 5. Tem a inteligência como um momento fundamental; 6. Está ligada à sua expressão simbólico-ritual-litúrgica; 7. E tem outro aspecto fundamental que é a centralidade dos pobres e oprimidos.

O grave problema da religiosidade “cristã” é que, na prática, ela é paradoxalmente pouco cristã, ou seja, tem pouco do jeito do Cristo. Parece que Jesus é só um nome bom para o marketing religioso. É famoso, pega bem, vende mais. Falar de Jesus atrai, convence, vende (ideias, produtos, posturas, atitudes). Mas muito do que se fala de Jesus não tem a ver com o que Jesus mesmo falou. Embora também seja verdade que Jesus está se tornando cada vez mais um pressuposto em nossas Igrejas, pois até seu nome vai aos poucos desaparecendo. Fala-se mais da Igreja que de Jesus, ou até fala-se do demônio do que do Mestre de Nazaré. A impressão que se dá é que Jesus demais, Evangelho demais, atrapalha. É bom usar o nome dele no começo para atrair, mas depois deve-se deixá-lo de lado. Repetimos, de outros modos, a postura do cardeal do poema de Dostoiévski *O grande inquisidor* (1880). Nele, Jesus volta a terra no século XVI na Espanha e é preso pela Igreja. Um cardeal de noventa anos o interroga na prisão e, com isso, expõe muitos pecados da própria Igreja: “Então, por que vieste nos perturbar? Pois Tu vieste nos perturbar, sabes muito bem disso... Nós lhes diremos que somos Teus discípulos e reinaremos em Teu nome. Vamos enganá-los novamente, pois não Te deixaremos aproximar-Te de nós” (Dostoiévski, 2019, p. 284/288).

Pregações, devoções, rituais, práticas levam tantas vezes a situações opostas as que Jesus desejava. Seu nome é usado para manipular as pessoas. Muitos se passam por discípulos de Jesus, mas não

permitem que Jesus realmente se aproxime deles. Seu nome é usado para atrair e manipular, não para formar autênticos discípulos seus. Parece que estamos caricaturizando, mas a realidade é sim muito grave. É verdade que existem muitas comunidades comprometidas com o projeto de Jesus e que, apesar de seus pecados e limitações, são expressão do Reino de Deus. Contudo, não é o que mais vemos. Precisamos viver a espiritualidade como seguimento a Jesus, caso contrário, não seremos de fato cristãos e cristãs, estaremos cada vez mais desacreditados e distantes da vontade de Deus. Seremos dignos daquela dura crítica de Jesus aos fariseus e escribas: “Ai de vós... hipócritas, que percorreis mar e terra para fazer um prosélito [convertido] e, quando o conseguis, o tornais duas vezes mais filho da Geena do que vós!” (Mt 23,15).

É preciso voltar a Jesus, é preciso assumir uma autêntica espiritualidade cristã. Nossas celebrações devem ser cada vez mais expressão do Reino de Deus: ressaltar mais os aspectos fundamentais da vida de Jesus (seu jeito amoroso e acolhedor); devem ser lugar de fraternidade e leveza, de festa e alegria, de dor e tristeza também, pois o mistério Pascal de Cristo, vida e morte, continua se dando hoje na vida do povo. Assim, tais liturgias também devem estar profundamente ligadas ao nosso chão, à nossa realidade. Nossas pregações, catequeses, formações precisam ajudar o povo a conhecer e assumir o jeito amoroso de Jesus. As verdades doutrinais são importantes, mas à medida que são apresentadas como formulações e desenvolvimento do Evangelho de Jesus, deixando claro que fé antes de ser adesão a conteúdos, é adesão a pessoa de Jesus, a sua vida, que se traduz em vivência concreta de amor. Pois como lembrou o papa Bento XVI: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (DCE 1).

Nossas pastorais precisam ser pensadas a partir e em função do Reino de Deus, ou seja, do projeto de Jesus, não a partir de estruturas, prédios, eventos. Estruturas são importantes para organizar e fortalecer a evangelização; prédios ajudam na acolhida e constituição de espaços especiais para a missão; eventos são importantes para animar a caminhada; arrecadações são necessárias, pois a evangelização demanda recursos, mas... Em primeiro lugar deve vir o Reino de Deus e sua justiça (Cf. Mt 6,33). O resto vem em função do Reino. Caso

contrário, reduziremos nossa pastoral a atividades e não cumpriremos nossa missão que é ser sal da terra e luz do mundo (Cf. Mt 5,13-14), isto é, dar a esse mundo o sabor do Evangelho, espalhar o jeito de Jesus, iluminar tantas trevas de pecado (egoísmo, injustiça, dor) com a luz do Mestre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fé sempre passou por crises e isso não é necessariamente ruim. Há crises que nos ajudam no processo de conversão. Mostram novos caminhos para sermos mais fiéis ao Evangelho. Contudo, há crises destruidoras e que demandam muita preocupação. Não há uma única crise. Cada período da história mostrou diferentes desafios para viver a fé ou, ao menos, diferentes expressões de antigas dificuldades. O que buscamos em nosso texto não foi menosprezar a perda do senso religioso em muitas regiões do mundo nem certas tendências que acabam por desvalorizar as grandes contribuições do cristianismo para a sociedade.

O que buscamos foi evidenciar a crise mais profunda e fundamental da fé que está por trás de todas as outras. Crise essa que existe desde o início da Igreja e perdura com diferentes facetas ao longo da história. Essa crise é a responsável, inclusive, por tantos males causados pela Igreja. Como apresentado, ela consiste na não vivência do Evangelho de Jesus. O testemunho de tantos santos e santas, de tantos bons seguidores e seguidoras de Jesus, trouxe tantos benefícios ao mundo. Contudo, o contratestemunho de quem usou o nome de Jesus e da Igreja para as maiores barbaridades também gerou o afastamento de muitos e a descredibilidade da comunidade cristã.

Não podemos brincar de ser seguidor, ser seguidora de Jesus. Ou somos fiéis ao Evangelho, assumindo o jeito amoroso do mestre de Nazaré, ou não temos fé de verdade. A pior falta de fé vemos hoje em posturas fascistas de tantos cristãos que destilam ódio, comemoram chacinas, defendem armamento, desprezam os pobres e são insensíveis as dores do povo. Aqui, onde o ódio reina, domina igualmente a descrença, ainda que se leve um terço na mão e louvores na boca. Onde o amor vence o ódio, onde a partilha vence o acúmulo, onde a fraternidade vence a dominação, aí a fé reina, aí o cristianismo existe, aí Jesus é adorado!

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA. **A Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2023.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Nas periferias do mundo**: fé – Igreja – sociedade. São Paulo: Paulinas, 2017.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Viver segundo o Espírito de Jesus Cristo: espiritualidade como seguimento. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Viver segundo o Espírito de Jesus Cristo**: espiritualidade como seguimento. São Paulo: Paulinas, 2014.
- BENTO XVI, Papa. **Deus caritas est**: carta encíclica sobre o amor cristão. Cidade do Vaticano, 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 31 out. 2025.
- CONCLUSÕES da Conferência de Puebla. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina (DP)**. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção Sal da Terra).
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução de Herculano Villas-Boas. São Paulo: Martin Claret, 2019.
- FRANCISCO, Papa. **Evangelii gaudium**: exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Papa. **Gaudete et exsultate**: exortação apostólica sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.
- FRANCISCO, Papa. **Homilia nas vésperas com bispos, sacerdotes, diáconos, consagrados, seminaristas e agentes da pastoral em viagem ao Canadá (28 jul. 2022)**. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 12 ago. 2022.
- FRANCISCO, Papa. **Visita à Igreja Evangélica Luterana de Roma (15 nov. 2015)**. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 4 dez. 2015.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber em seu próprio poço**: itinerário espiritual de um povo. Tradução de Yvone M. C. T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- IRINEU DE LIÃO, Santo. **Contra as heresias**: denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, v. 4).
- LEÃO XIV, Papa. **Dilexi te**: exortação apostólica sobre o amor para com os pobres. Cidade do Vaticano, 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 10 out. 2025.
- LIBANIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LOSCHI, Marília. **Censo 2022**: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Agência de Notícias IBGE, 6 jun. 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>. Acesso em: 5 ago. 2025.

MORO, U. V. **Padecer e saber.** Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 48, supl. 1, p. 13–17, jan./abr. 2016.

PAULO VI, Papa. **Evangelii nuntiandi:** exortação apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Cidade do Vaticano, 1975. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 5 ago. 2025.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo:** preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. 2. ed. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

EUDAIMONIA: OBJETIVO DA VIDA HUMANA⁶

EUDAIMONIA: THE GOAL OF THE HUMAN LIFE

Carlos Eduardo Pereira Quinto⁷

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo principal analisar as contribuições do filósofo Aristóteles para o ramo da ética, no que tange à *eudaimonia* (felicidade). Para chegar a tal, será realizado um caminho dentro do pensamento aristotélico, no qual o autor trabalha questões relativas ao bem e as virtudes. Um elemento importante, que por sua vez, perpassa toda a pesquisa é o dado teleológico, que trata a respeito do fim das coisas e que será trabalhado aqui, juntamente com o bem, pelo fato de o bem ser relativo a uma questão teleológica. Tratar-se-á, portanto, a respeito da definição das virtudes morais e das virtudes intelectivas, estabelecendo simultaneamente a sua correlação com a conquista da *eudaimonia*.

41

Palavras-chave: Aristóteles. Ética. *Eudaimonia*. *Aretê*.

ABSTRACT: The main objective of this article is to analyze the contributions of the philosopher Aristotle to the branch of ethics, regarding *Eudaimonia* (happiness). To arrive at such, a path will be realized within the Aristotelian thought in which the author works questions concerning the good virtues. An important element, which in turn, permeates all research is the theological data, that deals with the end of things and that will be worked here, together with the good, because the good is related to a theological question. It will therefore be concerned with the definition of moral virtues and intellectual virtues, while establishing their correlation with the achievement of *eudaimonia*.

Keywords: Aristotle. Ethics. *Eudamonia*. *Arete*.

⁶ Recebido em: 21.08.2025. Aceito em: 14.11.2025.

⁷ Possui graduação em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz e bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Diácono da Diocese de Jataí. E-mail: carlospereiraquinto@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente artigo abordará a compreensão da *eudaimonia* como objetivo da vida humana. O estudo aqui apresentado foi fundamentado na concepção aristotélica presente nos livros I, II e X da obra *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles⁸.

As questões éticas são, desde a origem do pensamento filosófico, uma das grandes temáticas sobre a qual os filósofos procuram dar elementos para estabelecer sua relevância na vida da sociedade. Sócrates, que trabalhava com reflexões antropológicas, dizia que a vida virtuosa consiste no domínio da animalidade sobre a racionalidade do homem. Com isso, vê-se que já o pensamento socrático concebia a virtude como aquilo que está associado à racionalidade do homem.

Para Sócrates, a prática do bem depende do seu conhecimento. Logo, um homem que pratica um ato mau, o faz por não conhecer o bem, pois a causa da prática do bem para Sócrates é o conhecimento. O conhecimento é a ciência, ao passo que, segundo o filósofo, o vício é a falta do conhecimento, isto é, a ignorância.

Assim, Sócrates provocou uma mudança irreversível no quadro de valores gregos. Os valores eram avaliados pelos gregos de acordo com a funcionalidade das coisas, isto é, de modo exterior. Para eles, até então, a virtude consistia na ação que aperfeiçoa cada coisa, fazendo com que ela fosse o que devia ser. Desta forma, tudo poderia ser virtuoso, um cão, um objeto e uma pessoa. Se esses cumprem com a finalidade que lhes são próprias, são, segundo o pensamento pré-socrático, virtuosos. Assim, o que aperfeiçoa o homem é nada mais do que aquilo que aperfeiçoa sua natureza, isto é, sua alma. Logo, a virtude do homem é a virtude de sua alma: o conhecimento.

42

⁸ Aristóteles foi um grande filósofo grego que influenciou fortemente na construção da cultura ocidental. Ele nasceu em Estagira no ano de 384 e morreu no ano de 322 a.C. Após ficar órfão, aos dezoito anos de idade, foi para Atenas, onde ingressou na academia de Platão. Durante vinte anos, Aristóteles frequentou a academia de Platão, e foi lá que desenvolveu apreço pela filosofia recebendo uma formação plural por ter entrado em contato com o pensamento de vários outros autores contemporâneos a eles. O filósofo exerceu grande influência na academia platônica e com a morte de seu mestre, deixou a academia e viajou para a Ásia Menor. Aproximadamente no ano de 334 a.C. retorna para Atenas e abre sua escola, que fora chamada de Liceu. Os anos após a abertura da sua escola em Atenas foram os mais fecundos naquilo que tange a produção filosófica. Neste período ele sistematizou e organizou seus grandes tratados filosóficos, os quais causaram grande impacto na história do pensamento filosófico (Reale; Antiseri, 1990).

Com o pensamento socrático, esses valores passaram a estar ligados a alma, pois são oriundos do conhecimento. E o conhecimento, segundo Sócrates, reside na *psique*⁹ do homem pois é ela que caracteriza o homem enquanto ser humano. Para Sócrates, a alma é a essência do homem e somente nela se encontra a felicidade. Tal felicidade não está nos prazeres da carne, como as pessoas entendem, mas conforme Sócrates, está na alma, quando esta é ordenada e virtuosa, ou seja, quando pratica o bem conhecido por ela.

O maior discípulo de Sócrates, Platão, que é considerado um dos pilares do pensamento ocidental, corroborou a teoria de seu mestre, pois ele também concebia que não é possível não praticar o bem se um indivíduo o conhece. E é nessa teoria que se baseia a ética platônica. Todavia, em relação ao seu mestre, dá um salto ao discorrer sobre esse bem.

O pensamento platônico está centrado em sua Teoria das Ideias e é esse o salto no pensamento platônico por meio do qual o filósofo busca explicar a origem dos entes. Esta teoria, por sua vez, consiste na existência de dois mundos, um sensível e outro suprassensível. O mundo sensível, é o mundo físico, aquele onde habitam os seres transitórios. Já o mundo suprassensível trata-se de um mundo metafísico onde habitam somente as Ideias.

O mundo suprassensível é o lugar onde habitam todas as Ideias. Nele também habitam as almas dos bem-aventurados, que lá contemplam as ideias num ciclo eterno. O Demiурgo¹⁰ contempla a Ideia de Bem¹¹ e, por amor a ela, molda o mundo sensível conforme sua imagem. Tendo a alma contraído uma culpa no mundo das Ideias, ela se aprisiona no seu cárcere. O cárcere é o modo como Platão enxerga o corpo, de modo que no mundo sensível a alma passa pelo processo de transmigração, isto é, de purificação de suas penas, para retornar ao inteligível.

Portanto, considerando os elementos primordiais do pensamento platônico, percebe-se que, para o filósofo, a felicidade se encontra na contemplação das Ideias. O que o Céu é para os cristãos, o Mundo das Ideias é para as almas platônicas, o “lugar” onde toda alma quer

⁹ Termo grego que designa alma, ou espírito.

¹⁰ Trata-se do deus platônico, o artífice que modelou todas as coisas.

¹¹ É a Ideia das ideias, o Sol do mundo inteligível no qual estão contidas todas as Ideias.

habitar. A alma, segundo o filósofo, quer purificar-se, libertar-se do seu corpo, pois o corpo a prende a este mundo e a afasta de seu fim último.

Um último elemento sobre o pensamento platônico, para que essa exposição não se delongue mais do que o necessário, é o conhecimento. Para Platão, o conhecimento consiste em relembrar aquilo que já fora contemplado pela alma no mundo das Ideias. A esse processo o autor denomina “reminiscência”, que se trata justamente desta rememoração do que foi contemplado pela alma no mundo suprassensível.

A virtude platônica consiste, portanto, naquilo que conduz à felicidade, e esta não é outra coisa senão contemplar as Ideias. Para que o autor chegasse a tal fim, desenvolveu uma teoria política que favorecesse o homem a alcançar esse estágio contemplativo. Tal pensamento foi registrado por Platão na obra “A República”, que por sua vez é uma obra repleta de elementos da ética platônica.

É importante observar que até Platão não existia uma diferenciação entre Ética e Política. Nota-se que, para os pensadores desse tempo, tais questões estavam bastante associadas umas às outras. Somente Aristóteles, que era discípulo de Platão, desenvolvera um pensamento ético mais consolidado, dedicando duas obras sobre este assunto, a saber: Ética a Nicômaco e Ética a Eudemo, o que não significa que o Estagirita tenha desassociado totalmente Ética e Política, como se verá no decorrer deste artigo.

Aristóteles, portanto, a partir dessas premissas desenvolverá a sua concepção de virtude fundamentando-se sob suas bases metafísicas. Percebe-se que o tema em questão tem ampla abrangência na história da filosofia, e foi abordado por muitos outros pensadores que se fundamentaram na obra de Aristóteles para embasar suas teorias. Até mesmo a teologia católica e outras religiões recorrem ao autor para buscar entender o que vem a ser felicidade. Este estudo possibilitará as diversas áreas do conhecimento a trabalharem as questões éticas e morais. De fato, constata-se que Aristóteles fundamentou a forma de pensar a Ética no Ocidente, influenciando toda a história da filosofia. Dada tal influência, percebe-se que os pensadores posteriores se baseiam em suas contribuições para discorrer a respeito desse assunto.

Analizando a obra de Aristóteles, o presente estudo trata sobre a questão do bem e responde às indagações sobre sua natureza, elucidando, portanto, o que ele vem a ser. Tendo analisado a natureza

do bem, esse trabalho responde, ao indagar tal questão, o que é a *eudaimonia* e também ajuda ao leitor a entender como ela deve ser compreendida. Abordando tais temáticas comprehende-se, por sua vez, o que é *aretê* e caracteriza-a segundo o pensamento de Aristóteles.

Sendo assim, apesar de ser esse, um assunto de tão grande relevância histórica, ainda há muito a esclarecer, pois a sociedade hodierna padece de uma grave crise moral, que confunde os conceitos de felicidade, de prazer e de bem. Para o homem moderno, ser feliz significa ter poder aquisitivo, representa estar alinhado aos padrões de beleza ditados pela sociedade e viver uma vida excessivamente voltada aos prazeres carnais. Dessa forma, vê-se que mais uma vez, o que está em voga é o *carpe diem*¹².

Este modo de vida, voltado exacerbadamente aos prazeres carnais é visto como se fosse meio de plena realização do ser humano. O fenômeno tem causado, nas últimas gerações, graves consequências que são facilmente observadas na população. Pode-se citar dentre elas: o advento das doenças psicossomáticas, as dificuldades no relacionamento interpessoal, o aumento dos casos de suicídio, a desestruturação das famílias e até mesmo os problemas políticos estão relacionados com esta temática. Se não se conceitua bem a felicidade, os indivíduos, consequentemente, não terão uma vida em sociedade de forma coerente.

Portanto, a motivação geradora desta pesquisa originou-se da grande necessidade de oferecer à atualidade uma visão consistente do que é a felicidade segundo o pensamento de Aristóteles. Visto que a saúde mental e as relações sociais têm sido colocadas em xeque, existem, ainda, vários elementos que precisam ser elucidados e trazidos à tona, apesar de já se ter debatido muito a respeito do assunto. Quer-se, por conseguinte, constatar que o caminho para uma vida feliz, que transcende à realidade empírica, se dá através da busca de uma vida reta e virtuosa com ativa contribuição na sociedade.

¹² Termo latino correspondente ao tempo do renascimento que significa “aproveite o dia”. É utilizado na literatura para designar a brevidade da vida e atenuar a necessidade de aproveitar ao máximo os prazeres carnais.

MÉTODO

O método de abordagem utilizado neste trabalho foi o hipotético-dedutivo. E o método de procedimento foi o histórico-comparativo. A pesquisa foi realizada por meio de revisão bibliográfica na obra *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, com enfoque nos livros I, II e X.

A EUDAIMONIA, O BEM SUPREMO DO HOMEM

Ao se falar de bem, na concepção de Aristóteles, deve-se por primeiro considerar seu caráter teleológico, isto é, bem que é interpretado como fim ao qual tendem todas as coisas. O autor começa a obra *Ética a Nicômacos* defendendo essa tese e para isso diz: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo para o que todas as coisas visam” (Aristóteles, 2001, p. 17).

Para o Estagirita, deve-se falar do bem de duas maneiras: “alguns são bens em si, outros são bens em função destes” (Aristóteles, 2001, p. 22). Assim, de acordo com o pensamento aristotélico, como toda atividade gera um produto¹³, esses produtos podem ser classificados de duas formas. Tais atividades podem ter um produto com fim em si mesmo, ou seu produto pode ser um meio para se chegar a um outro produto.

De acordo com Aristóteles (2001), fazendo um raciocínio contínuo, chegar-se-á à conclusão de que esse se trata de um mecanismo vicioso porque nunca tem fim, sendo, portanto, necessário obter um produto, o qual é designado por *eudaimonia*. Tal mecanismo seria vicioso pois obedeceria a seguinte ordem: tem-se um bem, que tem por fim outro bem, que tem por finalidade mais um bem e assim sucessivamente, por isso Aristóteles concebe a existência de um produto final do qual não se procede mais nenhum produto, a esse, o filósofo chama de *eudaimonia*. A *eudaimonia* foi o produto considerado final pelo autor, porque é este o único bem que não visa um fim, mas que é fim e bem em si mesmo, e não um bem que visa um outro bem. Por esse motivo, Aristóteles (2001, p. 17) escreve:

46

¹³ Aqui, usa-se a palavra produto com a conotação de resultado, como consequência de determinada ação.

Se há então para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim o processo seria infinito, de tal forma que o nosso desejo seria vazio e vã), evidentemente tal finalidade deve ser o melhor dos bens.

Observa-se que a citação acima demonstra um mecanismo de continuidade, no que tange aos fins dos bens. Ela evidencia a necessidade de se obter um bem final. Essa necessidade de encontrar uma finalidade objetiva na vida humana, deve-se pelo fato de que o desejo do homem não pode ser vazio e vã. De acordo com Aristóteles, deve haver, portanto, uma causa final para a vida humana. E é pelo motivo de não se poder conceber esse sentido vã na vida humana que Aristóteles concebe que essa finalidade do homem é a vivência do melhor dos bens (Aristóteles, 2001).

O melhor dos bens acima citado, segundo Aristóteles (2001) é a *eudaimonia*. Ela é um bem com fim em si mesmo, sendo, portanto, o que o autor chama de bem supremo do homem. É o ápice ao qual os homens almejam e por excelência, é o objetivo da vida humana. A esse respeito diz o filósofo: “parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais” (Aristóteles, 2001, p. 23).

Por exemplo, um remédio, que é considerado um bem, pois traz saúde para aquele no qual age, não é um bem em si mesmo, mas um bem que visa um outro bem, o bem da saúde. Assim, também a saúde não é um bem com fim em si mesma, mas um bem que tem por objetivo a *eudaimonia*. Portanto, conforme fora exposto, o bem supremo ao qual o homem quer alcançar é a felicidade e segundo Aristóteles (2001), quanto a essa questão não há divergências, mas quanto ao conceito de felicidade há muitas.

Antes de passar à definição a respeito da *eudaimonia*, é preciso considerar as questões referentes a terminologia. Na obra de Aristóteles, tal questão constitui-se como um problema por conta da grande distância de significado que os termos gregos possuem em relação ao português. Natali (2016, p. 277) diz que:

Um dos maiores obstáculos para o leitor das Éticas de Aristóteles é dado pela dificuldade de entender de modo completamente exato

o significado dos termos usados pelo estagirita. A maior parte da terminologia filosófica grega é traduzida para o latim a partir do século I a.C. por Cícero e outros. Os termos portugueses que hoje usamos para traduzir as palavras da ética derivam em grande parte daqueles termos latinos, e a distância do original pode dar azo a equívocos.

Mesmo sabendo da irredutibilidade do termo na Língua portuguesa, fundamentando-se sob Natali (2016) e Reale (1994), *eudaimonia*, será considerada aqui, como uma bem-aventurança, como felicidade e como fim último do homem. Isso se dará por conta de tal irredutibilidade, e também, por questões metodológicas, para que a compreensão do leitor não seja prejudicada. Todavia, fique claro que quando esse estudo se utiliza do termo felicidade, ele o faz perscrutando seu sentido mais profundo.

Segundo Wolf (2013), pode-se traduzir *eudaimonia* também por: bem-viver e bem portar-se, bem agir e bem conter-se. Segundo a autora, essas expressões designam que as coisas vão bem para a pessoa, mas não se trata apenas de uma conotação passiva, e sim ativa. Isso porque, de acordo com Wolf, a felicidade, para Aristóteles, tem um sentido muito mais profundo do que o que é atualmente entendido por felicidade.

Retomando o raciocínio a respeito da *eudaimonia*, Aristóteles (2001) ainda reitera que, para a maioria das pessoas, a felicidade é algo simples, como o prazer, a riqueza ou o prestígio social. Segundo ele, o fato de as pessoas entenderem a felicidade como prazer, deve-se ao motivo delas apreciarem uma vida agradável, regada de benefícios e de congratulações. Os que assim entendem a felicidade, não estão totalmente fora da razão, pois o prazer, de alguma forma, é um elemento da *eudaimonia*. Todavia, o filósofo considera três tipos de vida sobre os quais não se deve apoiar para argumentar o que é, portanto, a felicidade (cf. Reale, 1994).

A felicidade, segundo o Aristóteles (2001) não pode estar na vida dedicada às honrarias, como não pode estar na vida voltada ao ganho de dinheiro e nem mesmo na vida dirigida aos prazeres. A vida dedicada às honrarias, o objetivo dos homens mais qualificados e dedicados à política, não pode ser a felicidade. Se assim fosse, seria bastante superficial para o que se procura enquanto *eudaimonia*. Isso, porque as honrarias mais dependem dos que as concedem do que dos

que as recebem, ao passo que o bem é tido como algo pertencente ao seu possuidor, e que não lhe pode ser retirado com facilidade (cf. Reale, 1994).

A vida dedicada ao dinheiro, que é a vivida sob compulsão, não pode ser associada a felicidade, justamente por esse motivo, não é, obviamente, o bem que se procura. Além do mais, como já ficou explicitado acima, também a vida inclinada aos prazeres, mesmo tendo alguma relação tênue com a felicidade, não pode ser considerada como tal. Sendo assim, segundo Aristóteles: “o bem, portanto, não é uma generalidade que corresponde a uma forma única” (Aristóteles, 2001, p. 22).

Dados os devidos pressupostos, o autor conclui que: “a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações” (Aristóteles, 2001, p. 24). Entenda-se tal conclusão, conforme o Estagirita, como o bem que torna a vida desejável em si, por não ser carente de mais nada. No entanto, apesar de suas conclusões, o filósofo constata que sua classificação da *eudaimonia*, enquanto bem supremo, chega a ser, de certo modo, uma banalidade. Por essa razão Aristóteles (2001) se propõe a dar argumentos mais claros a respeito dessa bem-aventurança.

Assim sendo, para definir melhor a *eudaimonia*, Aristóteles (2001) introduz mais um aspecto importante para a compreensão do que vem a ser o objetivo da vida humana, fazendo-se necessário, por conseguinte, entender por primeiro qual é a função própria do homem. Sobre isso diz:

Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta então a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir razão e de pensar. Como a expressão “atividade vital do elemento racional” tem igualmente duas acepções, deixemos claro que nos referimos ao exercício ativo do elemento racional, pois parece que este é o sentido mais próprio de expressão (Aristóteles, 2001, p. 24).

Portanto, conclui-se, a partir dessa argumentação, que é conforme a razão que uma pessoa pode ser considerada como boa. Isso, porque o bem para o homem, se trada da vivência das faculdades

da alma de acordo com a excelência. Porém, destaque-se que deve ser vivido em consonância com a melhor e a mais completa das excelências. Salienta-se ainda que tal exercício deve ser praticado por toda a vida, pois, conforme o autor, “um curto lapso de tempo não faz um homem bem-aventurado e feliz” (Aristóteles, 2001, p. 25).

Tendo trabalhado tão importante aspecto, o da função própria do homem, Aristóteles retoma a questão da *eudaimonia*. O Estagirita corrobora a opinião daqueles que entendem a bem-aventurança como atividade segundo a excelência, pois “a vida de atividade conforme à excelência é agradável em si, pois o prazer é uma disposição da alma, e o agradável para cada pessoa é aquilo que se costuma dizer que ela ama [...] sendo assim, as ações conforme à excelência devem ser necessariamente agradáveis” (Aristóteles, 2001, p. 26). Partindo desse argumento o autor considera, portanto, que a felicidade é, “o melhor, mais belo e mais agradável dos bens, e estes atributos não devem estar separados, como na inscrição existente em Delos¹⁴” (Aristóteles, 2001, p. 27).

Há outra consideração importante a se realizar a respeito da felicidade, e sobre sua relação com os bens exteriores. De acordo com Aristóteles, não é possível, ou ao menos não é fácil, praticar ações belas sem os instrumentos ou meios próprios, pois “há certas coisas cuja falta empana a felicidade - boa estirpe, bons filhos, beleza - pois o homem de má aparência, ou malnascido, ou só no mundo e sem filhos tem poucas possibilidades de ser feliz” (Aristóteles, 2001, p. 27).

Na verdade, o Estagirita entende a felicidade como algo divino, é o bem supremo, algo tão bom e tão elevado que parece estar entre as coisas mais divinas. É aquele *telos*¹⁵ do homem, para o qual tendem todas as suas ações. Para expressar essa ideia o autor assim escreve:

Se alguma coisa que os homens têm é um presente dos deuses, é razoável supor que a felicidade seja uma graça divina, e seguramente o mais divino de todos os bens humanos, porquanto ele é o melhor [...]. Ainda que não seja uma graça dos deuses, mas nos venha como o corolário da excelência e algum processo de aprendizado ou exercício, a felicidade parece estar entre as coisas mais divinas, pois aquilo que é o prêmio e a finalidade da excelência

¹⁴ De acordo com Kury (2001, p. 214 – nota 24), é o local onde se havia um dos mais famosos templos e oráculos de Apolo.

¹⁵ Termo Grego que designa a ideia de fim (cf. Buckingham et al., 2011).

parece sumamente bom e algo de divino e bendito (Aristóteles, 2001, p. 27).

Como foi exposto acima, a felicidade, apesar do seu caráter divino, só pode ser alcançada por meio do exercício. A felicidade, de acordo com Aristóteles, tem um caráter de ação. Somente por meio da prática se pode chegar a tal excelência pois para sua obtenção é necessário um certo tipo de esforço e de aprendizado. Portanto, vê-se aí a natureza da excelência. Isso implica que somente pode ser feliz “quem não seja deficiente quanto à sua potencialidade para a excelência” (Aristóteles, 2001, p. 27). Logo, nessa afirmação, Aristóteles, segundo o pensamento da época, considera que os seres incapazes de praticar as virtudes, isto é, os deficientes psíquicos e as crianças, não podem ser felizes por causa de suas limitações intelectivas.

Como fora colocado, a *eudaimonia*, por sua vez, é relativa à prática das excelências e, por esse motivo, será necessário realizar um panorama geral a respeito das virtudes. Todavia, antes disso, fique claro que, para Aristóteles (2001), a *eudaimonia* só tem sentido enquanto buscada em função da *pólis*. Nesse aspecto, o estudo da ética pode ser visto, segundo o filósofo, como um “ramo” da ciência política (cf. Reale, 1994).

51

Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é, de certo modo, o estudo da ciência política (Aristóteles, 2001, p. 18).

Com isso, percebe-se que a ética se dá, para Aristóteles, em meio à ciência política. Isso, porque, o fim da ciência política, de acordo com o autor, é o bem, que por sua vez, é o objeto de estudo da ética. Assim, pode-se perceber, por meio da citação acima, a estreita relação entre a ética e a política e tal relação já era uma característica própria no pensamento de Platão. O fato de o bem, que é louvável em si, isto é, a

eudaimonia, ser muito mais nobre enquanto desejado em favor de todos, revela o quanto é importante na visão grega, a manutenção e a promoção da pólis (cf. Aristóteles, 2001).

Portanto, conclui-se que: “sendo a felicidade, então uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência. Isto provavelmente nos ajudará em nossa investigação a respeito da felicidade” (Aristóteles, 2001, p. 32). Desta forma, passar-se-á, por conseguinte, aos aspectos da *aretê* humana. Visto que a felicidade se trata do bem supremo do homem, e que ela é uma atividade relativa à excelência é preciso entender de que modo o homem pode alcançar essa bem-aventurança.

AS VIRTUDES HUMANAS COMO CAMINHO PARA A EUDAIMONIA

Antes do estudo apropriado das excelências, convém realizar algumas pontuações a respeito das partes da alma. Reale introduz no seu comentário à Ética a Nicômaco ponderações contundentes a este respeito, dizendo: “a felicidade é definida, então, como a atividade da alma de acordo com a *virtude*. Portanto, está claro, que qualquer aprofundamento do conceito de *virtude*, depende do aprofundamento do conceito de alma”¹⁶ (Reale, 1982, p. 102 – grifo do autor e tradução nossa).

Para Aristóteles, a alma possui três partes. A saber, vegetativa e sensitiva, que correspondem ao lado irracional do homem e a intelectiva, que é correspondente a sua parte racional. Cada uma das partes da alma desenvolve suas especificidades e possui uma virtude especial que corresponde a ela. Já a virtude humana, a qual será estudada aqui, é aquela na qual intervém apenas à racionalidade (Reale, 1982).

No seu comentário à Ética a Nicômaco, Reale (1982) afirma que, a alma vegetativa é comum a todos os seres, e, portanto, sua virtude não é, especificamente humana. Todavia, a alma sensitiva, mesmo não sendo racional, participa da razão de alguma forma. Por último, a alma intelectiva, que é puramente racional e tipicamente humana, constituída por uma virtude que consiste em dominar os impulsos e

¹⁶ La felicidad se define, pues, como la actividad del alma según la *virtud*. Está claro, por tanto, que cualquier profundización ulterior del concepto de *virtud* depende del ahondamiento del concepto de alma.

tendências não moderados por natureza. E é isto que Aristóteles chama de virtude ética.

Dê-se por encerradas as breves considerações a respeito da concepção de alma para Aristóteles. Isso, pois, visto que esta não é a temática que se pretende aprofundar, e sim a das virtudes dado que o que fora dito sobre a alma é aquilo de essencial para a compreensão das virtudes éticas. Tendo em vista, portanto, essa noção, o primeiro pressuposto a ser considerado na compreensão das virtudes éticas, deve ser o racional, pois assim escreve Aristóteles (2001, p. 33):

A excelência também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras são morais (a sabedoria, a inteligência, e o discernimento, por exemplo, são formas de excelência intelectual, e a liberdade e a moderação, por exemplo, são formas de excelência moral).

As duas espécies, as quais se refere o filósofo, são: virtudes intelectivas e virtudes morais. A virtude intelectual, de acordo com Aristóteles (2001) é aquela relativa ao nascimento, ao crescimento e a instrução de cada indivíduo. Essa última, segundo Reale (1994) também pode ser conhecida como virtude dianoética, ou virtude da razão e são, de acordo com o autor, as virtudes mais elevadas da alma. Reale (1994, p. 417), comentando Aristóteles, também elenca que:

Duas são as partes ou funções da alma racional, uma que conhece as coisas contingentes e variáveis, a outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis [...]. Essas duas partes da alma racional são, em substância, a razão prática e a razão teorética, e as respectivas virtudes serão as formas perfeitas com as quais se colhem a verdade prática e a verdade teorética.

Portanto, ambas possuem virtudes típicas que são próprias ao estado mais elevado da alma. A virtude típica da verdade prática é a sabedoria, que consiste na direção correta da vida do homem. Ela é, ao que parece, uma condição necessária de todas as virtudes éticas. E a virtude típica à verdade teorética é a sapiência, que, consiste na

abstração de conceitos por meio do intelecto, sendo a mais complexa virtude, pois é equivalente a metafísica¹⁷(cf. Reale, 1994).

Dadas as considerações pertinentes, o presente estudo, se especificará nas particularidades das virtudes morais, que por sua vez, como supracitado, são aquelas nas quais se colhem a verdade prática das coisas, isto é, das ações. Aristóteles (2001, p. 35), ao definir a virtude moral, escreve:

Quanto a excelência moral, ela é o produto do hábito¹⁸ [...]. É evidente, portanto, que nenhuma das formas de excelência moral se produz em nós pela natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito [...]. Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza, a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito.

Assim, conclui-se, de acordo com Aristóteles, que o primeiro pressuposto para a aquisição da virtude moral é o hábito. Como foi comentado no ponto 1 deste artigo, é necessário que haja uma ação para aquisição da excelência, pois esse, não se trata de um mecanismo passivo, mas ativo e que exige um determinado esforço do ente. Ora, se a virtude é um produto do hábito, logo não há como ela ser algo relativo a natureza, pois aquilo que é natural, pode -se dizer que é imutável (cf. Aristóteles, 2001).

Todavia, na excelência moral, há apenas um elemento natural. Esse elemento é a potência. O homem não possui a virtude engendrada no seu ser, precisa, como foi visto, praticar ações virtuosas para alcançar a virtude, mas possui em si a capacidade, isto é, a potência para adquirir tais virtudes. Esta potência pode ser entendida como uma

¹⁷ Conforme Reale e Antiseri (1990), O termo “metafísica” representa aquilo que está além da física e pode não ser um termo aristotélico. Talvez o termo tenha sido cunhado pelos peripatéticos, se não houver nascido por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C. Para designar a mesma ideia, Aristóteles também utilizava os termos: “filosofia primeira ou “teologia”. Entretanto, o termo “metafísica” foi compreendido como mais significativo pela posteridade, tornando-se o preferido. Com efeito, a “filosofia primeira” é precisamente a ciência que se ocupa das realidades suprassensíveis. Na concepção aristotélica, toda tentativa do pensamento humano, no sentido de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade supra-sensível passou a ser denominada “metafísica”.

¹⁸ Abbagnano (1998) ajuda a esclarecer a ideia que se tem por hábito. Hábito, segundo ele, é aquilo que é costumeiro, isto é, uma repetição constante de determinado acontecimento que se dá por meio do exercício. De modo geral, o hábito garante uma previsão provável, o que o torna semelhante a natureza, uma vez que é quase intrínseco ao ser agente.

disposição natural a prática de ações nobilitantes. O homem pode praticar ações boas, no entanto a virtude só será alcançada através de seu exercício habitual (cf. Aristóteles, 2001).

Para exemplificar tal colocação, o autor utiliza o exemplo de uma pedra, e para isto, poder-se-ia utilizar qualquer outro objeto. Ora, uma pedra, que está naturalmente orientada a mover-se para baixo, não passará a mover-se em direção contrária, nem mesmo que fosse habituada a isso por milhões de vezes. Mas se um homem, que não está habituado a ser bom praticar ações boas, esse passará a ser um homem virtuoso após tê-las praticado muitas vezes (Aristóteles, 2001).

Como ficou claro, que a natureza do homem não possui as virtudes morais, mas é “congratulada” de uma potencialidade que a permite, por meio do hábito fazer com que a excelência moral seja uma realidade para o indivíduo. Aristóteles (2001) sustenta que todas as faculdades do homem, são recebidas por primeiro por meio de tal potencialidade e somente depois se tornam ato, isto é atividade.

As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as- por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados, agindo moderadamente, e corajosos, agindo corajosamente (Aristóteles, 2001, p. 35)

55

O trecho supracitado, retirado da *Ética a Nicômacos*, apresenta com objetividade a compreensão de Aristóteles de como um homem pode ser virtuoso. A resposta do Estagirita é clara e direta: “a excelência moral é produto do hábito” (Aristóteles, 2001, p. 35). Logo somente por meio dele se pode alcançar uma vida virtuosa, assim, o hábito pode ser interpretado como um importante elemento para se chegar a *eudaimonia*.

O filósofo ainda enfatiza que, se deixamos ou não de praticar ações louváveis isso se deve ao prazer e ao sofrimento, pois é devido ao prazer que são praticadas boas ações e é por conta do sofrimento que ocorrem as ações más. Portanto, o autor presume que a excelência moral tende a realizar o que é mais louvável em relação ao prazer e ao sofrimento enquanto a deficiência moral se realiza ao contrário (Aristóteles, 2001).

Demos por dito, então que a excelência moral está relacionada com o prazer e o sofrimento, e que ela é exalçada pelas ações nas quais sobressai, e que, se as ações são praticadas de maneira diferente, ela é destruída e também que os atos nos quais sobressai são aqueles nos quais ela se realizou plenamente (Aristóteles, 2001, p. 39).

Além disso, Aristóteles considera que para haver virtude moral é preciso agir com consciência e com deliberação, por meio de uma disposição moral firme e imutável. Isso implica que todos os homens que forem conscientes e livres podem ser virtuosos. Tendo considerado isso, relaciona a virtude moral às três características da alma, a saber: emoções, faculdades e disposições (Aristóteles, 2001).

As emoções, segundo o filósofo, são os sentimentos acompanhados de prazer e sofrimento. Já as faculdades são as inclinações em virtude das quais o homem é capaz de sentir emoções. Ambas não fazem parte da excelência moral, porque a excelência moral é essa disposição que leva o homem a bem desempenhar o seu papel na *pólis*, e isso se dá somente por meio da prática de hábitos virtuosos (cf. Aristóteles, 2001).

Partindo desse pressuposto, Aristóteles (2001) coloca um último elemento imprescindível para a aquisição da excelência moral, o meio termo. Segundo ele, a melhor forma de se atingir este meio termo é escolhendo sempre o “mal menor”. Todavia, os indivíduos precisam observar os erros aos quais tendem para se dirigir ao extremo oposto, chegando, desta forma, ao justo meio para serem virtuosos.

Por meio termo, o autor entende “aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens [...]. Aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos” (Aristóteles, 2001, p. 41).

O meio termo trata-se de um elemento importante no entendimento de virtude para Aristóteles, todavia, quanto a algumas coisas é preciso agir, de acordo com o Estagirita, desejando sempre os extremos. A *eudaimonia*, por exemplo, trata-se do extremo da bondade e do ápice bem-aventurança. No entanto, fora alcançada por meio da prática de ações equilibradas quanto às equidistâncias, não contradizendo, por sua vez, o seu próprio raciocínio. Dados tais elementos, Aristóteles (Aristóteles, 2001, p. 42) define as virtudes morais de seguinte maneira:

Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções, quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo.

Sendo assim, nota-se que o autor constitui um caminho, no qual para chegar a *eudaimonia*, deve-se viver uma vida moralmente virtuosa. A vida, que por sua vez é expressa pelo equilíbrio proporcional na prática de ações nobilitantes é o único meio pelo qual Aristóteles (2001) apresenta uma possibilidade de se chegar a esse *telos* humano. Por fim, colocar-se-á brevemente elementos da vida contemplativa e sua correlação com a felicidade perfeita, se é que, segundo Aristóteles isto é possível.

A VIDA CONTEMPLATIVA E A FELICIDADE PERFEITA

57

Retomando a exposição sobre a *eudaimonia*, em que se disse que, de certo modo, a felicidade consiste no exercício da excelência, Aristóteles afirma que se assim for, ela deve ser uma atividade de acordo com a maior excelência, que é a atividade intelectiva, essa, por sua vez, segundo o filósofo, é a melhor parte de cada ser humano. E constitui-se como uma atividade contemplativa. (cf. Aristóteles, 2001).

A atividade contemplativa, de acordo com o Estagirita, é a melhor parte do homem, justamente pelo fato ser uma atividade relativa ao intelecto. Ora, se a atividade intelectiva é a melhor parte do homem, tudo o que a ela se relaciona será também o melhor. Ademais, a atividade que é reconhecida como a mais agradável conforme a excelência é a busca do saber filosófico (Aristóteles, 2001).

Tal afirmação deixa implícita a necessidade do filosofar para se alcançar a felicidade perfeita. Somente o indivíduo que vive uma vida intelectiva ativa pode chegar à verdadeira felicidade por meio da contemplação. Segundo Campos (s/d, p. 11) “na contemplação o homem supera a si próprio, e alcança, desta sorte, a sua felicidade última, que é uma espécie de especulação que o “diviniza”, melhor: faz

com que ele viva de acordo com o intelecto, que é algo de divino nele".

Após percorrer todo esse caminho, Aristóteles (2001) conclui que a contemplação, por ser especificamente intelectiva é aquilo que mais há de nobre no homem, e o que o faz comparar-se aos deuses. Ao passo que a atividade contemplativa é mais intensa em um indivíduo, mais próximo esse estará de alcançar o bem supremo. A contemplação é, portanto, aquilo que em si possui um fim nobre, não sendo fim intermediário de outro meio. Aristóteles, sobre isso escreveu:

De fato, toda a existência dos deuses é bem-aventurada, e a atividade dos seres humanos também o é enquanto apresenta alguma semelhança com a atividade divina, mas nenhum dos outros animais participa da felicidade, porque eles não participam de forma alguma da atividade contemplativa. Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação (Aristóteles, 2001, p. 205).

É com este dado, o da contemplação, que se pode, portanto, chegar à conclusão de que a felicidade última, isto é, a felicidade suprema do homem "pode" ser alcançada. Todavia, para isso é necessário que o homem viva uma vida moral coesa, por meio dos bons hábitos, que são os meios pelos quais, segundo Aristóteles, se pode adquirir as virtudes. E o outro dado indispensável e pelo qual se pode chegar a *eudaimonia* é o da contemplação, que é totalmente relativo à atividade do intelecto. Assim, conclui-se que segundo Aristóteles a felicidade é uma atividade contemplativa (cf. Aristóteles, 2001).

CONCLUSÃO

A motivação desse estudo, originou-se da necessidade de dar a sociedade respostas sobre o que vem a ser felicidade. Isso, porque, como foi aqui abordado, na contemporaneidade a maioria das pessoas entendem a felicidade como uma realidade empírica, associada ao prazer e a boa vida. Mas apesar disso, o objetivo deste

artigo consistia em refutar essa concepção fundamentando-se no pensamento de Aristóteles.

Como era esperado, ao analisar a felicidade de acordo com a concepção aristotélica, constatou-se que ela não se resume a uma experiência empírica, mas agrega a esta o exercício da atividade contemplativa, tendo uma visão antropológica integral. A primeira constatação realizada por esse estudo foi a de que o bem supremo da vida humana consiste na *eudaimonia*, que é, por sua vez, o objetivo, o fim ao qual o homem aspira. Constatou-se, também, que tudo aquilo que pelo homem é realizado, é em vista desse supremo bem. Podendo, portanto, dizer: que a *eudaimonia* é a causa final do homem, isto é, o seu *telos* (fim).

Dado que a *eudaimonia* se caracteriza como a melhor e última causa do homem, constata-se que para chegar a ela, é preciso realizar um caminho. Este caminho de busca da *eudaimonia* pressupõe duas coisas: que o homem viva com diligência uma vida de excelência moral, assim como uma intensa atividade intelectiva, por meio de sua razão.

Conclui-se que a excelência moral é essencial para a aquisição da *eudaimonia* pelo fato de ser ela o princípio que ordena as potências humanas ao bem agir. O homem, por meio da prática de ações nobilitantes pode tornar-se virtuoso, e isso ele o faz sempre em virtude da *pólis*.

Associado a vida de excelência moral, o homem, como é um ser racional, exerce sua atividade intelectiva, por isso foi constatado que ela se trata do meio mais importante pelo qual pode o homem chegar a *eudaimonia*. Isso porque viu-se que a *eudaimonia* se trata de uma espécie de exercício racional pleno associado com a prática de ações nobilitantes, chamadas virtudes morais.

Sendo assim, pode-se afirmar, de acordo com Aristóteles, que a *eudaimonia* é uma realidade “possível”, desde que haja no ente um pleno exercício dessas duas faculdades. Viu-se, portanto, que durante a pesquisa o dado da intelecção humana como caminho para a *eudaimonia* foi sendo evidenciado. Desta forma, ratifica-se que o objetivo da vida humana é a *eudaimonia* e a esta só se chegará através da excelência nas virtudes e da atividade contemplativa.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- BUCKINGHAM, Will et al. **O livro da filosofia**. São Paulo: Globo, 2011.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **Filosofante** [s/d]. Disponível em: <<https://bit.ly/2WtwJPM>>. Acesso em: 25 de maio de 2019.
- KURY, Mário da Gama. Introdução e notas. In: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama. 4.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- NATALI, Carlo. **Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2016.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 6.ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. 9.ed. v.2. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- REALE, Giovanni. **Introducción a Aristóteles**. Barcelona: Editorial Herder, 1982.
- WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PRIMEIROS ESCRITOS



O MITO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL NA RELIGIÃO: SUA AÇÃO NO ESPAÇO POLÍTICO¹⁹

THE MYTH AS A FUNDAMENTAL ELEMENT IN RELIGION: ITS
ROLE IN THE POLITICAL SPHERE

Douglas Xavier Carvalho²⁰

RESUMO: Este artigo propõe uma investigação dialética sobre a inter-relação entre religião, mito e política, tomando como base os Livros X de *A República* e *As Leis*, de Platão. A análise parte da premissa de que o mito, longe de ser um vestígio arcaico, constitui uma ferramenta persistente na estruturação simbólica e política das sociedades. Em *As Leis*, Platão defende a religião como elemento essencial à coesão da *pólis*, sendo a crença na providência divina fundamental para a estabilidade moral e jurídica. A impiedade é tratada como um perigo à ordem social, justificando medidas legais para sua contenção. Já em *A República*, Platão critica a poesia mimética por afastar o cidadão da verdade, ressaltando os perigos das narrativas míticas que não estejam subordinadas à razão. Contudo, ao final da obra, na Alegoria de Er, o autor reabilita o mito sob nova roupagem, utilizando-o como instrumento pedagógico para transmitir verdades metafísicas sobre a justiça e a alma. Através dessa abordagem, o artigo demonstra que Platão não rejeita o mito per se, mas propõe sua ressignificação racional. A pesquisa conclui que o pensamento platônico reconhece o mito como vetor formativo da alma e fundamento simbólico da política, indicando sua relevância duradoura para a compreensão das estruturas de poder e moralidade. Assim, religião, mito e política se entrelaçam como pilares para a construção da cidade ideal, oferecendo subsídios para a análise crítica das narrativas que moldam as sociedades contemporâneas.

62

Palavras-chave: Religião. Mito. Política. Platão. Filosofia. Narrativa.

¹⁹ Recebido em: 08.08.2025. Aceito em: 11.09.2025.

²⁰ Acadêmico do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Frade da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap). E-mail: douglasxaviercapuchinhos19@gmail.com

ABSTRACT: This article proposes a dialectical investigation into the interrelationship between religion, myth, and politics, based on Books X of Plato's *Republic* and *Laws*. The analysis starts from the premise that myth, far from being an archaic vestige, constitutes a persistent tool in the symbolic and political structuring of societies. In *Laws*, Plato defends religion as an essential element for the cohesion of the polis, with belief in divine providence being fundamental for moral and legal stability. Impiety is treated as a danger to social order, justifying legal measures for its containment. In *Republic*, however, Plato criticizes mimetic poetry for alienating citizens from the truth, highlighting the dangers of mythical narratives that are not subordinate to reason. Nevertheless, at the end of the work, in the Myth of Er, the author rehabilitates myth in a new guise, using it as a pedagogical instrument to transmit metaphysical truths about justice and the soul. Through this approach, the article demonstrates that Plato does not reject myth *per se* but proposes its rational re-signification. The research concludes that Platonic thought recognizes myth as a formative vector of the soul and a symbolic foundation of politics, indicating its lasting relevance for understanding structures of power and morality. Thus, religion, myth, and politics intertwine as pillars for the construction of the ideal city, offering insights into the critical analysis of narratives that shape contemporary societies.

63

Keywords: Religion. Myth. Politics. Plato. Philosophy. Narrative.

INTRODUÇÃO

A relação entre religião, mito e política constitui um campo fértil de investigação filosófica e histórica, dada sua presença marcante desde as primeiras civilizações até as sociedades contemporâneas. Nas culturas antigas, especialmente na Grécia clássica, o mito operava como linguagem simbólica estruturante da realidade, fornecendo sentido à existência e legitimando normas éticas, jurídicas e políticas. Ao lado disso, a religião ocupava papel central na organização da vida coletiva, tornando-se matriz de valores e sustentação do poder político.

Este artigo propõe uma análise da interdependência entre esses três elementos a partir da leitura dos Livros X de *A República* e *As Leis*, de Platão. A escolha dessas obras se justifica pela centralidade que o filósofo confere à formação ética e espiritual do cidadão, à luz de uma concepção do divino que transcende o mero ritualismo e fundamenta a estrutura da *pólis*. Busca-se compreender como Platão articula razão

e mito em sua proposta de cidade ideal, revelando um projeto político fundado em valores transcendentais.

A relevância do tema encontra-se na atualidade dos debates sobre o uso político das crenças religiosas e das narrativas míticas em contextos sociais diversos. A partir de um olhar filosófico, pretende-se lançar luz sobre os mecanismos simbólicos que sustentam a autoridade e a coesão social, permitindo uma leitura crítica das dinâmicas de poder nas sociedades contemporâneas. O estudo desenvolve-se em abordagem dialética, com base em pesquisa teórico-bibliográfica e interpretação textual das obras platônicas selecionadas.

Conforme Abbagnano, o mito se manifesta através da linguagem²¹ (Abbagnano, 2007, p. 618), e essa linguagem mítica, imbuída de narrativas simbólicas e arquetípicas, fornecia as bases para a compreensão da realidade e a organização da vida em comunidade. Na Grécia Antiga, berço da filosofia ocidental, a relação entre mito, religião e política se evidenciava de forma paradigmática. A religião permeava todos os aspectos da vida social, desde os rituais públicos até as decisões políticas, e o mito atuava como elo entre o divino e o humano, fundamentando as leis e as instituições.

Platão, em sua obra “As Leis”, discute a importância da religião na fundamentação das leis e na promoção da virtude entre os cidadãos (Platão, 2006, p. 97)²², demonstrando como as crenças religiosas moldavam a vida política na *pólis*, por exemplo, encontramos no Livro I (Platão, 2006, p. 67): “O Ateniense pergunta aos estrangeiros: A quem atribuis, estrangeiros, a autoria de vossas disposições legais? A um deus ou a algum homem?”. E a resposta é categórica: “A um deus, estrangeiro, com toda a certeza a um deus”. Isso já estabelece a fundamentação divina das leis. Ao mesmo tempo, em “A República”, começaram a questionar a validade do mito como forma de

²¹ Sabemos outrrossim que Antístenes definira a LINGUAGEM dizendo ser ela “aquilo que manifesta o que era ou é” (Dióg. L, VI, 1, 3). Portanto, interpreto essa máxima como sendo útil também para expressar a realidade mítica, espiritual, transcendental.

²² “... ninguém que acredite conforme é prescrito pela lei, na existência dos deuses jamais cometeu uma ação ímpia voluntariamente. Aquele que assim agiu só pode tê-lo feito movido por uma ou outra destas três convicções: não acredita no que eu afirmei, acredita nos deuses, mas não que estes se importem com os seres humanos ou acredita que os deuses são fáceis de serem conquistados quando subornados por oferendas e orações”. Aqui é problematizada a relação dos homens e seus vícios e a crença nos deuses: onde falta virtude, mesmo diante de um fiel dos deuses, é necessariamente por culpa de alguma visão desvirtuada dos próprios deuses e da realidade religiosa da *pólis*.

conhecimento, contrapondo-o à razão filosófica e buscando fundamentos racionais para a organização da sociedade.

O MITO EMPRESTA SUA ESTRUTURA ÀS LINGUAGENS IDEOLOGICAS E DE PODER

Apesar do advento da filosofia e do pensamento racional, o mito não perdeu sua força na esfera política. As narrativas míticas continuaram a ser utilizadas para legitimar o poder, mobilizar o apoio popular e construir identidades coletivas.

Como observa Mircea Eliade, o mito possui uma estrutura que transcende o tempo, oferecendo modelos exemplares para a ação humana e fornecendo explicações sobre a origem e o significado da existência (Eliade, 1972, p. 9-13)²³. Essa capacidade do mito de fornecer sentido e coesão social o torna uma ferramenta poderosa nas mãos de líderes políticos e grupos sociais.

No mundo contemporâneo, a relação entre religião, mito e política assume novas configurações, mas sua relevância permanece inegável. As religiões continuam a desempenhar um papel importante na vida de milhões de pessoas, influenciando seus valores, comportamentos e visões de mundo.

Em muitos países, as crenças religiosas são mobilizadas no debate político, moldando as políticas públicas e as relações internacionais. Além disso, novas formas de "mitos" surgem na sociedade contemporânea, ao menos como forma de narrativa absoluta, como o nacionalismo, a ideia de progresso em decadência de pilares tradicionais ou do mercado, que exercem influência sobre as crenças e os comportamentos coletivos.

Diante desse cenário, a investigação da relação entre religião, mito e política se torna fundamental para a compreensão dos desafios e das complexidades do mundo contemporâneo. Ao analisar como o mito atua no espaço religioso e como essa atuação incide na esfera política, é possível lançar luz sobre as dinâmicas de poder, as disputas ideológicas e os conflitos sociais que marcam nossa época. Essa análise

²³ "... o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas ..." (p. 9). O mito não é uma mera fábula, mas uma história sagrada que narra uma criação e que, ao fazê-lo, revela uma realidade transcendente e atemporal. Essa narrativa arquétipa oferece modelos exemplares para a ação humana, explicando a origem do mundo e de todas as coisas que o compõem, e, assim, confere significado à existência

crítica nos permite questionar as narrativas dominantes, desconstruir os discursos de legitimação e buscar alternativas para a construção de sociedades mais justas e democráticas, ou seja, livre de narrativas fundamentalistas, negacionistas e até religioso-políticas, que levam os ânimos e os pensamentos a extremos incapazes de convergir.

A análise da intersecção entre religião, mito e política revela-se um empreendimento intelectual de caráter fundamental para a elucidação das complexidades inerentes à sociedade contemporânea. Historicamente, desde os primórdios da organização humana, a busca por narrativas que expliquem o cosmos, a existência e a própria ordem social têm encontrado no universo mítico e religioso seu principal substrato. Não se trata de uma mera curiosidade antropológica, mas da constatação de que as estruturas de poder, as cosmovisões coletivas e os fundamentos éticos de uma comunidade frequentemente se enraízam em um pano de fundo que transcende a pura racionalidade. Compreender essa dinâmica significa decifrar os pilares sobre os quais muitas civilizações foram erguidas e continuam a operar, em maior ou menor grau.

No âmbito da cultura grega clássica, berço de grande parte do pensamento ocidental, a íntima articulação entre as esferas do sagrado e do político é inegável. As divindades olímpicas, suas genealogias e seus feitos, narrados por poetas como Hesíodo em sua *Teogonia*²⁴, não apenas formavam o “panteão”²⁵ religioso, mas também ofereciam as categorias para a compreensão das relações de poder e da hierarquia cósmica e social. Essa ligação era tão profunda que, na reflexão platônica sobre a constituição ideal da cidade, a religião emerge como um elemento indissociável da legislação e da moralidade pública. Em *As Leis*, Platão argumenta exaustivamente sobre a necessidade de que os estatutos jurídicos derivem de uma fonte divina e que a observância religiosa esteja a serviço da virtude dos cidadãos, visando à harmonia do corpo social como um todo.

Contudo, a persistência e a relevância do mito ultrapassam o período clássico. Longe de ser uma relíquia de épocas primitivas, o mito

²⁴ Hesíodo foi um poeta grego da Antiguidade, geralmente tido como tendo estado em atividade entre 750 e 650 a.C. Poeta que, em sua obra prima (*teogonia*) narra a história do universo, conforme os movimentos dos deuses e sua genealogia, que formavam a base do pensamento religioso e social grego

²⁵ A palavra “panteão” vem do grego “πάντα”, que significa “todos”, e “θεός” (*theos*), que significa “deus”.

manifesta-se como uma história sagrada que transcende o tempo profano, fornecendo modelos exemplares para as ações humanas e elucidando a origem e o significado profundo da existência. Essa capacidade do mito de outorgar sentido e legitimar práticas o torna uma ferramenta potente no campo político. Como bem observa Jean-Pierre Vernant (1996, p. 7-14), embora a filosofia grega tenha inaugurado um movimento de distanciamento do *mythos*²⁶ em direção ao *logos*, as estruturas do pensamento mítico não foram completamente erradicadas, mas frequentemente reinterpretadas ou subjacentes às novas formas de racionalidade que buscavam, por sua vez, suas próprias bases de legitimidade, visando, em diversos elementos e personagens, a união e a harmonia da *pólis*.

Em nossa própria contemporaneidade, a relação entre esses campos persiste, embora sob novas roupagens. As religiões organizadas continuam a moldar a vida de bilhões de indivíduos, influenciando valores sociais, dilemas éticos e, inevitavelmente, o panorama político, seja por meio de movimentos sociais, lobbys ou a adesão de eleitores a plataformas específicas. Além disso, o próprio imaginário político moderno é permeado por "mitos" seculares – como os da nação, da economia de mercado como força inexorável, ou de determinadas ideologias salvacionistas – que, à semelhança dos mitos arcaicos, oferecem narrativas totalizantes e inquestionáveis, capazes de galvanizar massas e justificar ações de grande envergadura. A compreensão de como essas narrativas se estabelecem e operam é crucial.

Mas, voltemo-nos à análise basilar das ideias de Platão em *As Leis* e em *A República*.

²⁶ A palavra "mito" (*mythos*) significa "palavra", "discurso", "narrativa" ou "história". Originariamente, referia-se a um relato sagrado ou tradicional que explicava os fenômenos naturais, os acontecimentos históricos e os aspectos da condição humana. Para além da sua função explicativa, os mitos também tinham uma função cultural, transmitindo valores, crenças e normas de comportamento. Em resumo, a palavra "mito" em grego era uma forma de explicar o mundo, transmitir conhecimento e valores, e formar a identidade cultural de uma sociedade.

A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE A RELIGIÃO (OU A ADESÃO A CERTAS CRENÇAS FUNDAMENTAIS SOBRE O DIVINO), A ÉTICA E A POLÍTICA

O Livro X da obra platônica *As Leis* aprofunda-se em um dos pilares fundamentais da constituição de uma pólis virtuosa e estável: a crença na existência dos deuses e na sua providência sobre os assuntos humanos. Longe de ser uma mera abstração filosófica, Platão estabelece a impiedade como um crime grave, passível das mais severas punições, dado o seu potencial disruptivo para a ordem social e política. A legislação, neste sentido, transcende a simples regulamentação de condutas²⁷ para se tornar um instrumento de formação e manutenção da fé cívica, essencial para a coesão da comunidade. A firmeza com que Platão aborda essa questão demonstra a inseparabilidade, em seu pensamento, entre a moralidade religiosa e a estabilidade do Estado.

A impiedade, para Platão, manifesta-se em três principais formas, cada qual com sua particular ameaça à pólis. A primeira delas é a negação completa da existência dos deuses, uma postura ateísta que mina a base de qualquer legislação divinamente inspirada. A segunda consiste na crença de que os deuses existem, mas não se importam com os assuntos humanos, uma indiferença divina que esvaziaria o sentido da justiça e da virtude. Por fim, a terceira e talvez mais perigosa forma de impiedade é a crença de que os deuses podem ser persuadidos por meio de sacrifícios e orações a ignorar as injustiças dos homens, transformando a religião em um instrumento de conivência com o vício. Essa última forma, em particular, desvirtua a relação entre o homem e o divino, corrompendo a própria noção de justiça e responsabilidade individual e coletiva.

Platão não apenas identifica as formas de impiedade, mas também propõe um sistema legal rigoroso para combatê-las, incluindo a criação de um "tribunal noturno"²⁸ responsável por instruir os

²⁷ "... Pois, de fato, nosso discurso seria alongado (demasiadamente) se fornecêssemos àqueles homens que desejam ser ímpios uma adequada demonstração por meio de argumentos concernentes a esses assuntos que devem, como eles o afirmam, ser discutidos, e assim convertê-los ao medo do deus, e então finalmente, quando já os tivermos feito retroceder diante da irreligião, procederemos na promulgação das leis apropriadas ..." (Platão, *As Leis*, p. 335)

²⁸ O Conselho Noturno é um instrumento de salvação da alma, da preservação das almas em sintonia com os nomoi (o termo "Nópoi" refere-se às leis, as quais são vistas como o fundamento da ordem social e da justiça na cidade ideal). Seus membros precisam ser de

impiedosos e, se necessário, puni-los. A intenção primária não é meramente punitiva, mas educativa, buscando a conversão daqueles que se desviaram da verdadeira fé cívica. O legislador, para Platão, deve ser um educador que conduz os cidadãos à virtude através das leis, e a crença nos deuses é a fundação para que essa virtude floresça. A coação, quando necessária, serve ao propósito maior de preservar a pólis da desordem moral que a impiedade, em suas diferentes manifestações, inevitavelmente traria consigo, comprometendo a estabilidade política.

A argumentação platônica no Livro X se fundamenta na ideia de que a alma humana é superior ao corpo e, por sua natureza, participa do divino. Ele argumenta que a ordem e a beleza do cosmos não podem ser explicadas por meros acasos ou forças materiais, mas exigem uma inteligência divina que as organize. A providência divina, assim, é demonstrada pela ordem universal e pela forma como o bem e a virtude são recompensados, enquanto o mal e a impiedade trazem consequências negativas. Essa convicção na intervenção divina serve como um poderoso fator de inibição do vício e incentivo à conduta justa, reforçando o papel da religião na manutenção da ordem política e social:

69

E sempre que a alma (ao sofrer profundas transformações) obtivera uma parcela particularmente grande de virtude ou vício, por efeito de sua própria vontade, influência de uma familiaridade crescente, se isso ocorrer numa fusão com a virtude divina, ela se tornará notavelmente virtuosa e se moverá a uma região eminentíssima, sendo transportada por uma senda sagrada a uma outra região ainda melhor, enquanto se ocorrer o oposto, ela mudará para o contrário a localização da moradia de sua vida. Este é o justo decreto dos deuses que habitam o Olimpo - Ó tu, criança e jovem que pensas que és negligenciado pelos deuses – o decreto segundo o qual à medida que te tornas pior, te juntas às almas piores e à medida que te tornas melhor, te juntas às almas melhores, e segundo o qual, tanto na vida quanto em todas as formas (sucessivas) de morte exerces ou sofres a ação que é cabível entre semelhantes. Deste decreto do céu nem tu nem qualquer outra vítima do infortúnio jamais se gabará, de ter escapado. (As Leis, p. 361)

uma qualidade que lhes possibilite serem juízes e educadores das almas errantes. Uma elite formada por sua natureza e por uma educação superior que lhes garanta um domínio mais perfeito da areté em palavras e ações do que a massa de seus concidadãos. (Platão, As Leis, p. 365-366).

Aprofundando a discussão sobre a impiedade, Platão (2006) demonstra uma preocupação com a coerência lógica e moral das crenças cívicas. Para ele, uma pólis que permite a disseminação de doutrinas que negam a providência divina ou que pervertam a relação com o sagrado está fadada à desintegração moral e, consequentemente, política. A legislação, portanto, não pode ser neutra em questões de fé; ela deve ativamente promover a adesão a uma compreensão correta dos deuses e de sua relação com o universo. Isso reflete a visão platônica de uma sociedade hierarquicamente organizada, onde a verdade, incluindo a verdade religiosa, é fundamental para o bom governo e a felicidade coletiva. A ordem celeste é espelhada na ordem da cidade.

O desafio platônico, ao propor leis contra a impiedade, reside em fundamentar a necessidade dessas leis em argumentos que, embora se refiram ao divino, possam ser compreendidos e aceitos pela razão. Ele se esforça para persuadir, mais do que meramente impor. O filósofo busca demonstrar que a crença em deuses que se importam com a justiça e que recompensam a virtude é não apenas moralmente superior, mas também logicamente necessária para a existência de uma ordem cósmica e humana coerente. Essa abordagem racional, mesmo ao defender a fé, distingue a concepção platônica de um mero dogmatismo, buscando justificar a intervenção estatal na esfera da crença para o bem comum:

Bem, não haverá provavelmente nenhuma dificuldade para provar a esse homem que os deuses se importam tanto com as pequenas coisas quanto com aquelas sumamente grandes, pois com certeza ele estava presente ao nosso recente argumento e ouviu que os deuses, sendo detentores da virtude, zelam com toda propriedade pelo universo. (As Leis, Livro X, p. 355).

A discussão sobre a impiedade no Livro X, portanto, é um testamento do pensamento platônico sobre a interdependência entre a religião (ou a adesão a certas crenças fundamentais sobre o divino), a ética e a política. A estabilidade da pólis não é garantida apenas por leis e instituições, mas pela formação de um caráter cívico que reconheça a existência de princípios morais universais, muitas vezes compreendidos como de origem divina. A ação do mito, neste

contexto, pode ser reinterpretada como a narrativa que estabelece esses princípios, conferindo-lhes uma autoridade inquestionável e, assim, solidificando as bases para uma sociedade justa e virtuosa. Nesse sentido, a filosofia platônica assume o papel de legislador que busca a verdade para edificar a cidade ideal.

Em síntese, o Livro X de As Leis oferece uma visão aprofundada de como Platão entendia a religião não apenas como um conjunto de ritos ou crenças isoladas, mas como um elemento intrínseco à própria constituição e à manutenção da pólis. A legislação contra a impiedade não é um ato de tirania, mas uma medida profilática para garantir a sanidade moral e política da comunidade, fundamentando o governo na crença em deuses benevolentes e providenciais. Essa perspectiva platônica ressalta a relevância perene da relação entre religião, mito e política, ao demonstrar como as concepções sobre o divino podem moldar profundamente as estruturas de poder e a conduta cívica, reverberando até os dilemas da sociedade contemporânea.

No próximo tópico, notaremos o valor da linguagem, especialmente em sua manifestação poética, na influência dos sujeitos.

71

A POESIA E O MITO, EM SUA APRESENTAÇÃO TRADICIONAL, MOLDADORES DA ALMA DOS CIDADÃOS

Analogamente, o Livro X de A República de Platão apresenta uma crítica contundente à poesia mimética, revelando uma tensão fundamental entre a racionalidade filosófica e a tradição mítica na constituição da cidade ideal. Aqui, a arte poética, ao imitar a realidade sensível (que por si já é uma cópia das Formas ou Ideias) afasta o indivíduo da verdade. Essa imitação, por sua natureza, lida com as aparências, não com a essência, e, ao fazê-lo, pode corromper a alma ao alimentar as paixões em detrimento da razão, tendo como consequência, a desarmonia da pólis. A poesia, e por extensão o mito em sua forma narrativa tradicional, era vista como um poderoso instrumento de educação e formação moral na Grécia, como afirma Chauí (2002, p. 28): “a estatuária, a poesia lírica e épica e a filosofia exprimiriam a busca desse ideal de luz e serenidade, contrário à realidade brutal e sangrenta da vida grega”. Mas, para Platão, sua influência irrestrita representava um perigo para a pólis justa.

A censura platônica à poesia não é meramente estética, mas profundamente política e pedagógica. Ao argumentar que o poeta é um imitador que não possui o verdadeiro conhecimento daquilo que representa, Platão sugere que as narrativas poéticas, incluindo os mitos sobre os deuses e heróis, podem apresentar uma imagem distorcida da realidade e da moralidade. Isso contraria o propósito da educação dos cidadãos na cidade ideal, que deveria ser a busca pela verdade e pela virtude, guiada pela razão. “O poeta imitador”, afirma Sócrates, “está, pois, três graus distante do rei e da verdade” (Platão, 2000, *A República*, Livro X, 597e). Essa distância da verdade implica uma capacidade de ludibriar e corromper os ouvintes, desviando-os do caminho da justiça e da contemplação das Formas.

A preocupação de Platão reside na forma como a poesia e o mito, em sua apresentação tradicional, podiam moldar a alma dos cidadãos, especialmente os mais jovens. Narrativas que retratavam deuses agindo de forma imoral ou heróis sucumbindo a paixões descontroladas eram consideradas prejudiciais à formação do caráter. O filósofo, portanto, propõe uma subordinação da arte e do próprio mito à filosofia, de modo que apenas as histórias que promovessem a virtude, a coragem e a justiça fossem permitidas na educação da pólis. Essa tentativa de controlar a influência do mito reflete um esforço para edificar um Estado fundamentado em princípios racionais e éticos, e não em uma tradição acrítica que poderia comprometer a estabilidade e a justiça.

Nesse contexto, a crítica à poesia é um passo crucial na transição do *mythos* para o *logos*, conforme analisado por Jean-Pierre Vernant (1996, cap. IV). A filosofia platônica, ao questionar as narrativas míticas e propor um controle rigoroso sobre elas, visava estabelecer um novo fundamento para a organização social: a razão. Não se tratava de uma eliminação total do mito, mas de sua depuração e ressignificação, de modo que ele pudesse servir aos propósitos da verdade filosófica e da boa governança. A cidade ideal de Platão é, assim, concebida como um regime onde a verdade e a justiça prevalecem sobre a ilusão e a paixão, e onde o mito é “domesticado” para auxiliar na formação de cidadãos virtuosos, não para enganá-los.

Paradoxalmente à sua crítica à poesia mimética, o Livro X de *A República* encerra-se com a poderosa Alegoria de Er, que demonstra como Platão é capaz de reincorporar e utilizar elementos míticos para

transmitir concepções filosóficas complexas sobre a alma, a justiça e o destino²⁹. Essa estratégia revela que, para Platão, o mito, quando empregado sob o crivo da razão filosófica, pode ser um valioso instrumento pedagógico e persuasivo, capaz de ilustrar verdades profundas de uma forma acessível.

A alegoria de Er narra a experiência de um homem que, após falecer em batalha, tem a oportunidade de vislumbrar a vida após a morte, observando o julgamento das almas, as recompensas e punições por suas ações em vida, e o processo de escolha de uma nova existência antes da reencarnação (Platão, 2000, Livro X, 614b-621d). Essa jornada serve como uma vívida ilustração da tese platônica da imortalidade da alma e da responsabilidade individual pelas escolhas morais. A narrativa mítica, aqui, funciona como um recurso retórico e didático, capaz de reforçar a importância da justiça e da virtude, não apenas nesta vida, mas com consequências que se estendem para além da morte, validando a cosmologia platônica.

A escolha da alma por sua próxima vida, um momento crucial na alegoria, enfatiza o livre-arbítrio e a responsabilidade. As almas são apresentadas com um "sorteio" da ordem em que escolherão seus destinos, mas a escolha em si é delas, e cada uma é responsável pelo seu futuro, não o destino ou os deuses. Essa parte da alegoria visa persuadir os cidadãos da cidade ideal sobre a importância da prudência e da sabedoria na vida terrena, pois as escolhas feitas aqui têm repercussões eternas. Ao apresentar essas verdades em um formato mítico, Platão torna conceitos abstratos, como a justiça cósmica e a retribuição moral, mais palpáveis e impactantes para o leitor ou ouvinte, complementando a argumentação racional com uma dimensão de sentido e persuasão.

Em suma, a justaposição da crítica à poesia com a utilização da Alegoria de Er no Livro X de *A República* evidencia a complexa e multifacetada relação de Platão com o mito. Se, por um lado, ele rejeita o mito em sua forma irrefletida e potencialmente enganosa, por outro, ele o resgata e o remodela, transformando-o em uma ferramenta a serviço da filosofia e da ética política. O mito, assim subordinado ao logos, perde seu caráter de narrativa autônoma e assume uma função

²⁹A história de Er, um soldado que retorna do mundo dos mortos, não é apresentada como uma narrativa meramente fantástica, mas como um *mythos* escatológico que busca fundamentar eticamente a política em princípios metafísicos

instrumental: a de ilustrar verdades metafísicas e de inspirar condutas justas, fundamentando a pólis não apenas na razão pura, mas também em um sistema de crenças que apela à imaginação e ao sentido mais profundo da existência humana.

A Alegoria de Er é, portanto, um testemunho da persistente capacidade do mito em moldar a consciência e o destino de uma comunidade.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho evidenciou a profunda inter-relação entre religião, mito e política no pensamento platônico, particularmente nos Livros X de *A República* e *As Leis*. A investigação demonstrou que, para Platão, a dimensão religiosa não se restringe à esfera privada da fé, mas constitui fundamento ontológico e normativo da pólis ideal. O mito, por sua vez, mesmo quando criticado por seu potencial de distorção da verdade, não é rejeitado em absoluto, mas ressignificado como instrumento pedagógico e formativo quando subordinado à razão filosófica.

Em *As Leis*, observou-se a valorização da crença na providência divina como base da moralidade pública e da legislação, ao passo que *A República* oferece uma crítica à poesia e ao mito tradicional, propondo um controle racional sobre as narrativas formadoras da alma dos cidadãos. A Alegoria de Er exemplifica a integração entre logos e mythos na construção de um discurso persuasivo e ético, demonstrando a permanência e a adaptabilidade do mito no contexto filosófico.

Assim, em ambas as obras, Platão demonstra que, seja pela censura ou pela reinterpretação, o universo mítico e religioso não é extirpado da esfera política, mas sim controlado e ressignificado para fundamentar uma pólis que se pretende justa, virtuosa e filosoficamente embasada.

A concepção platônica de imortalidade da alma, apresentada de forma vívida e persuasiva na Alegoria de Er ao final do Livro X de *A República*, transcende a mera especulação metafísica para se consolidar como um pilar essencial na arquitetura de sua política ideal. A narrativa mítica de Er não se restringe a descrever a experiência *post-mortem*; ela serve como um poderoso artifício retórico para

fundamentar a urgência da areté³⁰ e da dikaiosyne³¹ na vida terrena (Platão, 2000, Livro X, 614b-621d). Ao revelar um sistema de recompensas e punições que se estende para além da morte, e a reencarnação como um ciclo onde cada alma escolhe seu próximo destino com base em suas experiências passadas, Platão imbui as ações individuais de um peso cósmico, conectando diretamente a conduta moral do cidadão com as consequências eternas de sua alma.

Nesse contexto escatológico, a busca pela excelência moral individual não é apenas um imperativo ético, mas uma condição *sine qua non*³² para a harmonia e a justiça da pólis. A ideia de que as almas são julgadas e que suas escolhas futuras dependem da sabedoria e da virtude cultivadas em vida funciona como um estímulo metafísico para a prática da justiça.

Platão sugere que a dikaiosyne em nível individual (a harmonia entre as partes da alma) é um reflexo da dikaiosyne na cidade (a harmonia entre as classes sociais). A certeza da imortalidade da alma e da retribuição pós-morte, transmitida pelo mito de Er, visa, portanto, a convencer os cidadãos de que a vida justa é sempre a mais vantajosa, independentemente de reconhecimentos ou punições terrenas. Assim, a dimensão metafísica da alma oferece o substrato para uma política que busca enraizar a virtude não na coerção externa, mas na convicção interna de cada membro da comunidade. Conclui-se, portanto, que Platão não separa religião, mito e política como esferas autônomas, mas as integra num projeto de cidade justa e ordenada, onde a formação moral do cidadão é central. A relevância dessa reflexão permanece atual, oferecendo elementos críticos para compreender a influência das narrativas mítico-religiosas nas estruturas de poder e nos discursos políticos contemporâneos.

Nesta incursão pelas sendas do pensamento platônico e da tradição helênica, revelou-se a inextrincável teia que entrelaça religião, mito e política, elementos que, longe de serem meras construções culturais, constituem os próprios alicerces sobre os quais as sociedades

³⁰ ἀρετή: Excelência moral, virtude ou perfeição. No contexto grego, especialmente homérico-platônico, não se refere apenas à virtude no sentido moral restrito, mas à excelência em qualquer domínio. A areté de um sapateiro é fazer bons sapatos; a areté de um cidadão é ser um bom cidadão, virtuoso e justo.

³¹ δικαιοσύνη: Justiça. É a virtude fundamental para Platão, que ele explora profundamente em A República. A dikaiosyne se manifesta tanto no indivíduo (harmonia entre as partes da alma) quanto na pólis (harmonia entre as classes sociais).

³² Essa busca é absolutamente indispensável para que a pólis seja harmoniosa e justa.

humanas se erigem e se perpetuam. Desde as narrativas cosmogônicas de Hesíodo (2013) até a arquitetura da pólis ideal de Platão, percebe-se que o *mythos* não é um oposto irredutível ao *logos*, mas uma força primordial que, ora questionada e depurada pela razão filosófica (*A República*), ora ressignificada para servir de fundamento à legislação e à moralidade cívica (*As Leis*), persiste como um vetor essencial na formação da alma individual e na conformação do corpo político.

A Alegoria de Er, em sua profundidade escatológica, sintetiza essa dialética, mostrando como as verdades metafísicas sobre a imortalidade da alma e a justiça divina se tornam o alicerce para a *areté* e a *dikaiosyne* individuais, reverberando na harmonia da coletividade.

Podemos notar, longe da pretensão de trazer algum diagnóstico novo, que as massas estão de algum modo sujeitas às narrativas, e que seu itinerário e caminho é ditado por elas: o *modus operandi* com o qual o sistema se expressa traz em si uma poderosa bagagem e linguagem mítica, no sentido de que é tomado e abraçado de forma inquestionável, como se fosse absolutamente uma forma de verdade, ou a verdade de entrever as formas das coisas. Essa “arma”, o mito como linguagem, é acessada com grande fôlego pelos variados personagens políticos que incidem suas ideologias nas massas, tornando-as crentes e fiéis, tal e qual como se estes sujeitos, fossem eles próprios uma religião.

É refletindo essa realidade que se poderá freá-la, tornando a sociedade livre em sua capacidade de decidir, para além das garras da poderosa retórica mítico-política, e percebam, a partir disso que a melhora e o “bem” da realidade política e social não depende de “heróis” e sujeitos “messiânicos”, mas simplesmente de todo cidadão corresponsável e atento ao que é real na pólis.

Conclui-se, pois, que o universo religioso, com sua riqueza mítica, transcende a esfera da fé para se imiscuir nas mais profundas dinâmicas do poder e da organização social, legando-nos uma realidade que, em sua perene complexidade, desafia e ilumina a compreensão dos fundamentos de nossa própria existência e das comunidades que habitamos, instigando-nos à incessante busca por verdades que, embora antigas, ressoam com vibrante atualidade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres (Vitae et placita philosophorum)**. Edição de Cobet. Leipzig, 1878.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Hedra, 2013.
- PLATÃO. **A república**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. **As leis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento na Grécia Antiga**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- PEREIRA, Isidro S. J. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, s.d.

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS



ASTHAROT³³Gabriel Valdivino da Costa³⁴

Numa encosta no interior da Inglaterra, onde os mitos se tornam verdades, dragões sobrevoam os ares e monstros marinhos estão à espreita no mar, procurando barcos e marinheiros para se alimentar. Monstros mitológicos nas florestas aguardam o momento certo para atacar. Surge, então, um herói ainda não muito conhecido: o grande herói Astharot.

No vilarejo arrasado pela fome e pelos monstros que estão dominando a grande Inglaterra, surge um jovem garoto destemido, mas não muito habilidoso, com a vontade de mudar o mundo, porém sem a capacidade para tal feito. Certo dia, esse garoto, andando pela floresta em busca de algo que pudesse alimentar sua fome, encontra um pequeno cervo animado. Com sua presa à vista, busca espreitá-lo pelos arbustos, procurando a melhor maneira de capturá-lo. Porém, ele não esperava o que estava por vir. De repente, surge um enorme ciclope da floresta que, com um só golpe, mata o cervo e o leva para sua toca. Astharot fica com muita raiva por ter perdido a presa, mas também sente muito medo de ser morto pelo ciclope.

No entanto, ele não deixaria o ciclope sair ileso. Vai à espreita atrás do enorme ciclope. Embora muito forte, o ciclope não era dos mais inteligentes. Por outro lado, Astharot era um excelente caçador e sabia bem como esconder sua presença. Ele chega até a toca do grande ciclope, mas espera o momento certo. Volta para casa, pega um galão de álcool que usava para acender a lenha no inverno, pega algumas flechas e as embebe no álcool, saindo confiante de que pode matar aquele tirano que já havia roubado tantas presas do povo do vilarejo.

Ao retornar à toca, entra com passos macios, quase imperceptíveis; não se ouve nenhum ruído ao entrar na caverna. Segue o rastro de sangue deixado pelo cervo e chega a uma grande galeria, onde vê, ao fundo, uma cama de palha, uma grande fogueira e

79

³³ Recebido em: 21.08.2025. Aceito em: 11.10.2025.

³⁴ Discente do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: gabrielvaldivino2004@gmail.com

algumas peles de animais. Mas, quando dá o próximo passo no escuro, pisa em algo que faz barulho. Rapidamente, procura se esconder atrás de um monte e usa a tocha para olhar o que é. De repente, vê um monte de ossos dos “heróis” que vieram matar o grande ciclope e não conseguiram. Nesse momento, sente medo, mas não recua. Vai até uma distância segura e joga uma pedra no ciclope para acordá-lo, pois não pretendia matá-lo enquanto dormia, o que comprometeria sua conduta.

O ciclope se levanta, caçando quem jogou a pedra, e dá um grande rugido. Nesse momento, Astharot treme do topo da cabeça ao dedão do pé, mas rapidamente sobe em uma rocha. Acende a flecha e mira diretamente no grande olho do ciclope, acertando-o precisamente. O ciclope não esperava tal audácia, mas a flecha causou efeito, não ao ponto de cegá-lo, mas o deixou desorientado. Nesse mesmo momento, Astharot lança a segunda flecha no joelho do ciclope. O ciclope cai no chão e começa a bater no joelho, tentando apagá-la. Astharot lança novamente a flecha no olho do ciclope e o cega. O ciclope, furioso, começa a bater em tudo ao seu redor. Nesse momento, Astharot sobe em uma stalactite e lança o que sobrou do álcool em cima do grande ciclope, disparando a última flecha de sua aljava em cheio no meio do peito do ciclope. Ele começa a queimar lentamente.

Astharot volta ao vilarejo e é aclamado pelo povo por ter matado o grande monstro que assolava a região. Agora, podem voltar às suas vidas normais, plantando e caçando na floresta, graças à ajuda do herói. E assim termina uma das histórias desse jovem que ainda enfrentará diversos desafios até alcançar seu posto de herói do reino.

Fim.

A AGONIA DO MESMO³⁵

Gabriel Valdivino da Costa³⁶

Ninguém sabia meu nome, porque eu também não sabia o nome dos outros. Caminhava pelas ruas, mas sempre via apenas o meu próprio reflexo, como se todos fossem espelhos de mim. Eu não conseguia ver ninguém e, por consequência, ninguém também conseguia me ver. Tentava, todos os dias, olhar para a moça do balcão, o velho da portaria, as crianças do parque, mas todos eram iguais.

Isso me incomodava. Sentia-me no inferno do igual, onde nada era novo, mas sempre o mesmo: velho e rabugento, igual. Certo dia, caminhando distraído e pensativo, olhei para o lado antes de atravessar a rua e me deparei com uma pessoa diferente. Parei e pensei: “Devo estar ficando louco. Nestes quarenta anos de vida, nunca vi alguém diferente de mim. Por que agora?”

Ao ver aquela pessoa, o vazio do “eu” foi se apagando e deu lugar a uma vontade louca de estar com ela. Corri apressado até o seu encontro, parei à sua frente, como um segurança, e perguntei:

— Quem é você?

Mas ela nem ao menos me viu. Passou direto, atenta demais ao seu telefone. Nem conseguiu me ver.

Fui tomado por uma angústia indescritível e percebi que todos estavam e não estavam presentes no mundo. Senti-me como um homem invisível: mesmo estando presente, eu não valia e não conseguiria lutar contra aquela poderosa distração.

Voltei para casa estressado e chateado com a capacidade de ver, mas não ser visto. Era como voltar de um velório, mas o verdadeiro morto era eu. Ao passar por um muro de vidro, olhei meu reflexo e pensei: “O que é isso? Parece algo novo.” Pela primeira vez, não me reconheci. Fiquei feliz e angustiado ao mesmo tempo. Parecia uma rachadura no “eu”. Pensei: “Será que sempre fui invisível, ou me forcei a isso por não ver os outros diante de mim?”

81

³⁵ Recebido em: 30.10.2025. Aceito em: 11.12.2025.

³⁶ Discente do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: gabrielvaldivino2004@gmail.com

A raiva de não ter sido visto foi substituída pela capacidade de me colocar no lugar dela. Parei e falei comigo mesmo: "Estou ficando louco mesmo, falando com o meu reflexo num espelho de vidro." Dei uma risada e fui para casa. Entrei pela portaria, passei pela síndica e entrei no meu mundo, quero dizer, no meu apartamento.

Sentei-me na cama e perguntei de novo: "Será que sou mesmo invisível? Ninguém me cumprimentou no caminho... ou será que é porque eu nunca os vi primeiro?"

Pensei: "Amanhã vou ser diferente." E dormi.

Acordei animado no outro dia, me arrumei, me preparei e, pela primeira vez, aquela angústia deu espaço à alegria. Desci e dei bom-dia a todos, mas ninguém podia me ver. Aquela alegria logo foi embora. Pensei: "Irei voltar àquela rua para vê-la novamente. Mesmo ela não me vendo, quero vê-la. Quero me deparar com o diferente."

Então passou um homem ao meu lado, e tomei coragem:

— Bom dia!

Ele respondeu. Fiquei atônito. Pela primeira vez, alguém me respondeu.

Passei pela rua. Alguns desviavam, outros sorriam, mas com o meu sorriso. Um ou outro apenas passava, absorto em sua tela, como se eu fosse um poste ou uma sombra.

Então percebi: será que todos somos invisíveis por estarmos presos em nossos próprios mundos?

De repente, ela apareceu bem à minha frente. Parei diante dela e pensei: "Se ela desviar, eu também desvio. Quero tirar sua atenção desse telefone." Ela desviou, e eu trombei nela.

De repente, ela me viu. E eu a vi.

Naquele momento, minha invisibilidade se tornou impossível de continuar, porque o desejo de conhecer o diferente, o estranho, me deu a capacidade de ser visto e de viver, e não apenas existir.

PRIMO PEZZO DI TORTA³⁷

Luciano Gonçalves Dias³⁸

A primavera de 2023 foi marcante para os amigos, mais conhecidos como quarteto do “L”: Lélio, Lívia, Lucílio e Lavínia, haja vista que se reencontraram na festa de aniversário da sobrinha de Lívia, a pequena Laís, para conversar e debater temas da atualidade.

Mensagem de WhatsApp de Lívia para Lucílio:

Lívia — Oi Lu, tudo bem? Tenho um convite topíssimo para esse final de semana... o meu irmão e minha cunhada irão comemorar o aniversário da minha sobrinha e acredito que seja a oportunidade ideal de reencontrarmos. A Lavínia e o Lélio super animaram... conto com a sua presença, abraços!

Lucílio respondeu à mensagem com um áudio de 5 minutos.

Lívia — Lu, tem como você escrever a mensagem? Estou tão atarefada... ainda não estou com a vida feita como você haha.

Lucílio — É Lívia, vejo que você continua bem-humorada, fico feliz com isso... resumindo o que eu disse no áudio, aqui está tudo bem e estou animado para o nosso reencontro, pode contar comigo. Tenho muitas coisas para partilhar, obrigado pelo convite e até...

Chegado o dia da festa, por volta das 19h, os convidados chegavam. Os pais de Laís não pediram presente, escreveram no convite de aniversário que o maior presente para a filha seria a presença deles, já que naquela noite ela faria o seu primeiro discurso ao entregar o primeiro pedaço de bolo.

Lélio, Lucílio e Lavínia foram os primeiros a chegar na festa e, como sempre, suas presenças chamaram a atenção dos demais convidados, seja pela forma de Lélio conversar alto ou pelo jeito intelectual de Lucílio, ou pelo estilo elegante de Lavínia.

83

³⁷ Recebido em: 15.12.2025. Aceito em: 16.12.2025.

³⁸ Bacharel em Direito e bacharelando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: lucianogoncalvesdias@gmail.com

No momento em que Lívia escutou a voz de Lélio, imediatamente correu ao encontro dos amigos e os abraçou e disse: vocês não sabem a saudade que eu estava, como aguardava esse momento.

— Confesso que também estava com muita saudade — disse Lélio — quando estou na companhia de vocês, me sinto em casa, tenho grande liberdade de me expressar...

— Também sou muito grata por ter vocês em minha vida — disse Lavínia — nossa amizade é muito especial, e olha que surgiu do improvável, nos conhecemos porque não tínhamos grupo para fazer atividades no colégio.

— É até engraçado tudo isso — disse Lucílio — acho que podemos escrever um manual de autoajuda para quem quer aprender a fazer amizade no ensino médio.

— É verdade — comentou Lélio em tom humorado.

— Gente — exclamou Lívia —, sem querer ser chata, acho podemos nos assentar, porque já estou com dor nas pernas, com fome e minha garganta está seca, vou pegar alguma coisa para bebermos, o que vocês querem?

— E o que tem? — perguntou Lélio.

— Olha — respondeu Lívia —, penso que não poderia ser diferente, já que é aniversário da minha sobrinha: tem água de coco e suco de laranja natural.

— Nenhum vinhozinho? — Perguntou Lélio.

— Nada de vinho — respondeu Lívia entre risadas!

— Havia uma mesa reservada para o grupo, ficava no segundo andar da casa, dali era possível ver a cidade, já que a residência ficava no alto de uma serra.

— Amigos — falou Lívia —, a nossa mesa é essa daqui, quando for o momento de cantar os parabéns, nós iremos descer para a sala de estar e escutaremos com atenção o primeiro discurso de minha sobrinha, até lá podemos conversar aqui de forma reservada...

— Lí — expressou Lucílio —, acredito que posso dizer em nome dos demais que estamos agradecidos pelo convite e é uma grande alegria poder prestigiar esse momento tão marcante para a sua família... até nos sentimos parte dela.

— É verdade, Lu — comentou Lavínia — e aproveitando esse

clima familiar, proponho para essa noite uma coisa diferente, em vez de debatermos algum assunto, sugiro fazermos uma partilha de vida, comentarmos que caminhos temos feitos, por onde passamos e onde queremos chegar...

— Nossa, Lavínia — disse Lélio —, eu estava pensando outra coisa, iria propor de discutirmos essa noite sobre *homeschooling*, mas acredito que podemos tratar o assunto em outra ocasião.

— Partilha de vida? — disse Lívia em tom pensativo — acho que nunca partilhei algo profundo sobre mim com vocês, sempre que nos encontramos falamos sobre o mundo, sobre alguma temática, mas nunca voltamos o olhar para nós mesmos.

— É amigos — declarou Lucílio — parece que chegou a hora de abrirmos o nosso coração e deixarmos revelar, ou melhor, talvez facilite, deixemos que o outro nos revele, como se fosse em um amigo secreto.

— Boa ideia, Lu — disse Lavínia — até porque nós somos na medida em que nos apresentamos para os outros, e é por meio da nossa ação e do nosso modo de falar que as pessoas nos conhecem.

— Interessante — comentou Lélio — isso me faz lembrar de uma frase que a minha avó costuma dizer: se quisermos conhecer alguém, é só dar poder para ela e observarmos o que ela diz e como age.

— Faz sentido, Lé — falou Lívia.

— E se pararmos para pensar — observou Lavínia — literalmente é isso que a Laís irá fazer, ela discursará e entregará o pedaço de bolo e assim nós a conheceremos.

— Tá, mas ela é tão nova, o que ela pode nos revelar com essa ação e discurso? — perguntou Lélio.

— Lélio — respondeu Lucílio —, descobriremos quem ela é, qual a sua identidade.

— O que seria essa identidade? — indagou Lélio.

— Gente — exclamou Lívia —, espera aí, vocês falam muito, vamos com calma. Cadê o garçom? Até agora nós não comemos nada e o meu estômago está doendo de fome.

— A Lívia está certa — disse Lavínia em tom humorado.

— Nós contratamos um bufê especializado em minipastéis e sanduíches naturais — disse Lívia — se não estou enganada, tem 15 opções de sabores... espero que gostem.

— Olha o garçom aí, Lí — disse Lucílio em risos — você mal terminou de falar e ele apareceu, acho que você é uma profetisa.

— Ô chefe — disse Lélio para o garçom — quero três pasteis de bacon com queijo, dois de calabresa e um de quatro queijo!

— Desse jeito a comida vai acabar — comentou Lívia entre risadas.

— Eu quero um sanduíche natural de frango e um pastel de carne com queijo — pediu Lavínia.

— Eu quero dois pasteis de pizza e dois de frango com gueroba — disse Lucílio.

— Quando é o Lu, você não diz nada, né, Lívia — comentou Lélio.

— Dizer o quê? — respondeu ela em tom humorado.

— Vocês são divertidos — falou Lucílio rindo.

— Garçom — pediu Lívia — depois nos sirva água de coco e suco de laranja, por favor.

— Lélio — argumentou Lavínia —, antes de responder à sua pergunta, o que é identidade, é importante sabermos o que é pluralidade humana e como ela se relaciona com a ideia de identidade. A pluralidade humana tem duas características: igualdade e distinção.

— Exatamente! — Afirmou Lucílio — A primeira característica é que nos possibilita compreender as demais pessoas, comunicar com elas e de nos relacionarmos, e a segunda característica que é a distinção, nos torna diferentes dos demais, por meio da ação e do discurso.

— Estou confuso! — disse Lélio.

— Vou tentar explicar de uma forma mais simples. — continuou Lavínia — A identidade única é aquilo que nos torna distintos dentro da pluralidade humana, ou seja, o que me torna diferente de você, da Lívia e do Lucílio é a forma que eu me revelo neste instante, por meio de palavras e atitudes e vocês me entendem por que partilhamos de uma igualdade.

— Espera — indagou Lélio —, então quer dizer que o que nos diferencia aqui não são as nossas qualidades e sim a nossa forma de viver, existir, em outras palavras como vocês mesmo dizem: de falar e agir?

— É isso mesmo, Lélio — afirmou Lucílio.

— Nesse caso — comentou Lívia —, aquela frase que costumamos ver no Instagram em que diz: o amor se dá em atitudes e

não apenas no falar, está errada?

— Olha, Lívia — explicou Lavínia —, os exemplos não conseguem abranger a realidade humana, mas pensando nessa frase que você traz, poderíamos dizer que ela tem algo de certo, até porque se a nossa ação é vazia de palavras, nos tornamos robôs, executores de tarefas, e se o nosso discurso não está acompanhado de ação, torna-se apenas uma mera conversa.

— Por isso — argumentou Lucílio —, que a ação e o discurso estão interligados e são os dois em conjuntos que nos revelam ao mundo, nos diferenciam dos demais e que realmente afirma a nossa existência, caso contrário, nos tornaríamos zumbis ambulantes, sem identidade própria.

— E tem um fato interessante — acrescentou Lavínia —, a pessoa não se revela a si, mas para os outros e por isso, os outros a conhecem mais do que ela propriamente. Pode parecer algo bizarro, mas é isso mesmo.

— E tem mais — disse Lucílio —, esse revelar-se ao outro é uma espécie de um novo nascimento, nascimento agora para o mundo dos humanos ou como alguns gostam de dizer, para a cultura, porque aparecemos como Homens e não como objetos físicos.

— Essa ideia de revelar-se e tornar-se conhecido me parece abstrata, algo mágico! — expressou Lélio.

— Que mágica, Lélio? — contestou Lívia — Presta atenção, costumeiramente você traz um assunto para os nossos encontros, às vezes até mirabolantes, mas tudo bem, e o fato de você trazer um assunto e apresentá-lo, demonstra para nós quem você é, a sua identidade, e a partir daí podemos dizer quem é o Lélio.

— Nossa, agora fez mais sentido... — disse Lélio contente — e pensando assim, realmente estamos nos revelando a todo momento...

— Daí o sentido de a Laís discursar e entregar o pedaço de bolo — falou Lucílio —, porque até o momento, ela não faz parte do mundo dos Humanos, dessa construção cultural.

— Isso mesmo, Lu — afirmou Lavínia.

— Bom — interrompeu Lívia —, acho que agora podemos fazer uma pausa, como é feita no futebol, para podermos comer mais, porque se continuar assim o garçom desistirá de tentar nos servir.

— Lí, esse tempo todo você estava comendo, você acha que eu não percebi, — disse Lélio em tom irônico.

— Claro, cada um com seus “problemas” — retrucou Lívia rindo.

— Garçom — pediu Lavínia —, quero dois pastéis de frango com catupiry.

— Concordo com a pausa — falou Lucílio —. Garçom, agora eu quero experimentar os pasteis de doce: quero um de queijo com goiabada e outro de brigadeiro.

— Cuidado para não passar mal... — falou Lélio — esse negócio de misturar sal com doce é perigoso.

— Que conversa é essa, Lélio, daqui a pouco você vai nos dizer que misturar leite com manga é perigoso, para com isso, homem. — disse Lívia rindo.

— Isso se chama prevenção... — respondeu ele.

— Eu chamo de medo. — replicou ela em tom humorado.

— É Lívia — disse ele rindo —, haja paciência. Garçom, eu quero três pastéis de queijo com presunto e dois sanduíches naturais.

— Eu quero cinco pastéis de pizza. Estou com fome — disse Lívia em tom humorado.

— Nós percebemos — comentou Lavínia rindo.

— Acredito que agora podemos continuar a nossa conversa.

Onde paramos? — indagou Lucílio.

— Sei não! — respondeu Lívia.

— Lélio, você tem alguma dúvida do que foi dito até agora? — perguntou Lavínia.

— O que não está muito claro é como que outras pessoas conhecem mais a pessoa que está se revelando do que ela propriamente. Como isso é possível? Como vocês me conhecem mais do que eu? — indagou Lélio.

— Lélio — comentou Lucílio —, na mitologia grega temos a figura do *daimôn*, que é uma divindade que acompanha cada ser humano, porém não é possível os indivíduos verem a divindade que os assiste, somente a dos outros. O que isso quer dizer?

— Não sei, o quê? — perguntou Lélio.

— Significa — respondeu Lavínia — que a percepção que temos de nós mesmo é diferente que outros têm de nós, porque a nossa percepção é interna, fechada e a percepção dos outros é sobre aquilo que manifestamos, que se apresenta ao mundo, aquilo que impacta a realidade, por isso, conhecemos mais os outros do que a nós mesmos.

— Ah, sim! Agora eu entendi. — respondeu Lélio.

— Ainda bem — falou Lívia —, porque já está na hora do discurso da Laís!

— Pena que não conseguimos partilhar como o outro se revela a nós! — disse Lélio descontente.

— Como assim, Lélio? — indagou Lucílio — Recorde o que dissemos, tenho certeza de que você saberá dizer quem eu sou, quem é a Lavínia e quem é a Lívia...

— Verdade! — pontuou Lavínia — E juntos descobriremos quem é a Laís...

— De repente, as luzes da casa foram apagadas, a mãe de Laís a conduziu até o centro da mesa, de frente ao bolo, seu pai a indagou: minha filha, diga-nos: quem és?

— Nossa — exclamou Lívia —, a Laís começou a discursar... corre!

CERTO DIA³⁹Luciano Gonçalves Dias⁴⁰

Certo dia, ao caminhar por um parque, de belas árvores frondosas, frutos maduros, pássaros cantantes e de belas cachoeiras, percebi algo que me impressionou: um rapaz cabisbaixo. Estava mergulhado em si, parecia uma realidade cinzenta em meio a tantas cores que o circundavam. Neste instante, uma criança se aproximou e me perguntou: o que ele tem? Antes de responder, ela retornou com duas outras perguntas! Por que somente a vida de alguns é boa? Por que há tantas pessoas infelizes?

Enquanto pensava no que responder, a criança disse: Penso que o problema é querer ter resposta para tudo. Nos fazemos muitos questionamentos e, no fim das contas, não são relevantes. Senti-me consternado com suas palavras, simples, mas profundas. Quando fui me dirigir a ela, outra criança a chamou para brincar, e ela saiu correndo como se nada tivesse acontecido. O rapaz continuava lá, mergulhado em si, até que, de repente, a criança que fizera tais questionamentos aproximou-se dele, entregou um chocolate e lhe deu um abraço.

Pareceu um evento milagroso: o rapaz mudou a feição, sorriu, ficou de pé, e percebeu que um grupo de amigos se aproximava. Correu ao encontro deles e disse: como o dia está bonito. Confesso que tudo aquilo foi estranho e, ao mesmo tempo, redentor. Palavras simples, gestos concretos carregados de afeto transformaram aquele rapaz.

Tudo se tornava novamente colorido. Realmente, aquela criança estava certa: fechar-se em si mesmo em busca de respostas que não existem nos entristece. Nem sempre precisamos de resposta para tudo, às vezes precisamos é viver, com tranquilidade, generosidade e bondade. E claro, não podemos esquecer das boas amizades. E você, como tem vivido?

90

³⁹ Recebido em: 15.12.2025. Aceito em: 16.12.2025.

⁴⁰ Bacharel em Direito e bacharelando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: lucianogoncalvesdias@gmail.com

QUEM CUIDA DE QUEM CUIDA?⁴¹

Luciano Gonçalves Dias⁴²

Estamos diante de uma pergunta difícil. Difícil porque, em algum momento da vida ou circunstância, precisamos que alguém cuide de nós, mas também porque não paramos para pensar que quem cuida também precisa ser cuidado. Aquela máxima “quem vigia o vigia” encontra resposta na pessoa dos vigiados. Mas, quando pensamos em quem cuida, não existe o mesmo movimento, porque quem cuida costuma ser visto como o forte, autêntico, um verdadeiro super-herói.

O nosso pensar sobre quem cuida de quem cuida não tem como intuito apresentar soluções ou respostas, mas tornar presente que a questão é pouco refletida, embora, em contrapartida, possa ser observada em nosso cotidiano da vida: mães e pais que cuidam dos filhos, aqueles que não desistem dos que caíram nos vícios, plantões nas áreas da saúde e da segurança, tantas outras profissões ou trabalhos humanitários que são vividos de forma intensa, tudo em vista do bem do outro. Muitas das vezes o cuidado é respondido com indiferença: “fez porque tinha que fazer” ou “era sua obrigação”.

Quem cuida vive uma constante batalha pelo outro, que, às vezes, pode levá-lo a cansar. É nesses momentos que surgem as seguintes questões: será que valeu a pena? O que fiz terá algum resultado? Devo desistir e cuidar de mim mesmo? A nossa resposta prática dependerá não somente das experiências boas que se teve, mas do propósito que se tem em servir.

Pois, se o servir foi apenas pelo entusiasmo, pelos holofotes, pelo prestígio ou por coisas que são superficiais, com certeza haverá motivos para abandonar a nobre ação, até porque não se tinha o objetivo de realmente cuidar dos outros, ou seja, cuida-se porque se ama; pelo simples desejo de amar o próximo é que se cuida dele. Mas a pergunta ainda fica sem resposta: quem cuida de quem cuida?

91

⁴¹ Recebido em: 15.12.2025. Aceito em: 16.12.2025.

⁴² Bacharel em Direito e bacharelando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: lucianogoncalvesdias@gmail.com

FAZ DE NOVO!⁴³

Matheus Brito Mendes⁴⁴

Peter Ianus era um homem de meia-idade que morava sozinho no centro da grande cidade de Londres. Lecionava em Cambridge, a aproximadamente cem quilômetros da capital inglesa, onde era catedrático de Física. Não saía de casa a não ser para ministrar suas aulas e, por conta disso, não pegava sol — o que explicava seu aspecto pálido. Era esguio e andava boa parte do tempo encurvado. Tinha no rosto um bigode de pelugem espessa, negro como carvão. Mas o que lhe excedia no rosto faltava na cabeça: aos vinte e cinco anos iniciara sua perda de cabelo e, aos seus quarenta e seis, já estava completamente calvo.

Possuía um olhar severo e frio, que transmitia bem aos outros sua personalidade: era um homem extremamente calado e pouco afetuoso, o que impunha medo sobre seus discentes. Acreditava fortemente na causalidade como explicadora de tudo: para ele, todas as coisas no mundo funcionam perfeitamente como deveriam, e, se algo acontece de tal modo, é porque estava previsto para assim acontecer. Desde algo corriqueiro como o nascer do sol até uma chuva em período de seca. Mas isso não significa que fosse um ateu. Pelo contrário! Peter acreditava que tudo só é perfeito como é porque existe uma mente brilhante por trás: ele gostava de imaginar que Deus é um grande engenheiro que criou uma portentosa máquina, onde cada engrenagem está devidamente alinhada e regulada para se mover no momento certo, e que, após concluir este feito, se sentou à distância para admirar o produto de seu labor, como um artista que se detém por horas diante de um quadro que acabou de concluir.

Aos cinquenta anos de idade, durante uma noite fria da primeira semana de janeiro, Peter sentiu um grande mal-estar, seguido de fortes dores no peito. Como morava sozinho em seu pequeno apartamento e não mantinha nenhum tipo de relação com seus vizinhos, não pediu ajuda a ninguém e acabou falecendo ali mesmo, no chão de sua

92

⁴³ Recebido em: 01.12.2025. Aceito em: 16.12.2025.

⁴⁴ Discente do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: matheus8235@gmail.com

cozinha. Após sua morte, teve seu espírito transportado para um grande local em que nunca estivera antes: um salão amplo e aconchegante, bem iluminado e de temperatura agradável. Lá encontrou um grande número de pessoas que há muito não via: desde parentes e ex-professores até grandes políticos britânicos, todos já falecidos há muitos anos. Dessa forma, entendeu que estava em uma espécie de paraíso supraterreno ou algo do tipo.

No mesmo instante, a primeira moção que lhe veio foi a de procurar por Deus. "Sim, preciso achá-Lo para lhe parabenizar pela obra de suas mãos", pensou. Pôs-se, então, a perguntar àqueles outros transeuntes que se encontravam com ele no salão onde poderia encontrá-Lo, até que um deles lhe disse: "Está ali!", apontando em direção a uma grande sacada que dava acesso ao amplo céu externo ao salão. Naquele local, não viu ninguém além de um menino, que estava parado e mantinha o olhar fixo no sol que nascia repetidas vezes à sua frente, em um movimento ligeiro, como que hipnotizado pela cena. Peter Ianus ficou sem entender e questionou novamente o gentil senhor que lhe conduzira o olhar para aquele local, dizendo que ali estava Deus. O homem reafirmou o que dissera antes e pediu ao físico que fosse até lá ver com seus próprios olhos.

À medida que se aproximava, Peter sentia o coração cada vez mais pesado e temeroso e, aos poucos, foi percebendo que o menino não estava completamente estático: balbuciava algo com os lábios. Com muita dificuldade, o homem chegou ao lado da criança e pôde contemplar um Deus que jamais imaginara. Os olhos dele eram como dois grandes espelhos que refletiam uma imagem translúcida daquela cena do nascer do sol, que se repetia várias e várias vezes. De Seus lábios, Ele pronunciava ao sol nascente uma ordem que possuía, ao mesmo tempo, a gravidade e a imponência de um justo imperador e a docura e a singeleza de um frágil menino: "Faz de novo! Faz de novo! Faz de novo!"

Foi então que Peter entendeu que o mundo que enxergava como uma máquina programada era, na verdade, um milagre, conduzido pelo olhar encantado de um menino.

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).

95

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 se 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.

