

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 3, n. 2, jul./dez., 2020





Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Me. Pe. Héverton Rodrigues de Oliveira

Editor

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

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

Conselho Editorial Nacional

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

Conselho Editorial Internacional

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



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

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 3, n. 2 (jul./dez.). –
Goiânia, Goiás, 2020. 110 p.

v. 3. n. 2 (jul./dez. – 2020)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

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

SUMÁRIO / SUMMARY

Testemunhas da esperança | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-9

ARTIGOS / ARTICLES

Dois bispos e duas histórias: marcos e rupturas da cristandade em Goiás / *Two bishops and two stories: landmarks and ruptures of christianity in Goiás*

Wolmir Terezio Amado

Carolina Teles Lemos 11-37

A origem do conhecimento na fenomenologia da vida em Michel Henry / *The origin of knowledge in the phenomenology of life in Michel Henry*

Edson Matias Dias 38-54

O fundamento sacramental da existência cristã / *The sacramental foundation of christian existence*

Joaquim Cavalcante 55-65

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Jesus e o Reino: novidade e descontinuidade / *Jesus and the Kingdom: novelty and discontinuity*

Eurípedes da Silva Júnior..... 67-80

O papel do ressentimento na investigação genealógica dos valores morais segundo F. W. Nietzsche / *The role of resentment in the genealogical investigation of moral values according to F. W. Nietzsche*

Lenilson Oliveira Paula Silva 81-96

Carta Encíclica *Fides et Ratio*, um comentário / *Encyclical Letter*

Fides et Ratio, a reflection

Gustavo Augusto da Silva..... **97-105**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 107-110

TESTEMUNHAS DA ESPERANÇA

EDITORIAL

*Viver é acalentar sonhos e esperanças,
fazendo da fé a nossa inspiração maior. É buscar nas
pequenas coisas, um grande motivo para ser feliz!*
(Mário Quintana)

O ano de 2020 marcou a entrada no século XXI a partir do critério da *interrelacionalidade*. Definitivamente não somos ilhas, de modo que o que é sofrido por uma das partes do organismo social que integramos tem consequências sobre todo o organismo. Se, de um lado, trata-se de um dos resultados do processo de globalização empreendido desde as últimas décadas, por ora experienciamos a sua maximização, submetida à iminência de colapsos das mais diferentes ordens. Tudo o que ocorrer doravante não mais irá se abater sobre pontos isolados do globo, mas sobre a totalidade dos viventes que, queiram ou não admitir, participam de uma composição que ultrapassa a leitura do individualismo. Desde a modernidade, a ênfase na esfera individual, no protagonismo das identidades, em detrimento das comunidades, orientou as iniciativas políticas. As consequências desse movimento é o que hoje alguns autores pensam como a liquidez das relações: instantâneas, instáveis e dinâmicas.

Ocorre que se aprendemos algo da pandemia da COVID-19 é que o individualismo não pode mais ser tomado como a última palavra na consideração do progresso socioeconômico. É preciso dilatar esse olhar em vista de uma concepção integral, que abranja as relações humanas e dos humanos com o seu meio-mundo, isto é, a natureza como *conditio sine qua non* para o estabelecimento de nosso modo de ser. A superação do individualismo, porém, não faz prescrever a singularidade de cada pessoa humana. Note-se que as respostas ao atual estado de caos sempre partiram de iniciativas

singulares, respeitadas as diferenças criativas e de necessidade de cada povo e lugar, mas sempre integradas a um horizonte mais amplo de cooperação que logo se estendia aos demais. Povo aprendendo com povo. Geração aprendendo com geração. Assim, mesmo quando da perversão do olhar singularizado (e o caso da política brasileira é bastante elucidativo) a força da participação toma frente num processo de constante superação.

Ao contribuir com a reflexão especializada nas áreas de Filosofia e Teologia, ILLUMINARE também oferece a sua centelha de luz. Soma às forças conjuntas empreendidas na compreensão do fenômeno humano, em seu caráter histórico, mas sempre remetido a uma finalidade, à meta derradeira que para nós, cristãos, equivale à identificação com Cristo. Há, por isso, um sentido de celebração conjunta representado pela publicação de cada novo fascículo, como resultado do esforço de toda a comunidade acadêmica do IFITEG e daqueles que dela tomaram parte. Respeitando os limites de nossa vocação imediata, como sentinelas do pensamento e da linguagem, como cooperadores no amadurecimento reflexivo da sociedade que nos cerca, também nos tornamos, ao nosso modo, *testemunhas da esperança*. É isso que está em jogo nos artigos que integram a presente edição, composta por duas seções: artigos de fluxo contínuo e textos resultantes do incentivo dado à produção de nossos discentes, vinculados a projetos de iniciação à pesquisa.

Em *Dois bispos e duas histórias: marcos e rupturas da cristandade em Goiás*, de autoria de Wolmir Terezio Amado e Carolina Teles Lemos, descobrimos o protagonismo de Dom Emanuel Gomes de Oliveira e de Dom Fernando Gomes dos Santos, ambos personagens determinantes para a história recente do Estado de Goiás – não apenas em nível eclesial, mas político e social. O texto desenvolve-se a partir do critério da *micro-história*, situando-se junto ao relato e à leitura de mundo dos próprios sujeitos objeto da investigação. É uma contribuição bastante valiosa, por meio da qual também resgatamos a participação de Wolmir Amado, um dos autores e atual reitor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na vida do IFITEG, instituto com o qual pôde contribuir num passado ainda bastante próximo. O texto, enfim, nos dá acesso a um emaranhado de realizações, visto a partir de fontes primárias, que nos permitem entender melhor o tempo presente.

A seção de artigos de fluxo contínuo segue ainda com duas outras contribuições, uma da Filosofia e outra da Teologia. Em *A origem do conhecimento na fenomenologia da vida em Michel Henry* Edson Matias Dias nos oferece a oportunidade de penetrar o pensamento de um dos mais importantes expoentes da fenomenologia francesa – quiçá ainda pouco estudado no Brasil. O texto se desenvolve como uma forma de crítica ao primado racionalista impresso à filosofia, chamando a reflexão ao que é considerado pelo autor como problemática fundamental, a saber, a questão da vida. Desse modo, Michel Henry se insere no âmbito das discussões sobre o problema da vida e do vivo, inaugurando uma espécie de fenomenologia da vida, ao mesmo tempo em relação e em contraste com o pretendido por autores como Husserl e Heidegger, por exemplo. Pela novidade na discussão instaurada, o texto é realmente bastante pertinente, marcando, além disso, uma primeira contribuição de Edson Matias que, a partir do ano letivo de 2021, assume a função de Diretor Geral do IFITEG.

Na sequência, publicamos a conferência *O fundamento sacramental da existência cristã*, de Joaquim Cavalcante, professor do curso de Teologia do IFITEG. O texto foi originalmente apresentado oralmente no *II Simpósio Internacional de Teologia*, promovido pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2019, com o tema: “O fundamento sacramental da existência cristã: a teologia litúrgica e sacramental de Joseph Ratzinger”. É uma verdadeira obra prima em termos de reflexão teológica, dialogando diretamente com o pensamento de Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI. Por conta de sua peculiaridade e da oportunidade representada por sua publicação em ILLUMINARE, na edição do texto mantivemos o mesmo formato da palestra, com numeração sequencial por parágrafos e citações completas entre parênteses. O texto, enfim, faz provocações bastante pertinentes entre determinadas concepções filosóficas a respeito da condição humana, e a compreensão emanada da reflexão de Ratzinger.

Conservando uma característica que temos mantido desde a primeira edição de ILLUMINARE, a segunda seção do presente número é dedicada à publicação de textos de estudantes em nível de graduação, titulada “Primeiros Escritos”, como forma de aludir ao seu caráter inaugurador do universo da pesquisa e da escrita científicas.

Os textos são resultado de investigações desenvolvidas pelos estudantes no interior de disciplinas específicas e/ou como uma espécie de sùmula dos assuntos abordados em seus Trabalhos de Conclusão de Curso.

Em *Jesus e o Reino: novidade e descontinuidade*, Eurípedes da Silva Júnior, acadêmico do curso de Teologia do IFITEG, traz à tona a discussão sobre a questão do Reino de Deus, tema patente nos evangelhos e sempre novamente discutido por áreas como cristologia e eclesiologia, especialmente pela teologia latino-americana. No texto *O papel do ressentimento na investigação genealógica dos valores morais segundo F. W. Nietzsche*, Lenilson Oliveira Paula Silva, egresso do curso de Filosofia do Instituto Santa Cruz, explora o pensamento do filósofo alemão com ênfase para a discussão estabelecida em *Genealogia da Moral*. Por último, como forma de arrematarmos o percurso trilhado, em *Carta Encíclica Fides et Ratio, um comentário*, Gustavo Augusto da Silva recapitula o texto de João Paulo II sobre a inseparabilidade entre as dimensões da fé e da razão, motivo que o levou a assegurar o vínculo temático de fundo entre Filosofia e Teologia, e o mútuo benefício oriundo do contato entre essas duas potências do espírito humano.

Finalizamos esse editorial com um sincero agradecimento aos professores, pesquisadores e estudantes que contribuíram com o presente número de ILLUMINARE. Não é fácil romper o predominante espírito de inércia que aplaca o nosso tempo, frutificando e fazendo frutificar a partir da produção de um texto científico. Esse esforço deve, por isso, ser valorizado, como forma de estímulo a outras iniciativas semelhantes.

Que a festa seja plena!

O Editor

06 de janeiro de 2021, Solenidade da Epifania do Senhor.

ARTIGOS



DOIS BISPOS E DUAS HISTÓRIAS: MARCOS E RUPTURAS DA CRISTANDADE EM GOIÁS¹

TWO BISHOPS AND TWO STORIES: LANDMARKS AND RUPTURES OF CHRISTIANITY IN GOIÁS

Wolmir Terezio Amado²

Carolina Teles Lemos³

RESUMO: Foi em tempos de cristandade que a capital do Estado de Goiás foi transferida para Goiânia e a capital do Brasil foi transferida do Rio de Janeiro para Brasília. Dom Emanuel Gomes de Oliveira era arcebispo de Goiás e dom Fernando Gomes dos Santos, arcebispo da Arquidiocese de Goiânia naquele período. Este artigo visa responder às seguintes perguntas: dom Emanuel e dom Fernando continuaram a cristandade? Ou: onde houve a 'ruptura' com a mesma e a inserção da Igreja nas proposições do Concílio Ecumênico Vaticano II? Recorreu-se a documentos e literatura especializada sobre a temática, para responder às referidas perguntas. Partiu-se do pressuposto que dom Emanuel foi um grande "batalhador" da cristandade combativa, e dom Fernando usou de sua liderança intra e extra eclesiástica para convocar pessoas a ele afinadas teologicamente e ideologicamente e as uniu em torno da realização dos princípios do Concílio Vaticano II na Arquidiocese e na preparação para a recepção de Brasília como capital, sendo uma liderança de destaque no enfrentamento à ditadura militar.

Palavras-chave: Cristandade; Inserção eclesial; Brasília; Vaticano II.

ABSTRACT: It was in times of Christianity that the capital of the State of Goiás was transferred to Goiânia and the capital of Brazil was transferred from Rio de Janeiro to Brasília. Don Emanuel Gomes de

¹ Recebido em 15/09/2020 e aceito em 12/10/2020.

² Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás. Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em que atua como professor adjunto e atualmente exerce o cargo de reitor. E-mail: wolmir@pucgoias.edu.br

³ Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: cetelemos@uol.com.br

Oliveira was archbishop of Goiás and Don Fernando Gomes dos Santos, archbishop of the Archdiocese of Goiânia at that time. This article aims to answer the following questions: Did Don Emanuel and Don Fernando continue to Christianity? Or: where did there be the 'rupture' with it and the insertion of the Church in the propositions of the Second Vatican Ecumenical Council? We used documents and specialized literature on the subject to answer these questions. It was assumed that Don Emanuel was a great "battler" of combative Christianity, and Don Fernando used his intra and extra ecclesiastical leadership to summon people tuned to him theologically and ideologically and united them around the realization of the principles of the Second Vatican Council in the Archdiocese and in preparation for the reception of Brasília as capital, being a prominent leader in confronting the military dictatorship.

Keywords: Christianity; Ecclesial insertion; Brasília; Vatican II.

INTRODUÇÃO

Duas crianças, nascidas em lugares e tempos diferentes, quando adultas teriam em Goiás o auge de sua atuação e, por derradeiro, seus túmulos seriam vizinhos, como que desejando perdurar o diálogo e a memória dos tempos. A primeira, nasceu em Benevente, hoje Anchieta, no estado do Espírito Santo, no dia 9 de janeiro de 1874 e recebeu o nome de Emanuel (MENEZES, 2001, p. 12); a segunda, veio ao mundo 36 anos mais tarde, na cidade de Patos, estado de Paraíba, no dia 4 de abril de 1910 e recebeu o nome de Fernando (SPAR, 1982, p. 3).

EU E MINHAS CIRCUNSTÂNCIAS... COMPONDO A IDENTIDADE DO "EU"

"Eu sou eu e minha circunstância", insistia Ortega y Gasset.⁴ Isso parece se aplicar também a esses dois meninos. Ambos foram tecidos e marcados pelo seu tempo e pelas suas circunstâncias familiares, sociais e eclesiais; entretanto, ambos também tinham uma

⁴ Ortega y Gasset (1883-1955) foi um filósofo espanhol. A frase completa é "Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela, não me salvo a mim", escrita na sua obra *Meditações do Quixote* (<https://pt.m.wikiquote.org/wiki>) (Verbete: Ortega y Gasset). Para análise sobre o tema, cf. Carlos Kildare et alii. *A circunstância em José Ortega y Gasset: aproximações ao inconsciente junguiano*. In: <http://www.scielo.br>

personalidade e um temperamento que lhes distinguia e que lhes era singular, suprasumindo as circunstâncias históricas e conferindo a si uma identidade própria.

Emanuel era fisicamente magro e alto, afável e introspectivo, austero e metódico, inteligente, culto e que cultivava práticas espirituais cotidianas (celebração diária da missa, meditação, oração da Liturgia das Horas) (MENEZES, 2001, p. 19); Fernando, quando jovem, era fisicamente atlético e de altura mediana (para os padrões do início do século XX), comunicativo e assertivo, agregador e articulador. Também havia semelhanças, em personalidades tão diferentes: ambos tinham destacada inteligência, desempenho intelectual, domínio de idiomas, criatividade e iniciativa pessoal.

Suas circunstâncias familiares também lhes influenciaram. Emanuel foi marcado pela orfandade de pai aos 7 anos de idade. Seu tio paterno, Cônego Quintiliano José do Amaral, veio em socorro da família e matriculou o menino Emanuel na escola, no bairro Riachuelo, no Rio de Janeiro. Seu falecido pai era tenente-coronel e dele teria herdado o espírito de coragem e de combate. Sua mãe, sozinha, precisou manter e educar os filhos. Diante das inseguranças e incertezas da vida, encontrava alento e confiança na providência divina. Isso impregnou-se na mente e no coração do pequeno Emanuel; quando, no seu futuro, enfrentava impasses e grandes dificuldades, evocava para si o que havia aprendido de sua mãe: a confiança na divina providência (MENEZES, 2001, p. 13-14).

O menino Fernando teve outros 16 irmãos; ele era o caçula dos homens. Todavia, nove de seus irmãos morreram na primeira infância. Isso o marcou para sempre! Ao longo da vida, sempre afirmava que “nordestino era um povo forte; os fracos haviam morrido de pequenos”. Era um altruísmo resignado, daquele que havia conhecido e experimentado “vidas secas”, sob a amargura da fome e da miséria. Desde pequeno, ia diariamente à missa. Até que, um dia, com apenas sete anos, falou à sua mãe que desejava ser padre. Por isso, no ano seguinte, com oito anos, fez uma longa viagem até Paraíba, hoje João Pessoa. Seu pai o mandara conhecer o seminário. Foram 40 léguas em lombo de animal, pelo sertão, até Campina Grande. Depois, foi de trem até a capital. Fernando foi, conheceu e achou bom! Mas, logo retornou à sua cidade natal para completar os estudos primários, ou a primeira fase do ensino fundamental (SPAR, 1982, p. 3), que foi

ministrado pelo seu próprio pai (REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1985, p. 354).

Aos dez anos, de 1883 a 1886, Emanuel estudou, em regime de internato, no Colégio São Luiz, em Itu. Sendo órfão, era seu tio quem o mantinha. Depois, aos quatorze anos, junto de seu irmão Helvécio, futuro arcebispo de Mariana, foram estudar no Colégio Santa Rosa, em Niterói. Outra vez, em regime de internato, pois, naquele tempo o acesso aos estudos era nessas condições. Finalmente, juntos, os irmãos Gomes de Oliveira ingressaram no seminário salesiano (MENEZES, 2001, p. 14).

JOVENS PADRES

Terminado o curso de Humanidades – o ginásio e o colegial, ou a segunda fase do ensino fundamental (Escola do Professor Alfredo Cabral) e o ensino médio – o jovem seminarista Fernando estudou Filosofia e Teologia (Seminário da Paraíba, de 1921 a 1929) (REVISTA DA ARQUIDIOCESE, 1985, p. 354). Quando chegou na metade do curso de Teologia, seu colega José Delgado, que depois viria a ser arcebispo de Fortaleza, o incentivou a concluir os dois anos restantes em Roma, na Universidade Gregoriana. Assim aconteceu! Finalmente, em 1º de novembro de 1932, dia em que o calendário litúrgico da Igreja celebra Todos os Santos, Fernando foi ordenado sacerdote, em Roma. No mês seguinte, padre Fernando retornou ao Brasil (SPAR, 2001, p. 3).

Emanuel, pelas circunstâncias, ingressou no seminário salesiano, a congregação religiosa fundada por dom Bosco, aquele que em 1883 havia sonhado com um local de prosperidade entre os paralelos 15 e 20, de que os mudancistas goianos correlacionaram à construção de Brasília (situada no paralelo 15). Em 2 de julho de 1892, Emanuel concluiu o noviciado e professou os votos de consagração religiosa. Tornava-se, assim, o primeiro salesiano brasileiro. E sua formação salesiana viria a influenciar todo o seu ministério episcopal no centro-oeste brasileiro (MENEZES, 2001, p. 14).

O primeiro trabalho do jovem padre Fernando, durante três anos, foi dirigir o Colégio Diocesano Padre Rolim, em Cajazeiras. Depois, foi nomeado cura da Catedral, por apenas oito meses. Então, dom João da Mata, bispo de Cajazeiras, nomeou o padre Fernando como pároco de Patos, sua terra natal. Quando se apresentou ao povo, com

bom humor, disse: “Sei que ninguém é profeta em sua terra; mas, não se preocupem! Eu não vim ser profeta, vim ser vigário”. Permaneceu como pároco de Patos durante seis anos (SPAR, 1982, p. 4).

Mais de três décadas antes destes acontecimentos na vida do padre Fernando, o clérigo Emanuel iniciava os seus primeiros passos, como religioso salesiano. Dedicava-se às obras da congregação, em Niterói, São Paulo e Lorena. Finalmente, concluídos os estudos de Teologia, foi ordenado sacerdote no dia 16 de junho de 1901. Também seus primeiros trabalhos como jovem padre foram as direções de escolas: em 1902, vice-diretor do Colégio São Joaquim, em Lorena; em 1904, diretor do Liceu São Gonçalo, em Cuiabá, “de onde saiu a quase totalidade dos atuais intelectuais e governantes de Mato Grosso”, publicou um periódico do Rio de Janeiro, em 1922; em 1911, foi diretor do Liceu Nossa Senhora Auxiliadora, em Campinas/SP. De 1917 a 1922, durante o mandato de dom Aquino como governador do Estado do Mato Grosso, padre Manuel assumiu como diretor-geral duas das secretarias estaduais. Em 1922, a pedido do núncio apostólico dom Henrique Gasparri, assumiu a função de auditor da nunciatura, no Rio de Janeiro. Ainda dirigiu, por um tempo, o Colégio Santa Rosa, em Niterói (MENEZES, 2001, p. 14-15).

15

FEITO BISPOS... O DESTINO SERIA GOIÁS!

No dia 27 de outubro foi divulgada a eleição de dom Emanuel como bispo de Goiás. Sua ordenação episcopal ocorreu em Niterói, no dia 15 de abril de 1923. Na cerimônia, a família, que experimentara a viuvez e a orfandade, estava reunida. Dentre os bispos consagrantes, estava dom Helvécio, irmão de dom Emanuel; no final da ordenação, dom Helvécio recebeu solenemente o pálio, como arcebispo de Mariana. Junto aos irmãos bispos, estava presente Maria Matos de Oliveira, a mãe deles. Ela já estava idosa e “[...] chorava, trêmula, nervosa. Dom Emanuel e, logo em seguida, Dom Helvécio, abraçaram-na fortemente, estreitando seu corpo franzino e alquebrado contra o peito” (MENEZES, 2001, p. 15).

Vinte anos depois da ordenação episcopal de dom Emanuel, padre Fernando foi eleito bispo de Penedo, em Alagoas. Sua ordenação episcopal ocorreu no dia 4 de abril de 1943, aos 33 anos de idade. Era o bispo mais jovem do Brasil. Dirigiu a diocese de Penedo

de 1943 a 1949. Depois, foi transferido para a diocese de Aracaju, onde permaneceu até 1957 (DOS SANTOS, 1985, p. 6; SPAR, 1982, p. 4)

No dia 24 de maio de 1923, monsenhor Confúcio de Amorim, em nome de dom Emanuel, fez a profissão de fé e assumiu as funções episcopais. Somente no início do mês de agosto é que dom Emanuel chegou à Cidade de Goiás, sede da diocese. Naquele tempo, o estado de Goiás possuía três sedes de bispado: duas prelazias ao norte⁵ e uma ao sul, a diocese de Sant'Ana de Goiás.

Localizada no Planalto Central, esta diocese estendia-se ao oeste, pelos Pireneus, a 1.300 m de altitude, até a cidade de Formosa, com 48 paróquias. Com mais de 500 quilômetros quadrados, estendia-se, em linha reta, da ponta meridional da ilha do Bananal, até os limites do estado da Bahia, limitando-se também com Minas Gerais e Mato Grosso (MENEZES, 2011, p. 375).

Com tamanha dimensão e tantas dificuldades para o transporte e a comunicação diocesana, logo foi preciso que dom Emanuel retomasse e concluísse os processos canônicos iniciados por dom Prudêncio, para a criação de mais três prelazias.⁶ Simultaneamente a esta meta, dom Emanuel se pôs a dirigir, a partir de 1926, a construção do Seminário de Bonfim (atual Bonfinópolis).

Em 18 de novembro de 1932, a diocese de Sant'Ana de Goiás foi elevada à condição de arquidiocese - pela bula *Quae in facidiorem*, do Papa Pio XI -, e dom Emanuel tornou-se seu primeiro e único arcebispo. Sua posse ocorreu na igreja Nossa Senhora da Boa Morte, no dia 16 de abril de 1933 (MENEZES, 2011, p. 136-137). Eram tempos, no Brasil, de expansão em direção ao interior do país, mas o povoamento no Centro-Oeste não ocorria de forma homogênea. No sul do Estado, com a construção da Estrada de Ferro, expandiu-se a produção e seu respectivo transporte; foi quando a economia goiana, estagnada desde o final do ciclo do ouro, teve o crescimento e maior inserção no mercado da região sudeste. Na política, as oligarquias se sucediam, com o pacto entre coronéis. Mas, isto chegou a um esgotamento político e suscitou dissidências, que se articularam em torno da Aliança

⁵ Em Porto Nacional e em Conceição do Araguaia (MENEZES, 2011, p. 374-375).

⁶ Prelazia de São José do Alto Tocantins; prelazia do Espírito Santo, em Jataí; e prelazia Nossa Senhora Santana do Bananal (MENEZES, 2011, p. 375).

Liberal. O desfecho foi a Revolução de Trinta, com a vitória de Pedro Ludovico, representante de uma “nova” ordem. Daí criam-se as condições para a construção de Goiânia e a transferência da capital.

No dia 20 de dezembro de 1932, o “Correio Oficial” publica o decreto nº 2.737, nomeando uma comissão para proceder aos estudos necessários à escolha de um local para se edificar a futura capital. Dos seis (06) membros que compunham a Comissão, Pedro Ludovico contava com o apoio integral de cinco deles, sendo que Dom Emanuel mostrava-se tendente à escolha de Bonfim. Tal fato representaria um respaldo inegável ao local que a interventoria achasse melhor.

[...] Três de janeiro [de 1933] foi o dia escolhido pela Comissão para a reunião que definiria os locais a serem estudados. Quatro foram as localidades indicadas: Pires do Rio, Bonfim, Batá (Ubatan) e Campinas, levando-se em conta que tais localidades reuniam os requisitos básicos para sustentar a nova capital: abundância d’água, bom clima, topografia adequada e proximidades com a estrada de ferro. Foi também escolhida uma subcomissão para efetuar os estudos das regiões (CHAUL, 1988, p. 70-71).

17

Em reunião ocorrida no dia 4 de março de 1933, Campinas foi escolhida para a construção da nova capital de Goiás. Bonfim não foi descartada, caso ocorresse alguma situação de urgência. Assim, em 18 de maio de 1933, Pedro Ludovico assina o decreto nº 3.359, que determina a região de Campinas (às margens do córrego Botafogo) para a construção de Goiânia (CHAUL, 1988, p. 72-75). Com essa decisão, dom Emanuel – que havia presidido a Comissão para a transferência da capital – , sofreu, de uma só vez, duas grandes derrotas: a primeira, que a sede da arquidiocese já não estaria mais localizada na capital do Estado; a segunda, que a cidade de Bonfim, para onde havia ido morar a fim de acompanhar a construção do Seminário, não seria o local escolhido como a nova capital. Havia feito investimentos para as construções em Bonfim e emprestado o seu prestígio para arrancar a capital estadual da Cidade de Goiás. Talvez, também por essa razão, não veio residir em Goiânia.

Teria sido um protesto silencioso, mas adequado e oportuno! Em tempos de vigência das oligarquias familiares, da revolução armada, da democracia incipiente e que resolvia na bala os dissensos políticos, dos ferrenhos conflitos entre conservadores e mudancistas (para a transferência da capital estadual), da oposição que emergia no país contra a Primeira República (FAUSTO, 1987), do clima internacional de eclosão das revoluções durante toda a primeira metade do século XX,⁷ qualquer outra impositação pública do arcebispo, naquele contexto, poderia ter resultado em um “banho de sangue” no Estado de Goiás. Tivesse dom Emanuel o mesmo temperamento de dom Eduardo Duarte e Silva (1852-1924), - que não encontrou mais clima social para permanecer em Goiás e retirou-se para Uberaba, onde a estruturou como diocese -, ou de dom Fernando Gomes dos Santos - que sempre foi contundente nos posicionamentos públicos -, e teríamos outra narrativa da história política do centro-oeste brasileiro.

O PRIMEIRO ARCEBISPO DE GOIÂNIA

A sucessão ao governo pastoral de dom Emanuel foi confiada pela Igreja a dom Fernando. Entretanto, por razões estratégico-pastorais, na historiografia goiana foram construídas narrativas disruptivas entre um e outro. Havia um único dado objetivo para isso: no ano de 1956, foi extinta a arquidiocese de Goiás (e, em seu lugar, erigida a diocese de Goiás) e, então, pela bula *Sanctíssima Christi Voluntas*, de 26 de março de 1956, o papa Pio XII erigiu canonicamente a arquidiocese de Goiânia. Mons. N. R. Fleury expõe com bastante precisão o conteúdo dessa Bula pontifícia. Por ela, Pio XI:

a) criou a Arquidiocese de Goiânia; b) extinguiu a Arquidiocese de Goiás; c) retornou Goiás à condição de Sede Diocesana; d) extinguiu a Prelazia da Ilha do Bananal, cujo território foi absorvido pela Diocese de Uruaçu; e) elevou a Prelazia de Jataí à Sede Diocesana; f) criou a Diocese de

⁷ A revolução russa, de 1905; a revolução russa de 1917; a revolução húngara, de 1919; a revolução alemã de 1918-1919; a revolução mexicana, de 1910-1920; as revoluções chinesas, 1911 e 1949; a guerra espanhola, 1936; a revolução cubana, 1953-1967 (LÖWY, 2009).

Uruaçu; g) extinguiu a Prelazia de São José do Tocantins, cujo território foi absorvido pela Diocese de Uruaçu; h) criou a Prelazia de Formosa e a Prelazia de Cristalândia. A Prelazia de Tocantinópolis fora erigida em 20 de dezembro de 1954, pouco antes da morte do Senhor Arcebispo e, com aquelas recentes modificações, a nova Província Eclesiástica de Goiânia ficou composta de uma arquidiocese – Arquidiocese de Goiânia -, quatro dioceses – de Goiás, Porto Nacional, Jataí e Uruaçu – e três prelazias – de Tocantinópolis, Formosa e Cristalândia (FLEURY, 2007, p. 19).

Entretanto, a criação da nova arquidiocese se deveu ao trabalho conduzido por dom Emanuel. Em 27 de maio de 1933, ele celebrou a primeira missa (Praça do Cruzeiro, no Setor Sul) na área destinada à nova capital. E acompanhou todas as demais realizações e providências eclesiais, como a criação de paróquias, a fundação do hospital Santa Casa (1936), a criação de colégios (já em 1937 foi criado o Colégio Santo Agostinho), fundou e promoveu a circulação do jornal Brasil Central (1940), fundou a Faculdade de Filosofia (reconhecida em 1949), Faculdades de Farmácia e Odontologia (reconhecidas em 1951), Ciências Econômicas (1951), Escola Superior de Belas Artes (1952) etc. E seu bispo auxiliar, dom Abel Ribeiro Camelo, após o falecimento de dom Emanuel, tomou todas as providências necessárias à criação da arquidiocese de Goiânia (AMADO, 1996, p. 25).

Criadas as condições eclesiais e erigida a arquidiocese de Goiânia, então, o bispo de Aracaju, dom Fernando Gomes dos Santos, foi eleito, no dia 7 de março de 1957, como primeiro arcebispo de Goiânia (AMADO, 1996, p. 26). Tanto quanto dom Emanuel, também dom Fernando se envolveu com a construção de uma nova capital. Quando chegou à recém-criada arquidiocese de Goiânia, o Distrito Federal estava situado no território arquidiocesano (pertencia à circunscrição eclesiástica de Goiânia). A arquidiocese abrangia quase todo o Centro-Sul de Goiás (o Estado também continha o atual território do Tocantins), com quase 105 mil Km² (SPAR, 1982, p. 5). Embora com escassos quadros de agentes pastorais,⁸ coube a dom Fernando

⁸ Em 1957, havia na arquidiocese de Goiânia apenas 45 padres: 19 eram seculares (arquidiocesanos) e 26 pertenciam às congregações ou ordens religiosas (SPAR, 1982, p. 5).

a incumbência de abrir espaço para a Igreja na nova capital federal, sob sua jurisdição. O arcebispo lançou mão de grandes mobilizações para referendar o poder da Igreja. No período em que Juscelino Kubitschek enfrentava resistências em relação à transferência da capital, o prelado aproveitou a presença de todo o episcopado brasileiro em Goiânia para participar da 4ª Reunião Ordinária da CNBB, em 1958, e levou os bispos a uma visita a Brasília. Foi recebido pelo presidente da República, Juscelino Kubitschek, pelo presidente da Novacap, Israel Pinheiro, pelo arquiteto Oscar Niemayer e pelo urbanista Lúcio Costa. Em seu discurso, Dom Fernando manifestou o apoio da Igreja ao presidente e sua iniciativa, lembrando da salutar colaboração entre Igreja e Estado [...] (BORGES, 2010, p. 36).

Enfrentando diversas frentes de ação, enquanto tomava diversas iniciativas políticas e sociais, também buscava a reorganização e o redimensionamento eclesial em Goiás. Dentre as muitas atividades, estruturava as novas (arqui)dioceses de Brasília, Anápolis, Ipameri e Itumbiara (SPAR, 1982, p. 5). Suas ações e postura estavam sob o marco da “cristandade militante” da Igreja católica na segunda República. Era preciso, em Goiás e no Brasil, demarcar posição, refazer novas alianças com o Estado, assegurar e garantir o prestígio público, retomar o antigo poder régio numa nova configuração de laicidade política.

20

DOIS ARCEBISPOS, SOB O MARCO DA CRISTANDEADE MILITANTE

Enrique Dussel considera que, aproximadamente de 1930 a 1959, a Igreja Latino-americana viveu a era dos populismos. “De 1914 a 1945, com duas guerras pela hegemonia do mundo capitalista, o poder passa da Inglaterra para os Estados Unidos; seu centro é a crise econômica de 1929” (DUSSEL, 1989, p. 11). Esse novo foco político mundial dos países ricos deixa uma certa desatenção e vazio de ações sobre os “países periféricos”, fazendo neles emergir o fenômeno do populismo, do nacionalismo moderno e da industrialização. A

Entretanto, havia um número expressivo de lideranças leigas, com as quais dom Fernando contou, inclusive, para a criação de uma Universidade Católica e para o trabalho em diversas frentes sociais e pastorais.

revolução russa, em 1917, e a formação da União Soviética, acentuou na Igreja o anticomunismo. Nesse período, a Igreja latino-americana passa por duas fases: a primeira (1930-1945) será da “nova cristandade”, afastando-se da oligarquia tradicional, promovendo encontros e congressos de multidões e buscando recuperar o prestígio que havia sido perdido durante a oposição liberal dos inícios da República; a segunda fase (1945-1959), em que a Igreja católica ainda apoia os populismos anticomunistas e, depois, se reorganiza nacionalmente, sobretudo em torno da criação das conferências episcopais (e, também, gradualmente, dos Organismos do Povo de Deus)⁹, dando base para o protagonismo que exercerá nas décadas seguintes (DUSSEL, 1989, p. 13-14). Essa “cristandade militante” já tem, implicitamente, uma crise de enfrentamento político econômico. Sua opção fundamental é pelo desenvolvimento (e contra o subdesenvolvimento) e pela autonomia nacional (e contra a dependência aos países do primeiro mundo) (RICHARD, 1982, p. 98).

Hierarquia e laicato católico organizado, nas quatro primeiras décadas da República (SOUZA, 1982, p. 146-152), desenvolvem atividades pastorais diversas, mas todos tem algo em comum: a combatividade. Percebem que o regime republicano havia assegurado as liberdades civis e a democracia; ora, como os católicos eram maioria absoluta, era preciso se valer daquela que se constituía como a “maior força nacional”. Bastava, apenas, superar a letargia dos católicos, arregimentar e organizar os leigos, federar todas as forças “numa frente poderosa e compacta”, fazer de cada católico um “bom soldado de Cristo” (*bonus miles Christi*), formar uma “elite católica” e um laicato atuante à altura de sua tarefa militante, sempre em sintonia com a hierarquia (MATOS, 1990, p. 33-44). Esse era o clima eclesial e psicossocial que dom Emanuel e dom Fernando respiravam e viviam, em tempos de cristandade combativa.

Dom Emanuel foi um grande “batalhador” da cristandade combativa. Os três adjetivos que recebeu pela historiografia goiana traduzem esse perfil: arcebispo construtor, porque desencadeou um grande movimento eclesial, em Goiás, para a criação de ampla

⁹ A CNBB/Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, fundada em 14 de outubro de 1952, no Rio de Janeiro; a CRB/Conferência dos Religiosos e Religiosas do Brasil, fundada em 11 de fevereiro de 1954; o CNP/Conselho Nacional de Presbíteros; a CNIS/Conferência Nacional dos Institutos Seculares; o CND/Conselho Nacional dos Diáconos; e o CNLB/Conselho Nacional do Laicato do Brasil.

infraestrutura, como igrejas, capelas, colégios, seminário e escolas (MENEZES, 2011, p. 381-382); o arcebispo da providência, porque desenvolveu dezenas de atividades e instituições sociais sem dispor de recursos financeiros, contando sobretudo com a divina providência; e o arcebispo da instrução, porque promoveu a criação de escolas em toda a arquidiocese de Goiás (Cônego TRINDADE, 2006, p. 436-466).

Dentre as muitas atividades sociais, realizadas durante o episcopado de dom Emanuel, destacam-se: o apoio à Conferência São Vicente de Paulo e à Santa Casa de Misericórdia de Goiânia, ao Patronato Agrícola (em Bonfinópolis), à Assistência ao Pequeno Trabalhador Autônomo (em Goiânia, na década de 1950), à Sociedade Anônima Latina Gens (em Goiânia, 1933), à Federação Goiana pelo Progresso Feminino (em Goiânia, 1931), ao árduo empenho e tratativas políticas para a Estrada de Ferro, vinda do sul do Estado, chegar até a Cidade de Goiás e ligar-se à Cuiabá.

Como salesiano, dom Emanuel teve na militância educacional o seu campo preferencial de atuação. Assim que chegou a Goiás, percebeu que essa era uma das principais carências do Brasil Central. Em entrevista, assim ele comentou:

No meu primeiro contato com as terras goianas [em 1923], a minha preocupação foi fazer uma incursão pelo interior, onde encontrei, apesar da natureza bela e resplandecente, muito atraso entre os seus habitantes. Encontrei, pelo itinerário percorrido, gente sadia, inteligente e viva mas, em sua maioria, analfabeta. As cidades, na sua totalidade, não dispunham de um grupo escolar sequer, para dar instrução, a luz do saber àquela massa de gente inculta (MENEZES, 2001, p. 80).

Com o olhar de educador, grande espírito de liderança e alto prestígio moral, conseguiu criar ou promover em Goiás a fundação de escolas em todos os níveis, da educação básica ao ensino superior. Em 1961, a Revista da Arquidiocese de Goiânia apresentou “a relação das unidades escolares católicas de Goiás, umas criadas por dom Emanuel, outras fundadas sob seu estímulo e apoio ou surgidas como frutos colhidos das sementes por ele lançadas no solo da cultura goiana”. Nessa listagem consta a existência de 57 escolas católicas (ou paroquiais, ou de congregações religiosas) do ensino

fundamental/1ª fase (Ensino primário), 31 escolas católicas (da arquidiocese ou de congregações religiosas) de ensino fundamental/2ª fase (Ginásio), 21 escolas católicas de ensino médio (Colégios e Escolas normais), 5 Escolas técnicas de comércio e 6 faculdades/Escolas de ensino superior (que deram base à criação da Universidade Católica de Goiás) (MENEZES, 2001, 114-118).

Quanto mais nos distanciamos do tempo histórico de dom Fernando, mais se torna difícil compreender e captar todos os aspectos de sua presença e liderança em Goiás. Não escreveu muito, mas muito se escreveu para, com e sobre ele. Após três décadas e meia de seu falecimento, livros, teses e estudos aprofundam alguns dentre os múltiplos aspectos de sua personalidade, atuação e contexto. Entretanto, há três desafios a esses estudos, para o presente e ao futuro: sempre articular aspectos, facetas e dimensões específicas com a visão de conjunto; sempre evitar a mitificação, para não incorrer em idealizações; e, sobretudo, sempre hierarquizar as fontes primárias e secundárias, porque apresentam-se com ordem diversa de pertinência. Dentre os documentos históricos de maior precisão, sobre a vida e o contexto de dom Fernando, há dois de maior importância: seu *Testamento*, escrito no dia 27 de agosto de 1977, oito anos antes de seu falecimento; e seu artigo, intitulado *A vida e as lutas de um bispo que chegou aos 75 anos*, escrito para a REB/Revista Eclesiástica Brasileira, publicado dois meses antes da morte de dom Fernando.

Dom Fernando se vê, num balanço final e retrospectivo de sua jornada, numa mesma linha ininterrupta de ações e posições, acompanhando “muita coisa que mudou, nesse período de mais de 50 anos” (DOS SANTOS, 1985, p. 7). Recorda da Ação Católica, na década de 1930, e de Pio XI, cognominado o papa da *fides intrépida*, da fé intrépida e corajosa, principalmente ao condenar o fascismo e os regimes totalitários. Lembra-se dos tempos em que trabalhou em Penedo, quando organizou a Ação Católica e atuou junto à juventude. Destaca a entidade social que criou em Aracaju, para assistência aos mendigos e desamparados. Evoca os bispos nordestinos com quem conviveu, “bispos jovens, dinâmicos e corajosos, amigos, unidos, [de] têmpera”. E, ainda, enfatiza a criação da CNBB, a Ação Católica Brasileira, o Movimento de Educação de Base e os Encontros regionais da Igreja que “tiveram, entre outros, o mérito de despertar a consciência nacional para a solução dos problemas fundamentais, o

que haveria de estimular a ação pastoral da Igreja e projetá-la no campo socioeconômico e educacional" (DOS SANTOS, 1985, p. 6-7).

A militância de dom Fernando, em Goiânia, segundo ele próprio, foi suscitada inicialmente por três grandes desafios: o tamanho do território da arquidiocese, que "cabia cinco vezes o Estado de Sergipe, de onde [ele] viera"; a criação de uma Universidade Católica, porque "tinha de definir a posição da Igreja, em face da movimentação de setores influentes, desejosos de 'encampar' as seis faculdades de ensino superior, então sob os auspícios do arcebispo da cidade de Goiás, Dom Emanuel[...]"; e a "incumbência de acompanhar a construção de Brasília, [pois], a área da nova Capital Federal era parte integrante da Arquidiocese de Goiânia". Aqui, outra vez, podemos identificar as intersecções históricas entre os dois primeiros arcebispos, o de Goiás, dom Emanuel, e o de Goiânia, dom Fernando: ambos, por exigências pastorais, se envolveram politicamente com a transferência e a construção de novas capitais, em Goiás e no Distrito Federal.

Nesse terceiro desafio - sobre a construção de Brasília -, dom Fernando sentiu a necessidade de desenvolver mais o assunto, no artigo para a REB; mas, pouco tempo lhe restava de vida e ele estava consciente disso: "não há tempo a perder" (DOS SANTOS, 1985, p. 11). Então, apenas enunciou: "A história do começo de Brasília [...] merece um capítulo à parte, por ter sido, por assim dizer, a 'aventura' mais difícil e ousada em minha vida de bispo. Ainda hoje, é uma história desconhecida ou mal contada" (DOS SANTOS, 1985, p. 10-11).

Dom Fernando tem razão. Por razões políticas, ideológicas ou de opções teórico-metodológicas, as narrativas sobre a transferência da capital federal e sobre a construção de Brasília silenciaram acerca da participação da Igreja. Essa "história desconhecida ou mal contada" precisa vir à luz, pela pesquisa científica e suas atuais exigências epistemológicas.

Exatamente um mês após ter tomado posse como arcebispo de Goiânia (16 de junho) dom Fernando erigiu canonicamente, no dia 16 de julho de 1957, a primeira paróquia de Brasília, a Paróquia São João Bosco. "Localizada naquela que era então conhecida como Cidade Livre – hoje Núcleo Bandeirante -, foi dedicada a São João Bosco, o santo que anteviu a nova capital do Brasil, e confiada aos salesianos (REV. ARQUIDIOCESE DE BRASÍLIA, 2010, p. 46). A arquidiocese de Brasília foi erigida canonicamente em 16 de janeiro de 1960, pela bula

Quandoquidem Nullum, do papa João XXIII. Dom Fernando conduziu todo o processo para a estruturação e criação desta arquidiocese. Ao celebrar o seu cinquentenário, a arquidiocese de Brasília assim evocou essa proto-história:

De um vasto cerrado virgem, Brasília tornava-se cidade. Da mesma forma que estradas precisavam ser abertas, os que chegavam careciam de atenção. Dom Fernando, Dom Hélder Câmara, então secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e o núncio apostólico no Brasil, Dom Armando Lombardi, destacaram-se na missão de acolher os primeiros moradores da futura capital. Para a recepção, a CNBB realizou em Goiânia, em 1958, sua Assembleia Geral. O objetivo era mostrar para o Brasil a face da nova capital. Dom Fernando assumiu a missão de preparar a criação da nova Arquidiocese, organizando a Cúria Metropolitana de Brasília, iniciando as obras de construção da Catedral e fundando paróquias. As primeiras foram a Paróquia Santa Cruz, situada no canteiro de obras do Plano Piloto, e estava sob os cuidados da congregação dos padres estigmatinos; e a Paróquia São João Bosco, no Núcleo Bandeirante. [...] O arcebispo de Goiânia lutou junto ao presidente JK e à Novacap para que fossem concedidos terrenos para igrejas e colégios católicos. Com seu espírito evangelizador, Dom Fernando conferiu aos leigos a missão de ajudar na evangelização dos novos cidadãos da capital do país por meio da Ação Religiosa (Rev. Arquidiocese de Brasília, 2010, p. 42).

25

Quando dom José Newton de Almeida Baptista assumiu a arquidiocese, havia apenas cinco igrejas, 12 padres e o próprio bispo (REV. DA ARQUIDIOCESE DE BRASÍLIA, 2010, p. 44). Entretanto, as bases já estavam lançadas, a Cúria estava organizada, a Catedral estava em construção, uma parte dos terrenos do Plano piloto já estava assegurado às comunidades eclesiais e várias tratativas de dom Fernando já haviam ocorrido junto às congregações religiosas, para que fixassem a sede de suas províncias na capital federal.

Além da intensa militância enquanto se construía Brasília, dom Fernando também acompanhou muitas outras frentes pastorais, sociais e educacionais, numa incrível capacidade combativa. É ele próprio quem recorda da criação do Regional Centro-Oeste da CNBB,

abrangendo os estados de Goiás (inclusive o atual Estado do Tocantins) e de Mato Grosso (inclusive o atual Estado de Mato Grosso do Sul); a fundação da Universidade Católica de Goiás, no dia 17 de outubro de 1959; a criação dos Centros Comunitários, liderados pelos leigos; a reforma agrária na Fazenda Conceição; a intensa valorização aos meios de comunicação social, como o jornal Brasil Central (de semanário, transformado em diário), a Revista da Arquidiocese, a Rádio Difusora, a presença e atuação nas demais emissoras de rádio, jornal e televisão; a construção do prédio do Seminário Santa Cruz e do Centro de Treinamento de Líderes; o apoio e cessão de espaço para a construção do Seminário Regional São João Maria Vianney; e a criação do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral (DOS SANTOS, 1985, p. 11-14). Dom Fernando conclui a sua narrativa ainda mencionando aquilo que era “a vida normal e quase rotineira da arquidiocese”:

[...] visitas frequentes às paróquias, ao Seminário e às comunidades rurais e da periferia. Encontros com as equipes responsáveis pelos setores de apostolado; reuniões mensais com o Conselho de Consultores e Conselho Presbiteral (em conjunto) e com a Sociedade Goiana de Cultura, mantenedora do espírito que deve animar a Universidade Católica [...]. Encontros, cursos, palestras, normalmente encerrados com a palavra do pastor. Além do apoio às greves consideradas justas e pacíficas de professores, estudantes e operários, e à luta permanente contra as irregularidades dos que se julgam donos do povo [...] (DOS SANTOS, 1985, p. 14-15).

Além das “batalhas” cotidianas, a combatividade de dom Fernando tornou-se de oposição ao que se convencionou denominar de *establishment*, ou à ordem ideológica, econômica, política e legal, com seus respectivos representantes. E assumiu um “novo jeito de ser igreja”, pelo menos do ponto de vista pastoral. Mas, é bastante intrigante que sua narrativa apresente uma condução linear de vida e ministério, sem distopias ou posturas disruptivas. Isso parece-me ser recorrente também em outros protagonistas eclesiais similares. Talvez, dentre outras, duas razões fundamentam e justificam essa auto compreensão diante da história da Igreja: a primeira, é o

protagonismo ininterrupto, onde o sujeito se vê subjetivamente – de-sí e para-sí -, com uma mesma identidade e uma mesma linha de coerência interior, quaisquer que sejam as vicissitudes exteriores e temporais; a segunda razão é o modo como é formulada e ensinada a eclesiologia católica – que tem como pressupostos fundantes: a unidade da Igreja, a comunhão com Pedro e seus sucessores e a Tradição apostólica, com sua respectiva doutrina, normas e governo, fundada por Cristo e com ininterrupta continuidade, ainda que seja *Ecclesia semper reformanda*.

Dom Paulo Evaristo Arns, cardeal arcebispo de São Paulo, contemporâneo de dom Fernando, tradutor de obras monumentais de História da Igreja, aplica à historiografia eclesial essa mesma concepção da eclesiologia católica:

Os dois Concílios, Vaticano I e Vaticano II, devem ser considerados como unidade. O Concílio Vaticano I definiu a infalibilidade e o Primado do Papa, e o II ampliou o conceito do Colégio dos Bispos unido ao Papa, trazendo ainda à tona a grande mensagem da Igreja para os tempos novos. No Brasil, a Igreja vinculada ao Estado se desligou muito do povo. A maçonaria e as correntes liberais acenderam a questão religiosa e diminuiu-se a ação das Ordens e Congregações. Ao mesmo tempo, fortaleceram-se as Confrarias de leigos e a religiosidade popular. A História preparava o caldo para uma Igreja nova, portadora de esperanças. Estas esperanças surgiram, como sempre, da cruz. Na hora em que separaram a Igreja do Estado, lhe deram as condições de ter consciência de si mesma e de cumprir a sua missão ao povo e pelo povo. Os missionários, vindos de todos os países da Europa ao Brasil, como à América Latina, tiveram em geral a compreensão para tanto. Também os grandes Pastores, Bispos e Padres, conservaram a fidelidade à Igreja Universal e prepararam as possibilidades da encarnação no mundo novo (ARNS, 1981, p. 120-121).

Seja com distopias e rupturas históricas ou com criativa continuidade eclesial, o constatável é que de dentro da cristandade combativa se forjava um *aggiornamento* jamais visto na história da Igreja católica. Da polêmica teológica se migra para o diálogo com a diversidade do mundo moderno; da disputa pelo espaço institucional

às benesses do Estado e do empenho por prerrogativas que assegurassem privilégios, parte expressiva da Igreja católica se transfere para junto daqueles sem direitos civis, econômicos e sociais; do triunfalismo e do populismo da hierarquia católica, muda-se para o espírito da diaconia e à espiritualidade do lava-pés. O espírito de combatividade militante, herdado da cristandade, permanece arrojado; todavia, muda de "lugar social". Emerge uma nova percepção eclesiológica (GUTIÉRREZ, 1983, p. 210-212). Era o Concílio que estava a caminho, trazendo consigo as transformações do "mundo moderno". E dom Fernando, em Goiás, com o leme nas mãos, navegava nesse turbulento oceano de mudanças.

NO CAMINHO HAVIA UM CONCÍLIO... UM CONCÍLIO HAVIA NO CAMINHO!

Em outubro de 1958, depois de demorada e longa enfermidade, faleceu Pio XII. No conclave, na 10ª sessão, após reiteradas votações para outros fortes papáveis, emergiu inesperadamente eleito o patriarca de Veneza, cardeal Roncalli. Em sua escolha foi decisiva a preferência e influência dos cardeais franceses; mas Roncalli era idoso, com 77 anos, considerado apenas um papa de transição. Entretanto, logo irradiou simpatia ao mundo e começou a imprimir um novo modo de exercer o papado. E, três meses após eleito, em janeiro de 1959, comunicou a decisão de convocar um Concílio Ecumênico.

O Concílio teve a sua abertura oficial no dia 11 de outubro de 1962. Além da participação dos bispos de todas as dioceses do mundo, também participaram lideranças de 17 outras igrejas cristãs, teólogos e convidados especiais do papa e do Secretariado para a União dos Cristãos. Para o levantamento de assuntos, havia uma consulta prévia a todos os bispos e universidades católicas de todos os países. Depois, na fase conclusiva da preparação, eram elaborados esquemas, ao estilo de textos preliminares para serem submetidos durante as sessões conciliares. Ao todo, ocorreram quatro sessões e em cada sessão ocorriam dezenas de "aulas conciliares" (plenários, ou congregações gerais), sobretudo para os debates, intervenções, apresentação de emendas e votações.

O Concílio chegou ao seu resultado-síntese com 16 documentos finais, em ordem de importância diversa: constituições, decretos e

declarações. Os dois documentos principais são as constituições dogmáticas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. (MATOS, 1987, p. 161-167).

Mais que esses resultados eclesiais objetivos, há um contexto subjetivo que é difícil de ser captado e narrado após seis décadas daquele acontecimento. E, talvez, seja o contexto aquilo de mais importante como consequência conciliar. O chamado “espírito do Concílio” impactou a alma da cristandade, estruturada ao longo de séculos. O cotidiano do Concílio, principalmente fora das aulas conciliares, foi frenético, efervescente, vibrante e de grandes mobilizações. Os estudos, redações e troca de ideias atravessavam as madrugadas. E grandes pactos de conversão eram feitos entre os bispos, com consequências e implicações para grande parte das igrejas particulares no mundo. O *aggiornamento* atingiu o imaginário da Igreja e toda a compreensão e prática pastorais passaram por uma grande e visceral renovação.¹⁰

Era apenas um Concílio que faltava na vida de dom Fernando Gomes dos Santos. E esse Concílio aconteceu, com profundas consequências para a vida de dom Fernando e para a arquidiocese de Goiânia. Por isso, ele considerou uma “grande graça” ter participado, na década de 1960, do Concílio Vaticano II e da Conferência geral do episcopado latino-americano, em Medellín (1968) (DOS SANTOS, 1985, p. 8). “Conforme levantamento realizado por Beozzo, Dom Fernando [...] marcou presença [no Concílio] com seis intervenções, quatro escritas e duas orais, sendo que as orais tiveram maior repercussão” (BORGES, 2010, p. 42). Dom Fernando narra sobre duas destas intervenções:

Particpei de todas as quatro sessões do Concílio. Nos plenários (congregações gerais), fiz duas intervenções consideradas importantes. A primeira foi em novembro de 1963, durante a discussão do esquema sobre o governo da Igreja. Usei a palavra em nome de 60 bispos brasileiros, fazendo coro a outros irmãos no episcopado, que queriam ver mais explicitado o princípio da colegialidade episcopal. [...] A outra intervenção foi no final da terceira sessão, em outubro de 1964. Discutia-se um esquema de decreto sobre os

¹⁰ A bibliografia sobre o assunto é abundante. É emblemática e comovente a história sobre a presença e atuação de dom Helder Câmara durante o Concílio (BROUKER, 2016).

Presbíteros. Notava-se, da parte de alguns poucos padres conciliares, a pressa em votar um esquema visivelmente precário. Falando em nome de 122 bispos – brasileiros e de outros países – propus que o esquema não fosse votado naquela sessão, mas redigido outra vez e levado para a quarta sessão, para novas discussões. [...] Dois dias depois, efetivamente, a congregação geral dos padres conciliares, consultada, rejeitou que se votasse o esquema, o qual foi devolvido para nova redação e voltaria à discussão no ano seguinte (DOS SANTOS, 1985, p. 8-9).

O princípio da colegialidade não era apenas uma vaga e bela ideia, a ser apresentada numa intervenção conciliar; estava testado e amadurecido pela Igreja no Brasil, sobretudo após a criação da CNBB, na qual dom Fernando havia participado desde a sua fundação. Por isso, a colegialidade era uma contribuição sólida para o Concílio, que viria a transformar as relações internas da Igreja e suscitar a criação de conferências episcopais em todos os países do mundo. Daí, também, seriam suscitados os sínodos temáticos, convocados pelo papa, como importantes instâncias consultivas para subsidiar as mais importantes decisões da Igreja pós-conciliar. A velha cristandade, portanto, ficará para trás e, também em dom Fernando emergirá uma nova visão de Igreja, fiel a sua origem, mas renovada no tempo. Revisitemos alguns aspectos dessa eclesiologia, explicitada em Goiás pela voz, escrita e ensinamento de dom Fernando.

De modo opaco e tênue, na santidade e no pecado, mas alegre e confiante, a comunidade dos fiéis - conduzida pelo Paráclito e em comunhão com o legítimo ministério hierárquico -, é sinal da santíssima comunidade trinitária. Essa foi a fé professada, vivida e celebrada por dom Fernando. É com ela que dom Fernando inaugura e encerra o seu Último Testamento espiritual.¹¹

¹¹ Na tradição católica, é bastante frequente que fundadores de congregações e ordens, santos canonizados, padres, bispos e os papas escrevam, quase no final de suas vidas, um Testamento espiritual. Em geral, são resultado de uma longa meditação e de um balanço da própria vida. Por isso, são muito respeitados, pois, expressam os últimos desejos, expectativas e sonhos de quem os redige. Para a íntegra do Testamento de dom Emanuel Gomes de Oliveira, cf. a obra de Irmã Áurea C. Menezes, 2001, p. 150-151. Para a íntegra do Testamento de dom Fernando Gomes dos Santos, cf. a Revista da Arquidiocese, 1985, p. 355-359.

Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Amém. Adorando a Santíssima Trindade, professando a fé no mistério de Deus Uno e Trino, crendo firmemente na Igreja de Jesus Cristo, verdadeiro Deus, Filho de Deus vivo, e verdadeiro homem, nascido da Virgem Maria por obra do Espírito Santo, nosso Salvador que se entregou para libertar-nos do pecado e da morte, declaro que: 1. Fui recebido no seio da Igreja pelo Batismo; nela cresci pela Crisma; a ela me consagrei como Sacerdote e Bispo por mercê de Deus, sem merecimento de minha parte. 2. Nesta Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica, unido ao Santo Padre o Papa, aos Bispos e Presbíteros em união com ele, aos membros vivos do Corpo de Cristo, quero viver e morrer [...] (*Testamento*, nº 1-2, Rev. da Arquidiocese, 1985, p. 355).

Sem jamais se afastar ou contrapor às afirmações dogmáticas, sob o impulso e as marcas deixadas pelo Concílio Vaticano II, dom Fernando soube reconhecer e identificar as limitações institucionais da Igreja católica e, por isso, enfatizava que era preciso “estar em contínua renovação e aprimoramento” (DOS SANTOS, 1982, p. 57)

No dia 25 de abril de 1980, no SPAR/Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, dom Fernando instituiu, em âmbito arquidiocesano, a Comissão Justiça e Paz, a Comissão Pastoral da Terra e o Centro de Informação pelos Meios de Comunicação Social. E assim se expressou:

Julgo oportuno que a Arquidiocese de Goiânia ofereça também a sua contribuição. Mesmo os que não têm fé nem religião, ou imaginam uma Igreja que pretendesse salvar almas desencarnadas, abstraindo dos aspectos vitais e históricos das pessoas constituídas de corpo e alma, devem compreender, pelo menos, que a Igreja é uma grande força sociológica na América Latina e, no Brasil, exerce uma atuação benéfica e de inegável influência. [...] Sintetiza sua maneira de agir em dois pontos: anunciar o que Jesus Cristo ensina aos que preferem segui-lo e denunciar tudo o que contraria o Plano de Deus, contido no Evangelho (DOS SANTOS, 1982, p. 56).

Essa declaração de dom Fernando era também um enfrentamento, por palavras e iniciativas pastorais, a um contexto adverso. Por um lado, pagava-se com a vida por assumir o serviço à

justiça e à paz; por outro, desde o início da República no Brasil, havia vozes públicas, tanto de liberais quanto de socialistas, que rechaçavam a presença pública da Igreja; e, ainda, dentro da própria Igreja, persistiam diversas eclesiologias, que conviviam tensamente. Dentre os primeiros, recordemos de algumas lideranças católicas que pagaram com a vida por seus posicionamentos políticos-eclesiológicos: Santo Oscar Romero (assassinado no dia 24 de março de 1980), Pe. Josimo Tavares (assassinado no dia 10 de maio de 1986), Nativo da Natividade (assassinado em 1985, na cidade de Carmo do Rio Verde), martirizados por professarem, compreenderem e viverem esse modo o ser-Igreja. Também foram dramáticas as prisões políticas, sempre acompanhadas pela tortura. Obras emblemáticas, no campo eclesial, são: *Batismo de Sangue* (Frei Betto); *O Canto na Fogueira*. *Cartas de três dominicanos em cárcere político* (Fr. Fernando, Fr. Ivo, Fr. Betto); e *Brasil: nunca mais* (publicado pelo Conselho Mundial de Igrejas e a Arquidiocese de São Paulo, com o prefácio de dom Paulo Evaristo Arns).

Nos anos do governo Médici, o Brasil vivia um de seus períodos políticos de mais intensa violência e repressão de Estado. O enfrentamento da Igreja ao regime militar, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, é um dos maiores acontecimentos indicadores da ruptura às antigas cristandades.¹² Um dos documentos mais emblemáticos de dom Fernando sobre esse período foi a sua carta pastoral, concluída em 29 de junho de 1973, intitulada *Como vemos a situação da Igreja, em face do atual regime*. Embora sem efeitos concretos que atenuassem as prisões e torturas aos perseguidos políticos, essa carta foi publicada e teve grande repercussão nacional e internacional, não obstante os intensos esforços de censura. Ela se somou com outra, publicada em maio de 1973, que dom Fernando assinou e assumiu junto a outros bispos do Centro-Oeste, intitulada *Marginalização de um Povo – Grito das Igrejas*.

A contundência das palavras de dom Fernando - em tempos de medo, censura e supressão de direitos -, era uma das poucas que se fazia ouvir, com tamanho destemor profético, em Goiás e no Brasil.

¹² A bibliografia sobre o assunto é abundante, inclusive com obras escritas em diversos idiomas, especialmente escritas por missionários católicos de outros países que residiam e atuavam nos países da América Latina. Sobre os anos 1965-1975, por exemplo, contendo a narrativa acerca da militarização dos governos latino-americanos e a resistência da Igreja católica à repressão, em cada um dos países do continente (DUCLERCQ, 1979).

O Sistema [...] impingiu um conceito próprio de subversão. Considera subversivo tudo o que contraria os seus intocáveis objetivos, para obtenção dos quais todos os meios, ainda os mais iníquos, são considerados lícitos. [...] Desrespeitam-se os direitos mais sagrados, em nome de uma ordem social postiça e espúria, contrária à natureza, à liberdade responsável e à dignidade. Poderíamos citar, para exemplo, a maneira como cidadãos são sequestrados por agentes policiais (por vezes não identificados) em qualquer lugar, dentro ou fora de casa, na escola, no trabalho ou na rua. E os prendem sem motivo aparente, sem mandado judicial, sob ameaça das armas. [...] As famílias das vítimas, em desespero, procuram as autoridades e estas, num requinte de insensibilidade moral, negam, mentem, ocultam o ocorrido. Reina, em suma, completa insegurança jurídica, com o colapso das franquias democráticas e constitucionais. Num regime de força em que tudo é vasculhado, todos são vigiados e fichados nos armários do terror, cria-se o clima de medo, de angústia, de insegurança generalizada. Pode-se chamar a uma situação desta natureza de “ordem social”? (DOS SANTOS, 1982, p. 232-233).

33

Após essa carta pastoral, *Sobre como vemos a situação da Igreja, em face do atual regime*, o Governo militar convidou dom Fernando e outros representantes da Igreja, em julho de 1973, para “encontros bipartites”, em diálogo sigiloso. Como se vivia em tempos de “Igreja perseguida”, havia o receio que dom Fernando fosse preso e, devido a isso, na arquidiocese foram promovidas vigílias de oração. E não era sem motivos para a apreensão. No Regional Centro-Oeste, na prelazia de São Félix do Araguaia, seis agentes pastorais estavam presos, depois de terem sido torturados, e toda a equipe de pastoral daquela prelazia respondia a inquérito (DOS SANTOS, 1982, p. 240-250).

Os tempos eclesiais de abertura, renovação, intensa vitalidade e crise pós-conciliar, colidiram-se, no Brasil e América Latina, com os chamados “anos de chumbo” e “regimes de exceção”.¹³ Enquanto a Igreja católica se abria, o regime militar se fechava. O conflito foi

¹³ Predominava, então, para a “ciência militar latino-americana”, baseada na “ciência militar norte-americana”, uma estreita conexão entre o conceito de guerra (que sempre põe em jogo a sobrevivência e a essência da nação) e o conceito de Doutrina da Segurança Nacional (COMBLIN, 1980, p. 50-68). O poder instalado nos países latino-americanos usava a segurança nacional como o principal argumento para a repressão sobre os civis.

inevitável, entre a força moral e a força das armas (CASTRO, 1984). Gradualmente, grande parte do episcopado brasileiro e, em Goiás, a Igreja arquidiocesana, com seu arcebispo e seus agentes pastorais, foram assumindo um “novo jeito de ser igreja” (BOFF, 1977, p. 16-20). E foram claramente assumindo outro “lugar social”, pensando e agindo “do lugar do pobre”.

A missão da Igreja [afirmava dom Fernando, no dia 27 de setembro de 1981, na homilia da missa de encerramento da III Assembleia Nacional da Comissão Pastoral da Terra] é ficar ao lado do pobre, do oprimido. Ela não dispõe de armas que matam e esmagam; luta com as armas da Verdade e da Justiça porque tem a vitória assegurada. Está criado o problema. Não vamos entrar em questões específicas porque interpretarão que estamos fazendo política. Faríamos política partidária e mesquinha se esquecêssemos toda essa realidade e ficássemos atrelados ao Governo, que, no final das contas, é o responsável maior por toda essa situação. Então se diz que a Igreja está contra o Governo. Não é a Igreja que está contra o Governo, é o Governo que está contra o Povo. É preciso que todos entendam isso. É claro que a Igreja existe em função do Povo de Deus, sobretudo do povo pobre (DOS SANTOS, 1982, p. 264-265).

34

Essa gradual tomada de posição era acompanhada por um novo jeito de celebrar e pela renovação catequética, valorização da leitura e do estudo bíblico, metodologia e práticas pastorais participativas, criação de pastorais sociais, forte ênfase na formação e capacitação de lideranças, revisão do conteúdo e das melodias das músicas religiosas e litúrgicas, simplificação das roupas litúrgicas, uso facultativo do hábito religioso ou clerical, formação de comunidades eclesiais de base, criação de novos serviços e ministérios confiados aos leigos e leigas, presença de religiosos e religiosas em periferias, assentamentos e comunidades indígenas, promoção de romarias da terra e das águas, defesa aos operários, trabalhadores rurais e marginalizados, formulação de uma teologia latino-americana, intensa produção de estudos e documentos da CNBB e do CELAM/Conselho Episcopal Latino-americano e, enfim, um novo modo do ministério ordenado se colocar e agir no conjunto da vida eclesial. A velha concepção de cristandade havia ficado para trás ou, pelo menos,

suas práticas deixaram de ser hegemônicas! Entretanto, a configuração eclesial pós-moderna ainda estava por chegar...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Eu sou eu e minha circunstância...”. Todavia, tenho começo, meio e fim! Assim é a história das civilizações e o tempo vivido por cada pessoa. Revisitando os vestígios deixados pelo passado, dele ainda restam alguns sinais daqueles importantes caminhos e alguns murmúrios daquelas vozes retumbantes. Se hoje soarem melhores sinfonias, elas se devem às primeiras notas, rascunhadas noutras pautas e solfejadas com outra capacidade vocal e instrumental. Entretanto, se porventura, hoje, houver cantos sem letra e músicas de uma nota só, então, torna-se ainda mais premente escutar e ver as obras primas. Elas não precisam nem podem ser copiadas! Basta, apenas, que acordem o presente, outra vez, para a beleza, a verdade e o bem.

Aqueles dois meninos de outrora, Emanuel e Fernando, nascidos entre o final do século XIX e o início do século XX, tiveram, analogamente, incríveis coincidências existenciais: ambos estiveram assinalados, em suas origens, pelo contexto de pobreza e luto, situação comum a quase todas as demais famílias brasileiras de seu tempo; ambos sentiram-se despertados para entregarem com radicalidade suas vidas a uma causa espiritual e transcendente; ambos tiveram inteligências ímpares e foram capacitados por sólida formação; vindos de regiões tão diferentes do Brasil, ambos tiveram em Goiás o último destino de suas viagens; ambos foram primeiros arcebispos; ambos tiveram um bispo auxiliar; ambos se envolveram com transferências e construções de novas capitais; ambos foram testemunhas e protagonistas de grandes mudanças sociais, ocorridas no Centro-Oeste brasileiro; ambos experimentaram rupturas eclesiais: o primeiro, inaugurou em Goiás a cristandade combativa e o segundo inaugurou a Igreja renovada pelo sopro impetuoso de um concílio; ambos, enfim, deixaram os seus corpos descansarem em túmulos vizinhos, na Catedral de Goiânia! Misturados ao chão de Goiás estão, aqueles que sempre apontaram para a mesma direção em que apontam as torres da Igreja.

REFERÊNCIAS

- AMADO, W. T. **A Igreja e a questão agrária no Centro-Oeste do Brasil: 1950-1960**. Goiânia: Ed. UCG, 1996.
- ARNS, P. E. **O que é Igreja**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ARQUIDIOCESE DE BRASÍLIA. **Revista especial comemorativa do jubileu de 50 anos**. Brasília: Mitra Arquidiocesana, 2010.
- BOFF, L. **Eclesiogênese**: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BORGES, L. **Uma trajetória emblemática**: Centenário de nascimento de dom Fernando Gomes dos Santos. Goiânia: Ed. PUC, 2010.
- BROUCKER, J. **As noites de um profeta**: Dom Hélder Câmara no Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2016.
- CASTRO, M. de. **64: conflito Igreja x Estado**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CHAUL, N. N. F. **A construção de Goiânia e a transferência da capital**. Goiânia: Cegraf UFG, 1988.
- COMBLIN, J. A **ideologia da segurança nacional**: o poder militar na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- DOS SANTOS, F. G. A vida e as lutas de um bispo que chegou aos 75 anos. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 45, fasc. 177, março/1985.
- DOS SANTOS, F. G. **Sem violência e sem medo**: escritos, homilias e entrevistas. Goiânia: Ed. UCG, 1982.
- DUCLERCQ, M. **Cris et combats de l'Église en Amérique Latine**. Paris: Du Cerf, 1979.
- DUSSEL, E. **História da Igreja Latino-americana (1930-1985)**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FAUSTO, B. **A revolução de 1930. Historiografia e história**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FLEURY, N. R. **Notas históricas**. Goiânia: Ed. UCG, 2007.
- FONSECA E SILVA, J. T. da. (Cônego TRINDADE). **Lugares e pessoas** Subsídios eclesiais para a história de Goiás. Goiânia: Ed. UCG, 2006.
- GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LÖWY, M. **Revoluções**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MATOS, H. C. J. **Introdução à História da Igreja**. Belo Horizonte: O Lutador, 1987.
- MATOS, H. C. J. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: Ed. O Lutador, 1990.
- MENEZES, A. C. **Dom Emanuel Gomes de Oliveira**: arcebispo da instrução. Goiânia: Agência Goiana de Cultura Pedro Ludovico Teixeira, 2001.
- MENEZES, A. C. **História eclesial de Goiás**. Vol. 2, Goiânia: Ed. PUC, 2011.
- REVISTA DA ARQUIDIOCESE**. Ano XXVIII, nº 6-7, Goiânia: SPAR, 1985.

RICHARD, P. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1982.

SOUZA, L. A. G. de. **Classes populares e Igreja nos caminhos da história.** Petrópolis: Vozes, 1982.

SPAR/SECRETARIADO PASTORAL ARQUIDIOCESANO. **Caminhada da Igreja de Goiânia.** 1982, (opúsculo).

TELES, J. M. **Vida e obra de Silva e Souza.** Goiânia: Oriente, 1978.

A ORIGEM DO CONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DA VIDA EM MICHEL HENRY¹⁴

THE ORIGIN OF KNOWLEDGE IN THE PHENOMENOLOGY OF LIFE IN MICHEL HENRY

Edson Matias Dias¹⁵

RESUMO: O conhecimento é um dos temas centrais da filosofia. Quando as ciências modernas ganharam espaço com seus métodos, os filósofos colocaram a descoberta os fundamentos objetivistas e tecnicistas desse único modo de olhar o mundo. A fenomenologia de Husserl estabeleceu contra o naturalismo, empirismo e psicologismo, uma das críticas mais contundentes do início do século XX. Na França pós-guerra, despontava outro filósofo que radicalizava o método fenomenológico husserliano, procurando outra fonte do conhecimento, além das ciências e da filosofia clássica: Michel Henry. Ele demonstrou que existem duas fontes de conhecimento: uma do mundo e outro da vida. Os conhecimentos que nascem das ciências são verdadeiros, mas não a Verdade. Por isso, não podem ser absolutizados em si mesmos, pois levam ao esquecimento da vida. Para a Fenomenologia da Vida, desenvolvida por Henry, é preciso em primeiro lugar considerar a verdade mais originária que é a Vida. Antes do verdadeiro das ciências, existe a Verdade. A fonte de todo conhecimento está nessa constatação imediata que todo homem faz de si mesmo, pois ele é uma carne diferente das coisas do mundo e só nela conhece verdadeiramente.

Palavras-chave: Conhecimento; Fenomenologia; Michel Henry.

ABSTRACT: Knowledge is one of the central themes of philosophy. When the modern sciences gained space with their methods, philosophers set out to discover the objectivist and technical foundations of this unique way of looking at the world. Husserl's phenomenology established

¹⁴ Recebido em 25/11/2020 e aceito em 03/12/2020.

¹⁵ Doutorando em Teologia Sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). A partir de 2021 desempenha a função de Diretor Geral do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: ed.matias@gmail.com

against naturalism, empiricism and psychologism, one of the most striking criticisms of the early 20th century. In post-war France, another philosopher emerged who radicalized the Husserlian phenomenological method, looking for another source of knowledge, in addition to classical sciences and philosophy: Michel Henry. He demonstrated that there are two sources of knowledge: one from the world and one from life. The knowledge that comes from the sciences is true, but not the Truth. Therefore, they cannot be absolutized in themselves, as it leads to forgetfulness of life. For the Phenomenology of Life, developed by Henry, it is first necessary to consider the most original truth that is Life. Before the true of the sciences, there is Truth. The source of all knowledge is in this immediate realization that every man makes of himself, because he is a different flesh from the things of the world and only truly knows it.

Keywords: Knowledge; Phenomenology; Michel Henry.

INTRODUÇÃO

A fenomenologia é uma corrente filosófica que se desenvolveu no início do século XX, com Edmund Husserl (1859-1938). Crítico ao método científico, Husserl estabeleceu sua filosofia revisando os fundamentos do empirismo, do pragmatismo e do psicologismo. Quis estabelecer um fundamento seguro para o conhecimento. Sua filosofia, chamada de fenomenologia, teve como discípulo Martin Heidegger (1889-1976). Esse por sua vez, dissentindo de Husserl, seguiu caminho próprio e se tornou um dos maiores filósofo do século XX.

No decorrer do tempo, a fenomenologia se expande e vai se tornando cada vez mais regionalizada. Pensadores de diversos países desdobraram aquelas intuições da fenomenologia husserliana e heideggeriana. Dessa maneira, podemos dizer que cada filósofo formula uma determinada fenomenologia, trazendo tanto a herança dos passos iniciais de filosofar de Husserl como também críticas pontuais aos pressupostos iniciais da fenomenologia.

Michel Henry (1922-2002) desenvolve a partir da fenomenologia de Husserl e Heidegger uma virada fenomenológica, que ele chama de inversão da fenomenologia. Denomina a fenomenologia de Husserl e Heidegger de “fenomenologia histórica”. Assim como Husserl, Henry é crítico ao fetiche da objetividade das ciências que tornou seu

método como única fonte de conhecimento. Ele fez a proposta de um método fenomenológico que realmente seja radical. Reexamina os fundamentos da tradição filosófica ocidental e observa que essa está fundada no pensamento grego. Procura assim, demonstrar outro fundamento para o conhecimento e não simplesmente aquele que surgia do pensamento, da representação. Para ele é preciso voltar não somente ao verdadeiro, mas à Verdade mesma. Buscando sair da herança grega como fonte de conhecimento, superando uma fenomenologia da razão, propõe não uma fenomenologia do fenômeno, enquanto coisa que se apresenta num mundo, mas vai a própria possibilidade de todo o fenômeno, a fenomenalidade mesma. Aquilo que possibilita que todo o fenômeno seja: a vida.

A temática da fonte do conhecimento perpassa toda obra de Henry. Para compreender a noção da origem do conhecimento em Michel Henry, tomamos principalmente suas obras: *A barbárie*, *Encarnação: uma filosofia da carne* e *Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo*. Nosso objetivo é apresentar a concepção da fonte de todo o conhecimento dentro de sua fenomenologia. Veremos que na sua filosofia, tanto podemos fazer uma fenomenologia da razão como uma fenomenologia mais radical que Henry chamou de Fenomenologia da Vida.

As preposições filosóficas de Henry não se mostram de fácil entendimento. É preciso fazer um caminho pela fenomenologia histórica. Desse modo, no primeiro momento, apresentaremos o filósofo Michel Henry e como ele inicia seu caminho filosófico. Depois traremos de maneira pontual a fenomenologia de Husserl para então apresentar a inversão fenomenológica. Por fim, exporemos a concepção da origem do conhecimento na fenomenologia de Vida em Henry.

MICHEL HENRY

Michel Henry (1922-2002) nasceu na Indochina, atual Vietnã. Depois da morte do pai, regressou para França com a família. Antes dos estudos superiores já se interessava pela filosofia. Seus professores exerceram forte influência na escolha da filosofia. No período, em que optava pela filosofia, ocorria a Segunda Guerra Mundial. A França estava sobre o domínio dos alemães. Iniciou então, nos bastidores

dessa opressão, a luta por um país livre. Henry adere à Resistência Francesa. Alunos, professores, famílias, militares, etc. se organizavam de forma clandestina para se oporem aos alemães.

Henry foi enviado para a região que hoje se conhece com a grande Paris, para juntar-se aos camponeses que eram dominados pelos alemães. Com eles, sentiu uma vida que não podia ser expressa, era negada. Era preciso viver uma mentira, omitir quem se era, devido aos invasores. A vida era precária. Justamente nesse lugar que Henry vai ter as primeiras intuições fenomenológicas sobre a vida, que mais tarde, iria desenvolver em sua tese de doutorado. O próprio Henry afirmou sobre tal experiência:

A experiência da Resistência e da clandestinidade tiveram uma profunda influência na minha concepção da vida. A clandestinidade deu-me o sentido agudo e cotidiano do incógnito. Era necessário dissimular o que se pensava e o que se fazia. Graças a esta hipocrisia permanente, a essência da verdadeira vida revelou-se a mim e concluí que esta é invisível. (HENRY, 2007, p. 13).

41

Depois do fim da guerra, pode dedicar exclusivamente à filosófica. Sua tese de doutorado, *La essence de la Manifestation* (A essência da manifestação), ocupou-o por aproximadamente dez anos. Uma obra de grande envergadura. Seu pensamento de maneira geral é uma crítica contundente à fenomenologia da razão e a toda herança grega presente no próprio pensamento filosófico. Para Henry, a fenomenologia deve ser radical e não ser apenas do ente, do ôntico. Para ele, era preciso estabelecer uma fenomenologia ontológica, da Verdade e não apenas das coisas, dos objetos, que são verdades parciais, ontologias regionais.

Michel Henry foi leitor não somente de Husserl e Heidegger, mas também de várias áreas do conhecimento: filosofia patrística, Mestre Eckhart, Descartes, Hegel, Kant, Nietzsche, Freud, como também das sagradas escrituras cristãs. Suas obras têm ganhado aos poucos espaço entre os filósofos no Brasil, como também entre os psicólogos e teólogos, trazendo novos construtos referentes ao conhecimento filosófico. As reflexões fenomenológicas de Henry nasceram de sua experiência de vida e de suas pesquisas. Para compreender o filósofo, principalmente na questão do conhecimento, se faz necessário

examinarmos o caminho fenomenológico que ele realizou. E não há como fazê-lo sem conhecer um pouco sobre a fenomenologia que surgiu com Husserl.

A FENOMENOLOGIA

A fenomenologia nasceu dos trabalhos de Edmund Husserl (1859-1938). Durante a vida acadêmica não realizou muitas publicações, mas deixou milhares de manuscritos. O que temos dele hoje, são as poucas traduções que chegaram até nós. Falamos então de fenomenologia de Husserl a partir desses textos. Ele queria chegar a um conhecimento apodítico. Empreendeu o que chamou de *epoché*: suspensão de todos os juízos, ou seja, “para se conhecer a verdadeira natureza do fenômeno é necessário aproximar-se dele com a consciência pura, abstendo-se de pensar dele qualquer coisa que possa ser dita pela história, pela ciência, pela filosofia” (MONDIN, 1983, p. 183-4). Realizando tal trabalho, se torna possível um segundo momento onde o olhar da inteligência se volta para a própria coisa. Percebemos assim que

42

A fenomenologia husserliana do conhecimento se divide em dois momentos, chamados respectivamente *redução eidética* e *redução transcendental*. A distinção entre os dois momentos se deve à função diversa que a *epoché* exerce neles. Na redução eidética, a *epoché* diz respeito à suspensão do juízo sobre a existência do objeto real, a fim de examinar apenas as representações. Na *redução transcendental*, a *epoché* concerne à suspensão do juízo sobre qualquer conteúdo do conhecimento, para concentrar toda a atenção na consciência pura (MONDIN, 1983, p. 185).

Entenda-se a *redução transcendental* como o caminho mesmo de conhecer a estrutura da consciência, uma consciência sempre intencional, pois consciência é sempre consciência de algo. A redução transcendental nos leva a perceber a consciência pura como ‘possibilidade de’, ‘modo de ser da consciência’, ou ainda a ‘estrutura mesma da consciência’, o modo que ela conhece, a fonte de todo o conhecer. A consciência sempre é referencial, intencional.

Assim, “a fenomenologia deve aderir estritamente ao que Husserl chama ‘o princípio de todos os princípios’” (CERBONE, 2019, p. 39).

Na fenomenologia de Husserl, quem conhece é um sujeito, que superando tudo o pré-juízo é fonte de todo conhecer: um Eu transcendental. O que realmente interessa à fenomenologia é a investigação dos objetos da consciência. A verdade está fundada então no sujeito que intenciona ao objeto. Sendo a consciência sempre consciência de algo, então é o sujeito que tem essa capacidade de conhecer as coisas. Sujeito aqui como consciência pura, um sujeito transcendental, que é poder de conhecer. As ciências, que se consideravam a si mesmas como única fonte de verdade, se tornavam ingênuas, pois não eram capazes de diferenciar o ato mesmo de conhecer, *noesis*, com o objeto do conhecimento, *noema*. Ou seja, a consciência pura que se refere às idealidades, uma realidade imutável, que as ciências desconheciam.

Somente a fenomenologia, a ciência que se preocupa realmente com as idealidades, pode dar o verdadeiro fundamento para o conhecimento. A fenomenologia assim, para Husserl, não ficaria presa na facticidade temporais, mas no que é válido, que tem validade, que é imutável e que sustenta os atos de conhecer. E a intencionalidade é o princípio dos princípios, pois “é que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto. Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação com a consciência, ele é sempre *objeto-para-um-sujeito*” (DARTIGUES, 2008, p. 22). Logo, é na consciência, em sua intencionalidade, é que se funda todo o conhecer. Husserl não nega o conhecimento das ciências, contudo, para ele, trata-se apenas de um aspecto do processo de conhecer. Ele queria escapar de todo subjetivismo – da filosofia de Descartes – que tinha chegado tanto às ciências como à filosofia.

Existiria outro fundamento para o conhecimento além da proposta husserliana? Ou realmente seria a consciência pura, seu modo de ser e de conhecer, intencionalidade, a única maneira de interpretar o processo de conhecer humano? Para responder a essas questões, adentramos então na crítica empreendida à fenomenologia histórica realizada por Henry.

CRÍTICA À FENOMENOLOGIA

A fenomenologia husserliana nos mostrou que antes do conhecer das ciências é preciso voltar às coisas mesmas e perceber que o conhecer filosófico verdadeiro está fundado em uma consciência pura, em sua estrutura intencional. Todavia, não seria também tal via do conhecimento ainda objetivista? O trabalho empreendido por Husserl não seria uma fenomenologia apenas da razão? E o que daria a capacidade da consciência ser essa intencionalidade? Outra intencionalidade, desdobrando a reflexão ao infinito?

Michel Henry, já em suas primeiras formulações, levantou um embate contra todo idealismo. Na advertência à segunda edição francesa de sua obra *Filosofia e fenomenologia do corpo, ensaios sobre a ontologia biraniana*, deixou evidenciado qual era o objetivo de sua pesquisa: “Minha intensão, então, era estabelecer, contra o idealismo, o caráter concreto da subjetividade, e isso mostrando que esta se confunde com nosso próprio corpo” (HENRY, 2002, p. 7). Era então preciso examinar os próprios pressupostos fenomenológicos da fenomenologia. Realizar uma fenomenologia que fosse realmente radical.

A novidade de Michel Henry é trazer o conhecimento não somente para a razão, mas para o corpo mesmo que somos. A subjetividade que em Husserl foi entendida como aquela que era do eu transcendental, em Michel Henry, passa a ser entendida como absoluta, anterior ao próprio sujeito que conhece naquilo que diz ser o modo de conhecer da consciência.

A corporeidade é um *pathos* imediato que determina nosso corpo de uma ponta a outra, antes que ele se erga para o mundo. É dessa corporeidade original que ele deriva suas capacidades fundamentais, a de ser uma força de agir, de receber hábitos, de se lembrar – pela maneira que o faz: fora de toda representação (HENRY, 2012, p. 7).

A corporeidade, esse padecimento, essa concretude que somos, determina toda suas capacidades fundamentais. Se assim é, então, a fenomenologia que pretenda ser rigorosa precisa preocupar não com o que se mostra ao olhar ou no horizonte de nossas representações. Como os conceitos derivados de nossos esforços racionais. É preciso

examinar uma verdade anterior a toda verdade do mundo. Então, a fenomenologia de Husserl, que tem como busca o conhecer a partir da intencionalidade, nada mais seria que uma fenomenologia da razão, ou seja, um olhar do sujeito sobre si mesmo. Uma consciência da consciência *ad infinitum*. Dessa maneira, os pressupostos da fenomenologia husserliana ficam totalmente indeterminados, pois não diz realmente o que dá ao ser humano a capacidade de conhecer, girando em um ciclo infinito.

É [a fenomenalidade pura] que deve guiar a análise dos fenômenos no sentido da fenomenologia, isto é, considerados na maneira como eles se dão a nós, no “Como” de seu aparecer. Enquanto este permanecer incompreendido ou não questionado no que lhe confere o poder de aparecer, os pressupostos fenomenológicos sobre os quais repousa a fenomenologia permanecerão fenomenologicamente indeterminados. Essa indeterminação fenomenológica das pressuposições da fenomenologia se reflete no conjunto da investigação que deriva dela, a ponto de torná-la incerta ou enganadora (HENRY, 2013, p. 44).

45

Como vemos, Michel Henry herda de Husserl o caminho fenomenológico, contudo, ele o radicaliza. Assim, a *epoché*, proposta por Husserl, já não é mais entendida como um passo de dentro do método, mas é uma atitude constante do filósofo em abster-se de colocar no ‘lugar’ aberto pela *epoché* outro pré-juízo. Para Michel Henry, ao colocar a estrutura da consciência no centro de todo conhecer, o eu transcendental que é possibilidade de todo conhecer, Husserl acaba caindo na mesma armadilha que procurava combater: o pensamento natural das ciências, seu objetivismo, pois institui um conceito e pensa ser esse a fonte do conhecimento. Michel Henry convida então, a uma revisão da fenomenologia da razão e de nos ocupar da fenomenalidade da fenomenologia.

RADICALIZAÇÃO DA FENOMENOLOGIA

Para Michel Henry, a fenomenologia histórica, como toda a filosofia ocidental, porta um problema de fundamentação: a concepção grega da origem de toda fonte de conhecer: a razão. Na

fenomenologia isso fica mais evidente quando tomamos em consideração a ideia de fenômeno. Fenômeno, a partir de todo saber herdado dos filósofos antigos, remete ao trazer a luz, ao fazer ver. E quem o faz a não ser a razão? Na origem do conhecimento ocidental está presente o desprezo do corpo e de seus poderes. Não que Michel Henry quisesse dizer que a razão em si fosse ruim, mas o rumo que ela tomou, tornando ela mesma o único caminho de conhecimento, caindo numa alto-adoração.

Percebemos em Michel Henry que não há como falar de conhecimento sem falar de corpo. Contudo, o corpo para ele não se trata apenas do corpo objetivo, desse corpo que podemos ver, pegar, nos relacionar, que está disposto como as demais coisas no mundo. O corpo objetivo existe e é o mais óbvio, pois assim o pensamento nos fez conceber: temos um corpo. Todavia esse pensamento objetivo nos fez esquecer que somos corpo no sentido de nossas experiências mais imediatas como a dor, a alegria, o medo, etc. todas as modalidades da vida que dispõe o corpo.

No processo de conhecer ocidental, desvinculamos nossa corporeidade daquilo que somos na imediatez do viver e que possibilita toda reflexão, todo pensamento. Tal concepção tem origem, com todos os desdobramentos da herança grega, nos tempos modernos, principalmente a partir de Galileu Galilei (1564-1642). Para esse, o que era verdadeiro não eram mais nossos sentidos, mas aquilo que nascia da geometria, da matemática. Os sentidos passam a serem enganosos. Para que o homem realmente desenvolva o conhecimento do universo era preciso abandonar todo conhecimento sensível para possuir um conhecimento seguro. Criticando o modo das ciências galilaicas compreenderem o homem e o mundo, diz Henry:

A desconstrução dessas ciências é portanto sua crítica, ela mostra como, nelas, o ganho da objetividade é ilusório, uma vez que a operação continua da objetivação, da representação, da abstração, da ideação, da numeração não permite uma abordagem do Essencial, mas determina, pelo contrário, seu afastamento progressivo e, finalmente, sua perda – como, a despeito desse acúmulo de conhecimentos positivos de que se prevalece nossa época, jamais o homem soube menos quem era. (HENRY, 2012, p. 136).

Henry, assim como anteriormente Husserl, não despreza o conhecimento científico. O que ele quer é demonstrar o que é verdadeiro. Husserl, na intencionalidade, no modo de ser da consciência pura e Henry, na fonte de todo o conhecimento, que é a vida vinda a si mesma e não a pura objetivação.

Na fenomenologia henriana, vemos dois modos de conhecer. Um que nasce no mundo das representações e outro mais original e que possibilita todo conhecer, que é o da vida. O primeiro está presente nas ciências, na tradição filosófica e no senso comum. Enquanto o segundo, é 'campo' da fenomenologia, 'ciência' essa que pode lidar com a fenomenalidade da vida.

O CONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DA VIDA

AS DUAS ORIGENS DO CONHECIMENTO

Como dissemos, para Michel Henry a fenomenologia deveria ser radical para chegar não simplesmente o que é verdadeiro, mas a própria Verdade. Michel Henry critica o conhecer das ciências, porém o autor não quer desfazer por completo esses saberes, mas quer demonstrar que eles não podem ser considerados a única forma de saber. Para ele, existe um saber mais originário que é fundamento para todo saber. O problema é que o conhecimento moderno transformou em fetiche seu método e seus resultados, deixando nas sombras o conhecimento da vida. O ser humano formou de suas próprias imagens criadas, ídolos, dando cabo a uma nova espécie de metafísica. É preciso, então, voltar a um conhecimento mais originário.

47

CONHECIMENTO NA ORIGEM DO MUNDO

Para Michel Henry, tanto as ciências, a filosofia clássica e o senso comum, se movem no mesmo campo de conhecimento que é o da representação. Podemos usar exemplos para compreendermos o conhecimento que nasce da representação. Quando dizemos que temos uma nota de 100 reais no bolso, não queremos dizer que realmente a temos. Ou quando formulamos o conceito de alcateia, não quer dizer que realmente esteja presente um grupo de lobos. Acostumamo-nos tanto com a concepção de saber ocidental

objetivo-abstrato que esquecemos o que é mais básico e essencial: que antes de ser objetos ao lado dos outros no mundo, somos de carne. Antes dos conceitos a vida concreta é encarnada.

A passagem da filosofia antiga e medieval do Ser à filosofia moderna da consciência geralmente é interpretada como uma das grandes rupturas do pensamento ocidental. Ora, tal passagem não muda nada na definição da coisa como fenômeno; ao contrário, leva-a ao absoluto. Os fenômenos da consciência são suas representações, seus objetos. A relação da consciência com seus objetos permite cingir com mais precisão a natureza desta manifestação pura que é a consciência, a natureza da verdade. (HENRY, 2015, p. 26).

A filosofia permanece ainda obscurecida no esquecimento do homem como ser diferenciado das coisas, dos objetos. A filosofia moderna para Michel Henry, levou ao absoluto a objetivação. A consciência tornou-se uma coisa, uma representação, algo a ser estudado e todo o conhecimento moderno tem como característica o distanciamento do homem de si mesmo. Pois somente aí poderia observar a si mesmo. Trata-se de um voltar-se a si mesmo com o mesmo olhar que se tem sobre as demais coisas dispostas no mundo. Ou seja, “uma coisa só existe para nós se se mostra a nós enquanto fenômeno. E ela não se mostra a nós senão nesse “lá fora” primordial que é o mundo” (HENRY, 2015, p. 22) em sua representatividade criada por nós.

O horizonte do mundo é o espaço aberto para todo o conhecimento. É nesse espaço que são colocadas nossas representações: categorias, conceitos, imagens, etc. Nele vai se dar o fundamento das ciências e da filosofia. Para que nós possamos conhecer devemos adentrar nesse mundo dos homens, nesse campo representativo. Diz-nos Henry: “a colocação do ente na condição de “ob-jeto” ou de “em face de”, e, assim, de fenômeno, só é possível pela pro-dução deste horizonte transcendente de visibilidade que é o próprio mundo” (HENRY, 2015, p. 28). No afastamento daquilo que somos, representamos para poder conhecer no horizonte mesmo que criamos. O fundamento de todo conhecer se encontra e tem origem no próprio esforço da representação.

Vir aparecer no “fora de si” do mundo significa antes que é a própria coisa que se encontra lançada fora de si, fraturada, quebrada, cindida de si, despojada de sua realidade própria, de maneira que, privada doravante dessa realidade que era a sua, esvaziada de sua carne, ela não está mais fora si mesma, na Imagem do mundo, do que seus próprios despojos, uma simples imagem, com efeito, película transparente, superfície sem espessura, pano de exterioridade nu oferecido a um olhar que desliza sobre ele sem poder penetrá-lo nem atingir outra coisa além de sua aparência vazia (HENRY, 2015, p. 31).

No conhecimento do mundo, o ser humano é transformado em coisa, em objeto, sem carne, sem vida. O conceito de dor não sente dor, um poema amoroso não ama. Neles não existe realidade nenhuma, são vazios em si mesmo. “Se não existisse verdade além da do mundo, não haveria realidade em parte alguma, mas somente, em todas as partes, a morte” (HENRY, 2015, p. 33). Quando se tira a carne do ser humano, coisa que é, de certa maneira impossível, o que resta é a destruição. Os efeitos de uma visão de ser humano assim, vemos em nossos dias, na destruição do nosso planeta e na degradação do próprio homem pelo homem.

A crítica que realiza Michel Henry sobre a forma de conhecer ocidental, não a invalida totalmente, mas quer colocá-la em seu devido lugar. Não é o saber constituído pelo ser humano – enquanto representação – que possui a fonte de todo saber, mas é uma realidade anterior, mais antiga e original, que é a vida mesma.

CONHECIMENTO DA VIDA

O invisível concerne ao próprio homem em sua realidade verdadeira. O homem é efetivamente duplo, visível e invisível ao mesmo tempo. A análise de seu corpo estabeleceu que este último se dá a nós de dois modos: de um lado, sob a forma de um corpo exterior visível, à maneira dos demais corpos do universo; de outro lado, cada um vive interiormente seu próprio corpo sob a forma dessa carne invisível, sofredora e desejosa, com o qual o homem é apenas um. (HENRY, 2013b, p. 24).

Podemos achar, na cultura do visível que estamos inseridos, absurda a afirmação acima de Michel Henry. Afirmar que o homem também é invisível parece à primeira vista que se trata de uma espécie de mundo platônico, mundo das ideias, uma abstração filosófica representativa. No entanto, precisamos lembrar que Henry fala do ser humano de maneira encarnada e que sua filosofia é um combate contra todo idealismo. O homem da ciência é que desencarnou a si mesmo. Então, dizer que o homem é invisível, não é estabelecer apenas construtos conceituais. Na realidade, Michel Henry está dizendo daquilo que o ser humano é antes de 'falar' e do que se é. Antes de vir à luz do mundo, no horizonte da representação, o homem tem uma carne, é uma carne. Somente ele tem o poder de sentir, de pensar, de chorar, de ser dor e alegria. Esse saber é imediato e sem distanciamento de si.

O caminho das ciências modernas, principalmente a partir de Descartes e Galileu Galilei, ignorou o saber da vida, que em sua cegueira, está levando toda a cultura humana à autodestruição, à ruína.

50

O projeto galileano, todavia, é o da cultura moderna em seu conjunto, enquanto cultura científica – o que faz dela, na verdade, não uma cultura, se esta for sempre a cultura da vida, mas propriamente sua negação: a nova barbárie, cujo saber específico e triunfante é pago pelo preço mais elevado, a ocultação pelo homem de seu ser próprio (HENRY, 2015, p. 118)

O ver dos cientistas na realidade é uma cegueira a respeito da vida. O próprio do homem é ter esse poder que foi dado a ele para ser o que se é. Somente o ser humano pode sentir. Sua transformação, por ele mesmo, em objeto, que nada sente, é um retorno do homem contra o próprio homem. A redução galileana do conhecimento à geometria e à matemática foi o método adotado pelas ciências modernas deixando a 'carne humana' nas sombras.

Afastar da realidade dos objetos suas qualidades sensíveis é eliminar ao mesmo tempo, nossa sensibilidade, o conjunto de nossas impressões, emoções, desejos e paixões, pensamentos, em suma, toda nossa subjetividade, que constitui a substância

de nossa vida. É essa vida, portanto, tal como se experimenta em nós em sua fenomenalidade incontestável, essa vida que faz de nós seres vivos, que se vê despojada de toda verdadeira realidade, reduzida a uma aparência (HENRY, 2012, p. 14).

Michel Henry aponta que o poder de conhecer somente pode vir da vida mesma. Essa vida que se dá nesse corpo-carne que somos cada um de nós. O verdadeiro conhecimento é um dom da Vida Absoluta. Falamos então de um conhecer primitivo, que é o modo que a vida conhece a si mesma, sem afastamento de si. Por exemplo, quando sofremos, esse sofrer é uma modalidade da vida, que se revela nesse poder de sofrer, um conhecimento que não pode ser negado ou representado. É ele mesmo em sua imediatez. Também percebemos em Michel Henry, que o poder conhecer é que nos dá a capacidade de representar. Ou seja, o poder de pensar tem sua origem na vida, no poder que ela nos dá. Logo, tal conhecimento – representativo, do pensamento – é secundário e a fonte de todo conhecer somente está na vida.

A Vida Absoluta na filosofia de Michel Henry pode se dizer que é outro nome que se dá a Deus. Caso assim consideremos, parece que toda sua filosofia henriana é uma filosofia da religião ou uma teologia cristã. Alguns acusaram Michel Henry de sair do campo da reflexão filosófica propriamente dita, para fazer teologia. Contudo, na medida em que estudamos suas obras, observamos que sua pretensão sempre foi filosófica. Notamos que na leitura dos textos sagrados cristãos, ele encontrou mais uma evidência de suas hipóteses: antes que o homem seja representado, ele é um vivente em uma carne. Contudo, nem por isso, fez-se um teólogo, ou pretendeu sê-lo.

Quando os textos sagrados do cristianismo afirmam sobre o verbo da vida: "Eu sou o caminho a verdade e a vida" (Jo 14,6), Michel Henry quer alegar que o ser humano só tem a vida na Vida Absoluta. Michel Henry encontrou aí aquele mundo invisível que está antes de toda representação. Um Mundo que se dá na doação da vida de todo o poder de ser e conhecer. Vimos que para Husserl, o conhecimento, depois da realização das reduções empreendidas pela *epoché* e pela redução transcendental, está no sujeito. É ele que conhece. A fonte de conhecer está fundada no próprio sujeito que conhece. Por outro

lado, em Henry, a fonte originária de todo conhecer está na vida doada.

Para adentrar nesse caminho de todo conhecer, o ser humano precisa perceber a vida como uma doação. E para ascender a tal conhecimento, ele deve ser um fenomenólogo que sempre está em *epoché*, pois essa não é mais uma etapa da fenomenologia, mas uma atitude constante. “Nenhum caminho conduz à vida senão ela própria: ela é ao mesmo tempo a meta e o caminho” (HENRY, 2012b, p. 26). O saber humilde, que está fundado na fenomenalidade da vida mesma, no seu ‘como’ e não no seu ‘é’.

Então, por um estante, desvela-se diante da consciência filosófica do anverso das coisas, sua dimensão invisível, aquilo que nunca se separa de si, nunca parte para fora de si e nunca se pro-põe como um mundo, aquilo que não tem nem “face” nem “fora” nem “rosto” e que ninguém poder ver: a subjetividade em sua imanência radical e idêntica à vida. (HENRY, 2009, p. 82).

A VERDADEIRA POTENCIALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

52

Para Michel Henry, como vimos, a vida é a fonte de todo conhecimento possível. Ela se dá em um corpo-carne-vivo, imediato e sem distanciamento. Não precisamos representar para ser, mas somos antes de todo representar. Os caminhos objetivos das ciências e das filosofias existem e são importantes para o ser humano quando não absolutizados em si mesmos, contudo, jamais podem ser considerados a fonte de todo saber. À primeira vista, depois de termos feito esse caminho fenomenológico, pode parecer que não podemos dizer nada sobre o conhecer e nem progredir nas ciências, pois tudo que representamos está fora da vida. É justamente aqui que é preciso ponderar a partir da fenomenologia da vida em Michel Henry.

Diremos, a partir da leitura da fenomenologia da vida, que é preciso recolocar no centro, em uma ontologia fenomenológica, a vida. A partir daí, constatar que não existe outro ser igual a nós em parte nenhuma. Somente o homem é “en-carnado” em uma vida. Apenas ele tem carne, ou melhor, é carne. E o que seria essa carne a não ser a vida mesma em um corpo? Aqui vemos, a partir de Michel

Henry, a dificuldade do conhecimento moderno de se despojar de sua idolatria, ou poderíamos dizer, egolatria.

Reconhecendo que antes de todo conhecer representativos somos seres encarnados, viventes, capazes de sentir e de pensar, teremos a capacidade de realmente trazer todas as modalidades do conhecer para o bem de nós mesmos e do mundo. Enquanto caminharmos simplesmente na objetivação do homem, desconsiderando sua carne, nosso desenvolvimento será contra-humano. O equilíbrio do conhecimento somente virá quando levarmos realmente a sério a origem de todo conhecimento: a vida mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho fenomenológico que fizemos nesse artigo, nos remete a questionar todo edifício científico e filosófico moderno e contemporâneo. Nosso olhar está por demais alienado nas verdades que construímos e nossas reflexões são enviesadas dentro de um horizonte objetivista. Nossos construtos filosóficos repetem há séculos a mesma estrutura grega de pensamento. Colocamos a fonte do conhecimento unicamente no poder da razão e achamos que só ela existe como fonte de toda busca de verdade.

Para que fosse possível adentrar no pensamento de Michel Henry, percebemos que o caminho intelectual se deu de forma mais elucidativa do que conceitual. A vida, não podendo ser contida dentro de categorias conceituais, somente pode ser elucidada. Sabendo que ela não se deixa apreender por nenhuma representatividade, o caminho então é dado pela vida mesma. Que nossos construtos filosóficos e científicos sejam feitos dentro de uma postura de ouvinte atento, mais que de dominadores dessa força que é a própria vida.

Por fim, devido à complexidade do pensamento henriano, novos estudos precisam ser realizados. No que se refere às críticas estabelecidas à trajetória da filosofia que ele realiza, vemos que é necessário fazer um profundo estudo de sua obra *La essence de la manifestation*. Pois nela encontra os pilares de seu pensamento filosófico. A nós, neste trabalho, coube circunscrever nossa pesquisa em suas últimas obras, que a nosso ver, continham a suficiente base

para discorrer sobre a concepção da fonte de conhecimento em sua fenomenologia.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2008.
- HERNY, Michel. **Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaios sobre a ontologia biraniana**. São Paulo: É Realizações, 2002.
- HERNY, Michel. **Entretiens**. Paris: Editions Sulliver, 2007.
- HERNY, Michel. **Genealogia da psicanálise: o começo perdido**. Curitiba: Editora UFPR, 2009.
- HERNY, Michel. **A barbárie**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HERNY, Michel. **Ver o invisível: sobre Kandinsky**. São Paulo: É Realizações, 2012b.
- HERNY, Michel. **Encarnação: uma filosofia da carne**. São Paulo: É Realizações, 2013.
- HERNY, Michel. **Palavras de Cristo**. São Paulo: É Realizações, 2013b.
- HERNY, Michel. **Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- MONDIN, Battista. **Curso de filosofia v. 3**. São Paulo: Paulus, 1983.

O FUNDAMENTO SACRAMENTAL DA EXISTÊNCIA CRISTÃ¹⁶

THE SACRAMENTAL FOUNDATION OF CHRISTIAN EXISTENCE

Joaquim Cavalcante¹⁷

Quando entrei nesse majestoso Bosque da Gávea, na direção desta casa de ciências senti tremor e temor. Pensei: será que fui transportado, em sonho, para a Baviera? Parei, mas não ouvi nenhum diálogo de Heidegger com os lenhadores da Floresta Negra, não ouvi também a voz do Hierarca da Teologia ensinando na Cátedra de Ratisbona. Fez-se um grande silêncio, Deus ouviu os meus passos, como ouviu os passos de Adão no Jardim do Éden e Adão ouviu os passos de Deus (cf. Gn 3,10), e me disse: coragem! Esta é uma casa Pontifícia. E eu me senti em casa. Não venho da Baviera, venho dos Altiplanos do Estado de Goiás, sou Presbítero da Igreja de Itumbiara, moro em Goiatuba. Persistem o tremor e o temor, mas é preciso dizer algo sobre o que estou incumbido de fazer. O tema é fascinante e identifica-se com o título da Obra que será lançada neste alvissareiro Simpósio Teológico, para nossa honra e alegria, está sendo espargida em Língua Portuguesa.

55

1. O “Fundamento Sacramental da Existência Cristã”, é um tema inerente ao mistério de Deus, ao mistério do homem e ao mistério da Igreja e da liturgia. Por isso, o Concílio Vaticano II começou com o argumento sobre o mistério da liturgia. Começando com esse

¹⁶ Recebido em 22/08/2020 e aceito em 15/09/2020. O texto é resultante de uma conferência apresentada pelo autor no II Simpósio Internacional “O fundamento sacramental da existência cristã”: A teologia litúrgica e sacramental de Joseph Ratzinger, realizado em 2019 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pela sua densidade e importância, resolvemos inseri-lo neste número de ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA.

¹⁷ Doutor em Teologia, com ênfase em Sagrada Liturgia e Teologia da Trindade, pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor de Teologia no Instituto de Teologia e Filosofia de Goiás (IFITEG). Presbítero do clero da Diocese de Itumbiara. Assessor da Comissão Episcopal Pastoral para a Liturgia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. E-mail: joaquimcavalcante@hotmail.com

argumento, entendemos que os padres conciliares quiseram evidenciar e colocar em relevância o mistério de Deus, que é o mistério da fé celebrado na liturgia pela Igreja. Refletindo sobre a liturgia, o Concílio colocou, "inequivocavelmente em luz, o primado de Deus. Onde o olhar sobre Deus não é determinante tudo mais pode perder sua orientação" (J. Ratzinger, *Opera Omnia, Teologia della Liturgia*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2011, p. 6). Deus é o princípio sem princípio, princípio "Principium totius". É justo e necessário que ele seja pensado e colocado antes de tudo. O primado de Deus tem a primazia entre todos os primados.

2. Parece que o Concílio evidenciando o argumento sobre a Divina Liturgia não teve a intenção de aprofundar uma opinião justa e específica sobre Deus e sim afirmar uma forma justa e solene de glorificar a Deus. Esta é a finalidade da liturgia: glorificar a Deus e santificar o gênero humano, santificar a existência humana. Desta compreensão pode surgir a pergunta existencial fundamental: como devo colocar-me diante de Deus? Pois o mistério da liturgia abraça toda a existência humana, o cosmo, a história, o céu e a terra. A liturgia terrestre é o antegozo da liturgia celeste. A assembleia dos batizados e peregrinos na história é ícone da assembleia dos redimidos no santuário escatológico da Jerusalém celeste.

3. Segundo o próprio Cardeal J. Ratzinger, quem se atreve a refletir sobre o fundamento sacramental da existência cristã, na hodierna situação espiritual, se confrontará com um paradoxo da situação espiritual atual (Ratzinger, p. 221).

4. A dimensão sacramental da existência cristã é ontologicamente transcendente. Podemos, assim, dizer que a existência cristã é pulsional ordenada para o transcendente. Temporaliza-se o homem, mas ele é interminável acontecer. É nesse sentido que Heidegger intui que "pela historicidade, entende-se a constituição do homem como acabamentação" (M. Heidegger, *L'Être et Le temps*, Gallimard, Paris, 1964, p. 36). Sim, o homem é transcendente, mas transcender-se em Heidegger é ir além de si em si mesmo todos os dias, em todos os momentos, arriscando-se a ser cada vez mais completo. Não tem o sentido de ir em direção a Deus, embora abra-nos essa perspectiva a nós, que conseguimos olhar com Heidegger, mas também além dele.

5. Iluminados pela reflexão heideggeriana, agora somos nós, os cristãos, que vamos além da perspectiva finita por ele proposta, enxergando o infinito que se desvela, que se apresenta ante nossa face, uma vez cristificados pelo batismo. A fé e o batismo dilatam o horizonte e fazem ver a existência cristã para além da sentença da inevitável finitude histórica, isto é, a extinção da vida no espaço e no tempo.

6. Enquanto Heidegger fala da "acabamentação", Ratzinger proclama a infinitização do homem por ter sua existência tocada pelos raios do esplendor do mistério eterno. Assim sendo, morrer não é o fim último nem o ponto ômega da existência, é deixar de existir no tempo. A morte é uma cisão, um hiato entre o tempo e a eternidade. A morte nos faz entrever a transitoriedade da existência no curso temporal, mas o ser humano é mais que uma existência biológica, ele traz na sua existência a imagem e a semelhança do Deus criador, isto é, a marca do eterno que o criou.

7. Já intuía Santo Agostinho que mediante a fé, os homens são como madeiras e pedras extraídas dos bosques e dos montes para a construção; depois, através do batismo, da catequese e da pregação, tais pedras são desbastadas, esquadrejadas e alisadas; mas só se tornam casa do Senhor, quando são acompanhadas pela caridade. Quando os fiéis estão reciprocamente ligados segundo uma determinada ordem, mútua e intimamente justapostos e unidos, quando são vinculados pela caridade, tornam-se verdadeiramente casa de Deus que não tem medo de desabar (cf. Serm., 336, citado por Bento XVI, na homilia da dedicação do altar da catedral de Albano, 21.09.2008).

8. Por conseguinte, mediante a fé e através do batismo, podemos dizer que o homem é uma "acabamentação" que se infinitiza porque traz a marca do eterno. Desse modo, a existência cristã passa ser compreendida como existência transcendentalizada pela realidade sobrenatural sacramental. O marco fundamental é o Batismo dado e recebido em nome da Trindade indivisível. Pelo santo batismo a existência cristã é pascalizada na totalidade e plenitude da páscoa de Cristo. Dessa forma, tudo passa a ser visto e iluminado com o clarão daquela luminosidade que emana do horizonte da fé ressurrecional. Por exemplo, o túmulo, o sarcófago passa a ser visto não como um lugar elucidativo que marca o fim de uma existência, ele

passa a ser olhado e pensado como um útero que se abre para a plenitude da vida e a transcendentalização da existência. A ressurreição é a pessoa humana transcendentalizada na realidade da páscoa de Cristo.

9. A existência cristã é transcendente por derivação intrínseca da sua essência. É verdade que o ser humano é “uma criatura frágil, feita de terra e destinada à terra, mas também feita à imagem de Deus e destinada a Ele. Pó, sim, mas amado, plasmado pelo seu amor, animado pelo seu sopro vital, capaz de reconhecer a sua voz e de lhe responder” (Bento XVI, Homilia de Quarta-feira de Cinzas, 17.02.2010).

10. O mistério pascal daquele que foi sobressaltado grandemente por Deus (Fil, 2,9), reveste a existência cristã daquela sacramentalidade ascensional, cúlmene da exaltação do Filho do Homem e Filho eterno do Pai. Sim, a ressurreição é obra do poder de Deus (Rm 1,4). A existência cristã é banhada no mistério pascal de Cristo e em Cristo e por Cristo, no Espírito, é elevada à participação da comunhão trinitária.

11. Dessa forma, morrer é deixar de existir no tempo e continuar vivendo na fonte plenitude da vida que é Deus. É nesse sentido que a fé cristã pensa o mistério da morte como páscoa definitiva e não como o último grito da existência, o último amém no átrio da história, mas como o primeiro *aleluia* no santuário escatológico da Jerusalém celeste.

12. O êxodo e a kénose do Verbo eterno no mistério da encarnação e no mistério da cruz elevou a existência cristã e lhe conferiu uma dignidade sacramental por meio da qual reluz em cada batizado o esplendor do rosto de Deus. Se a morte é pensada como o último amém neste mundo, ela pode ser compreendida pela fé cristã não como último grito, mas como páscoa e o primeiro *aleluia* dos que terminam sua peregrinação histórica e mergulham na plenitude da vida no santuário escatológico.

13. Por isso a fé cristã nunca pensou a morte como aquela que tem a última palavra, e sim como páscoa, passagem para a plenitude da vida. Enquanto fazemos parte do reino dos mortais, a morte é temida por ser vista como fim absoluto, uma certeza inevitável e irreversível, mas a fé cristã sempre pensou a morte não como a consumação da finitude e sim como passagem para o reino definitivo.

14. Nossa carne, ainda que fraca, é a carne de Cristo, nosso sangue é o sangue de Cristo, e nosso ser, nossa existência configurada a Cristo pelo santo Batismo nos faz membros da Igreja, de cujo corpo, ele é a cabeça. Eis o fundamento da existência cristã!

15. Nesse prisma, a dimensão sacramental da existência cristã não se consolida por uma ação ritual físico-circuncisional e sim por uma transformação ontológica-existencial sacramental. A graça se apossa da existência sem ferir, sem cortar, ela deixa intacta a realidade física e impregna indelevelmente nossa onticidade e torna luminosa nossa existência com a irrupção dos raios daquela luz que é fonte de toda luminosidade.

16. É por causa desta transformação que nos tornamos o novo povo de Deus e o servimos em Espírito e lhe prestamos culto pelo Espírito e nos gloriamos em Cristo e não confiamos na carne (Fil 3,3).

17. O Batismo faz do batizado uma nova criatura e como tal, todo cristão deve assim se comportar. Revestido daquele que faz novas todas as coisas, o cristão é chamado a superar todo tipo de caducidade inspirada no antigo fermento e incitada pelo antigo inimigo.

18. A existência cristã é mergulhada no mistério plural do Deus uno e Trino. Como diz o Cardeal Ratzinger: "O Deus misterioso não é uma infinita solidão, mas um acontecimento de amor" (Bento XVI, *A alegria da fé*, São Paulo, Paulinas, 2013, p. 55). Esse acontecimento de amor domina a graça batismal que faz o cristão dizer como o Apóstolo Paulo "já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim" (Gl 2,20).

19. Dessa forma, entendemos que o Batismo abre nossa existência para acolher aquela alteridade sem a qual nosso eu existencial estaria fadado a implodir sem aquele "Tu" que plenifica e dá sentido. A vida em plenitude é a vida em Cristo. Logo, o que caracteriza a vida cristã é o viver em Cristo. O mistério pascal de Cristo dá ao cristão o sentido transcendental da sua existência.

20. Cristo entra na vida do cristão pela porta do coração, o eu do cristão se abre e ele vive a comunhão cósmica no grande eu dos crentes que se tornam um em Cristo (Gl 3, 28). Somos cristãos porque no Batismo, o ressuscitado veio ao nosso encontro atravessando todas as portas, como atravessou as portas do Cenáculo, e uniu sua vida à nossa vida. É assim que o cristão torna-se um só com Cristo e Cristo

nele. Assim, pode-se viver a comunhão. Eis a beleza e a natureza íntima do Batismo, dom de uma nova identidade.

21. Segundo a intuição teológica de Ratzinger, pensar o fundamento sacramental da existência cristã se contrapõe com um estranho paradoxo da atual situação espiritual: primeiro, de um lado, encontramos o que foi definido como tempo ou século da Igreja, o que poderia ser chamado de século do Movimento Litúrgico, isto é, o século XX.

22. Segundo, com as duas guerras mundiais veio o que foi chamado de descoberta da Igreja. Daí vem a ideia teológica fecunda e predominante que é a teologia dos mistérios de Odo Casel (J. Ratzinger, *Opera omnia teologia della liturgia*, Roma Libreria Editrice Vaticana, 2011, p. 221).

23. De modo geral, podemos falar que o princípio sacramental se estriba na transparência simbolística da realidade rumo ao eterno. Da transparência simbólica rumo ao eterno se fundamenta o princípio sacramental.

24. Sim, o conceito de sacramento passa por uma compreensão simbólica do mundo, enquanto a atual compreensão do mundo seria em vez mais funcionalística. Com essa visão as coisas são vistas somente como em função do trabalho e a serviço do homem. Assim o ponto de partida de toda ação sacramental torna-se incompreensível e pergunta-se como uma coisa pode se tornar sacramento, como imaginar que a aspersão de uma pessoa com um pouco de água pode constituir algo de decisivo para sua existência? (Ratzinger, p. 222).

25. A mesma pergunta pode ser feita referindo-se ao gesto da imposição das mãos com a unção com um pouco de óleo no rito da Confirmação, na Unção de um doente, ou no rito da Ordenação sacerdotal. A ideia do sinal indelével, que tais sacramentos imprimem na alma, soa ao homem de hoje como uma filosofia mística bastante estranha: para ele a existência do homem é algo que permanece continuamente aberta, que se desenvolve na decisão e não pode ser fechada para sempre mediante um rito irrepetível (Ratzinger, p. 222-223).

26. Realmente, o rito batismal marca indelevelmente a existência humana e, por ser um rito que toca ontologicamente, transforma e configura nossa existência àquela realidade que a transcende e

plenifica. Mas nessa perspectiva Ratzinger faz duas perguntas que, segundo ele, emergem nos dois sujeitos desse tema: o que é um sacramento? E o que é a existência humana? Segundo ele, as duas perguntas estão estreitamente entrelaçadas uma com a outra. Pode ser suficiente analisar a pergunta sobre o Sacramento para poder perceber, ao mesmo tempo, também aquela sobre a existência do homem e conduzir ambas perguntas a uma (só) resposta (Ratzinger, p. 224).

27. Para responder o que é sacramento há uma diferença que depende da impoção histórica ou dogmática da pergunta, uma vez que nos diversos períodos da história cristã, a palavra Sacramento teve significados diferentes. Assim poderia dizer “sacramento da criação” nos pontos nodais da existência humana e deixam ver tanto uma imagem da essência do homem quanto do tipo da sua relação com Deus (Ratzinger, p. 225).

28. Por pontos nodais entende-se o nascimento e a morte, o alimento e a união sexual (ou pró-criativa). Isso não deriva da natureza espiritual do homem e sim da sua natureza biológica. Contudo, o homem transcende a dimensão biológica. Seu modo de alimentar o diferencia dos demais animais e revela que sua forma humana de alimentar é uma festa, um banquete. A festa ou o banquete cria comunhão, porque o comer só é completo quando se está junto e, o está junto alcança a sua plenitude na comunalidade da recepção dos dons desta terra (Ratzinger, p. 226).

29. Sim, o homem é um ser de relações. Na relação ele descobre que não funda por si o próprio ser, mas que vive no receber. Nessa perspectiva, o homem enquanto ser pensante se autocompreende e desoculta o sentido de existir. Assim entende-se melhor porque Heidegger insistia na hermenêutica ontológica e não só epistemológica.

30. Para Ratzinger, o homem experimenta que a sua existência se afirma sobre o ser em comunhão com os outros, comunhão sem a qual o seu ser pessoa humana faltaria a terra sob os pés. O homem por assim dizer, pode ser só no plural. Nesse duplo “com”: o ser com as coisas e o ser “com” os outros. Nesse duplo “com” ele esconde um terceiro, não menos fundamental: o seu espírito existe só na conexão existencial com o corpo, assim como o seu corpo, o seu ser biológico, existe só em virtude da esfera espiritual (Ratzinger, p. 226). Estou

persuadido de que transcender é ir-além de... e de que a antropologia teológica pode favorecer essa compreensão de que a transcendência evita que o homem seja totalmente prisioneiro da fragilidade, do efêmero e transitório. Transcender pode ser compreendido como um ir-além ascensional que transmonta as fronteiras do próprio pensar; há sempre um universo a ser superado. Transcender é superar a ideia de finitude existencial histórica. É pensar a morte não como o término definitivo, pois o homem não é um ser para túmulo, porque a morte não é a última e culminante palavra da existência humana. Há em cada ser humano a irresistível pulsão para transcendente.

31. Nesse sentido, a vida sacramental é a experiência de transcender tudo o que macula e “apequenece” a existência cristã. A vida cristã é a vida em Cristo, é a vida nova vivida no cotidiano da caducidade histórica. É uma vida transfigurada por antecipação e, embora em meio ao transitório e à obscuridade do mundo, é chamada a reluzir o clarão da glória do eterno.

32. Nosso teólogo admite que o homem de hoje se interesse sobre a questão de Deus e também sobre Cristo, mas os sacramentos são para esse homem algo por demais eclesialístico, ligados excessivamente a um nível de fé e poderíamos dizer ligado a um conceito e a uma operacionalidade da fé por demais superados. Esse homem se pergunta: como posso entrar em um diálogo sobre isso? Admite-se que há sempre um universo a ser desbravado.

33. Retomemos o fenômeno da convivialidade ou do banquete que nos conduz a um primeiro esboço de uma resposta sobre “o que é o homem” e o fazemos pela via de um dos sacramentos primordiais da história das religiões. Pois bem, as coisas se interpenetram reciprocamente, a interpenetração do ser humano que é apenas imposta e àquela interpretação sobre a qual se fundamenta a ideia sacramental (Ratzinger, p. 227).

34. Numa primeira aproximação podemos dizer que na transformação do comer ou alimentar a compreensão do ato de alimentar em um convívio se cumpre a formação primordial daquilo que é sacramental: comer tornou-se um convívio. Tal convívio traz em si traços sacramentais, pois no convívio refeicional, o homem não desenvolve só o ato biológico de ingerir alimento, mas realiza em modo espiritual aquilo que é biológico. O homem, portanto,

experimenta no banquete ou no convívio refeicional a transparência daquilo que é sensível, aquilo que é espiritual, experimenta aquela compenetração entre *bios* e *espírito* que constitui a sua natureza característica. Assim o homem descobre que as coisas são mais que simples coisas: elas são sinais, cujo significado ultrapassa seu potencial sensível e dessa forma, nos sinais e gestos sensíveis da convivialidade do banquete há uma potencialidade que remete para além e que transcende o simples ato de se alimentar (Ratzinger, p. 227).

35. Poderíamos audaciosamente dizer que na experiência convivial do banquete, a existência humana é tocada de tal forma que o ato de comer passa ser um ato de alimentar e transcender. Assim o homem passa ver o banquete como o sinal da realidade divina e eterna que o sustenta como sustenta a todos os seres humanos e que é o fundamento mais verdadeiro da sua existência (Ratzinger, p. 228).

36. Graças as águas do batismo, o homem faz a experiência de submergir nas águas da morte para entrar no novo início que começou com Cristo.

37. Essa experiência já está prefigurada na história do dilúvio visto pelos santos Padres como algo do mistério que manifesta o novo início realizado através da destruição. Tal mistério se prolonga até a morte de Jesus Cristo na cruz, caminho aberto para a ressurreição, cuja presença se perpetua na história e no mundo através dos que crêem nele. É nesse sentido que Cristo é compreendido como o Alfa e Ômega, o princípio e o fim da fé cristã.

38. Sem dúvida essa especificidade da fé cristã centrada na ressurreição, não sem o mistério da cruz, constitui o autêntico escândalo para o homem de todos os tempos. Eis porque a fé é pensada como compreensão, e a compreensão transcende o fato. Pode-se dizer que a Palavra remete por sua própria estrutura interna ao sacramento e sem a Palavra o sacramento não acontece. Por isso já dizia Santo Agostinho: "Une-se a palavra ao elemento, e acontece o sacramento" (Ev Jo 80,3 in CIC, 1228). E por ser uma realidade que evoca outra realidade que a transcende, Santo Ambrosio diz: "Eu te vejo, nos teus sacramentos".

39. A propósito, seguindo o pensamento do nosso teólogo sobre a fundamentação sacramental da existência humana, faço quatro considerações finais:

- I) O Batismo, ou seja, o mergulho na água simboliza o sepultamento do catecúmeno na morte de Cristo, da qual com ele ressuscita, como nova criatura (Rm 6, 3,-4; Cl 2,12; CIC, 1214). A água é o elemento real simbólico e o símbolo quer sempre unir o real ao que lhe transcende. Por isso a água evoca a morte e a vida, aquela vida que emana da fonte da vida que é Deus, uno e Trino, Pai, Filho e Espírito Santo, a Trindade indivisível. Por isso, existência cristã é epifania do mistério no qual ela foi imersa e pelo qual foi redimida.
- II) Os sacramentos foram instituídos por Cristo para comunicar a sua graça, confiados à Igreja. Pelos sacramentos, Cristo age mediante sinais sensíveis, palavras e ações e atualiza sua obra de salvação. São acontecimento de culto da Igreja e por meio deles a Igreja se compreende, se define e opera como Igreja dos discípulos, a esposa do Cordeiro, o novo povo de Deus. Tendo Cristo como Mediador e regente da Divina Liturgia, na ação do Espírito, o artífice da economia sacramental, na Igreja dá-se a incorporação do homem no dom que ela mesma recebe. E, segundo Ratzinger, isto significa que no sacramento está presente a plena continuidade da história: passado, presente e futuro. É preciso chegar, como memória até as raízes da humanidade e encontrar o homem no seu momento atual e dar-lhe um presente, isto é, uma presença de salvação, cuja essência é aquela de abrir um futuro para além da morte (Ratzinger, p. 262).
- III) A celebração sacramental dá sentido e destino à existência cristã. Celebrar é tornar célebre o evento que se atualiza. Elevar o coração ao alto é transcender. Pode haver experiência de transcendência maior e melhor que estar na terra com o coração em Deus? No rito da liturgia eucarística, epifania do mistério pascal e atualização do memorial da nossa salvação, a assembleia dos batizados é convidada a unir sua voz a voz dos anjos e santos e, na intimidade do banquete de um povo sacerdotal, entoar com as cortes celestes, sem *diafonia*, o “*triaghion*” angelical narrado por Isaías (6,3). Penso que cantar a sinfonia dos anjos é algo significativo, cantar com os anjos e santos não é ou não seria uma experiência esplêndida de transcendência na imanência?

IV) Os sacramentos pedem compreensão da Escritura e sem a Escritura, não se compreende os sacramentos. Cantamos com o salmista que a criação narra a Mirabilia Dei e nosso teólogo insiste em dizer que os sacramentos são a novidade cristã e o que há de mais antigo no homem, novidade da dimensão cristã e unidade da dimensão humana não se contradizem. Em Jesus Cristo a criação foi assumida e purificada e desse modo ele se revela como aquele que dá resposta ao homem e é para ele salvação. Os símbolos da criação são referências a Cristo, e Cristo é o pleno cumprimento não só da história, mas também da criação: nele, "Mysterium" de Deus, tudo chega à sua unidade (Ratzinger, p. 262-263). Sim, é por Cristo, com Cristo e em Cristo, rosto humano do Pai, Deus uno e Trino, Trindade indivisível, Pai, Filho e Espírito Santo, que são dadas a honra, a glória e adoração da Igreja no transcurso dos séculos e na assembleia eterna do santuário escatológico da Jerusalém celeste. Muito obrigado!

PRIMEIROS ESCRITOS



JESUS E O REINO: NOVIDADE E DESCONTINUIDADE¹⁸

JESUS AND THE KINGDOM: NOVELTY AND DISCONTINUITY

Eurípedes da Silva Junior¹⁹

RESUMO: O Reinado de Deus é uma categoria fundamental no ministério de Jesus como atestado pela sua pregação e ação. Neste trabalho, a relevância deste conceito é explorada como sendo um fator capaz de viabilizar uma correta e profunda interpretação da pessoa de Jesus. Isso quando posto o modo autêntico como Jesus entendia o reino de Deus na sua forma nova e descontínua frente ao modelo presente em seu contexto histórico-social. O reinado de Deus testemunhado por Jesus é uma novidade por estar fundado em uma singular experiência de Deus feita por ele. É também descontínuo pois não se situa apenas como um acréscimo no estrato conceitual preexistente, mas se caracteriza como uma nova realidade que rompe e até mesmo inverte a organização lógica do que representa tal elemento. A novidade e a descontinuidade do reino não são redundâncias, mas expressam o caráter revolucionário dessa categoria na vida de Jesus.

Palavras-chave: Jesus; Reino de Deus; Novidade; Descontinuidade.

ABSTRACT: The Reign of God is a fundamental category in Jesus' ministry as atone for his preaching and action. In this work, the relevance of this concept is explored as a factor capable of enabling a correct and profound interpretation of the person of Jesus. This when he put the authentic way in which Jesus understood the kingdom of God in its new form and discontinues in the face of the present model in its historical-social context. The reign of God witnessed by Jesus is a novelty because it is founded on a unique experience of God made by him. It is also discontinuous because it is not only situated as an addition in the preexisting conceptual stratum but is characterized as a new reality that breaks and even reverses the logical organization of what

¹⁸ Recebido em 12/07/2020 e aceito em 19/09/2020.

¹⁹ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). Atualmente cursa o Bacharelado em Teologia na mesma instituição. E-mail: eu.cssr@gmail.com

represents such an element. The novelty and discontinuity of the kingdom are not redundancies but express the revolutionary character of this category in the life of Jesus.

Keywords: Jesus; Kingdom of God; Novelty; Discontinuity.

INTRODUÇÃO

No centro da pregação e atividade de Jesus estava o Reino de Deus. Ele tinha paixão pelo Reino. O que também foi transmitido aos seus discípulos e discípulas. Conquanto, em um longo processo histórico o Reino de Deus, pelo menos diretamente, perdeu o seu destaque nas formulações teológicas e no modo de se compreender a pessoa de Jesus Cristo. Não que os cristãos houvessem perdido o contato com o Reino, muito menos que este tenha ficado ausente. Mas, do ponto de vista teológico e eclesiológico, enquanto categoria reflexiva, o Reino não fora muito tematizado (cf. LIBÂNIO, 2007, p. 189-198). Quando abordado, o Reino era comumente identificado com a Igreja.

Não obstante, na contemporaneidade é possível averiguar uma redescoberta do Reino na teologia. “Nas últimas décadas anteriores ao Concílio Vaticano II, a exegese e a teologia bíblica já vinham valorizando a categoria do Reino de Deus” (LIBÂNIO, 2007, p.189). A revalorização do Reino possibilitou um movimento de retorno a sua reflexão e novas discussões. Aferiu-se que ele não se iguala, mas é uma realidade maior do que a Igreja, e que esta deve ser dele um sinal.

O presente trabalho intenta fornecer uma breve exposição sobre a temática do Reino acentuando como esta categoria se afirma de um modo autêntico a partir de Jesus. Para isso será necessário realizar uma curta incursão histórica e averiguar a presença da espera do povo, anterior e coetâneo a Jesus, pelo Reino. Depois, será vital perceber que a novidade jesuana acerca do Reino está assentada em sua inédita experiência de seu Pai. Por último, tentar-se-á elencar alguns aspectos que comprovam as discontinuidades do novo Reino vanguardado por Jesus.

EXPECTATIVAS PELO REINO DE DEUS

O povo israelita já concebia e aguardava pelo Reino de Deus antes mesmo de Jesus anunciá-lo. As diversas classes do povo judeu, com suas especificidades, compreendiam bem a categoria Reino de Deus. Isso se torna evidente ao observar que no tempo de Jesus, ao falar do Reino, ele não precisava gastar tempo explicando o seu conceito, mas detinha-se em aplicar a sua mensagem.

Na história do povo de Israel, a mentalidade da instauração de um Reino divino está intimamente ligada à intervenção histórica de um messias que, por sua vez, implantaria tal reino como numa monarquia. As origens desta concepção político-nacionalista remontam à ascensão davídica (por volta de 1000 a.C.), visto que no eixo central da formação de seu Estado está incluso um movimento de resistência composto pelos pobres e pelas organizações tribais de Judá. “Era gente marginalizada em suas famílias e tribos. Seu futuro eram as armas a serviço do estado” (SCHWANTES, 2008, p. 26).

Esta breve incursão histórica fornece alguns elementos sobre o perfil da espera do Reino de Deus pré-jesuana. Em primeiro lugar, a história davídica, que tivera em sua ascensão ao trono forte apoio popular, fomentava a espera em um reinado divino com um favor especial pelos oprimidos; depois, o estabelecimento de tal reinado dependeria da figura de um rei, isto é, se afirmaria por meio do poder político; por fim, este poder se manteria, assim como na história de Davi, por meio das armas, constituindo-se num reinado por meio da força humana. Conclui-se que a noção do reinado de Deus fora usada para confirmar o reinado terreno e em outros momentos para também criticar a sua injustiça (cf. MERZ; THEISSEN, 2004, p.270).

A espera do Reino de Deus no modelo político-nacionalista²⁰ comportava implicitamente “a ideia de um Deus que era Deus de Israel de maneira exclusivista, e de mais a mais um Deus violento para com os outros povos” (COSTA, 1999, p. 51). Contudo, este não era o único modo de espera pelo Reino, ainda no tempo de Jesus encontrava-se a corrente nomística. Composta por escribas e fariseus, ela sustentava a ideia de que a vinda do Reino de Deus estaria ligada ao cumprimento da Torá. O Reino ainda não haveria chegado pela

²⁰ A denominação aqui utilizada para esta corrente e, também, para as seguintes está de acordo com: COSTA, 1999, p. 51-53.

infidelidade do povo, e ao contrário, por meio da purificação poderiam antecipá-lo, como acreditavam e se dedicavam os essênios.

Preponderante desde o período exílico, a apocalíptica detinha uma visão escatológica da chegada do Reino de Deus. Ela se configura como a “expectativa de um mundo novo, contida em escritos secretos e revelações. Nesse mundo novo, Deus realiza seu plano a respeito de Israel e da criação” (MERZ; THEISSEN, 2004, p.270). O Reino era visto como intervenção divina que superaria este mundo e o substituiria por um novo e melhor. O reino estaria situado para além, após o fim, e nele teriam acesso os fiéis observantes das leis judaicas. Tal posição está bem expresso na Profecia de Daniel (2,44), na qual recebe destaque a oposição entre o mundo presente e o futuro, como se vê: “no tempo desses reis o Deus do céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre”.

Distinta da apocalíptica que situava o Reino de Deus no fim dos tempos com a transformação do mundo atual em um novo, a profética lia no cumprimento da história a ação de Deus. Isto é, concebia o momento presente como ação ou intervenção divina. Jesus se valerá dessa vertente como sendo a forma de sua pregação. Apesar de seus diferentes aspectos a categoria Reino de Deus, e não a terminologia, é frequente no Antigo Testamento para designar uma espera comum dos diferentes grupos do povo judeu. Em todos eles existe a igual esperança de que:

Deus será o Rei verdadeiramente justo: só ele poderá realizar o ideal de um rei capaz de proteger os pobres e marginalizados de todo tipo. Assim se resume a expectativa do reinado de Deus contida no Antigo Testamento (RUBIO, 2009, p. 36).

Essa pluralidade de concepções da mesma categoria, Reino de Deus, se fez presente também na época de Jesus. Contudo, nenhuma correspondia ao avanço do significado do Reino anunciado por ele. Apesar de ser algo sobre o qual todo o povo detinha conhecimento

prévio e um anseio, Jesus incidirá em uma nova mensagem do Reino fruto de sua experiência subjetiva com o Pai.

NOVA EXPERIÊNCIA DO DEUS DO REINO

O modo autêntico como Jesus conceberá o reino e o anunciará é resultado da novidade de sua experiência com Deus. Aí se encontra a raiz do seu ministério. É necessário perceber o contraste dessa relação frente a mentalidade religiosa de sua época. Jesus nasceu no meio de um povo crente e aprendeu também com esta religiosidade. A fé do judeu era depositada no Deus único de Israel, um Deus poderoso que age na história deste povo pelo qual tem um carinho especial, e com o qual faz alianças. Tais aspectos centrais nutrem o coração crente de Jesus, ele nunca os recusou. Contudo, Jesus realiza um salto qualitativo na experiência íntima com Deus e reavalia a mediação da institucionalização religiosa.

Jesus não apenas reconheceu o Deus de Israel como seu Senhor, mas ousou estabelecer com Ele uma relação filial. O Deus Único é o seu *Abba*²¹, o paizinho querido. Uma experiência tão próxima e afetuosa de um Deus que ama a todos como Pai, delineia a sua consciência e permeia toda a sua missão com um aspecto humanizador. Reconhecendo a Deus não apenas em seu poder e sua glória distantes, mas em sua paternidade próxima e íntima ao ser humano, Jesus se relaciona com o Pai pautado na confiança e na fidelidade. Para ele o Pai não é apenas seu, mas de toda pessoa, o que, ao mesmo tempo, o leva a reconhecer aos demais como seus irmãos e irmãs. "O modo pelo qual Jesus se relaciona com o Pai e a qualidade dessa relação constituem o sinal mais fundamental do Reino de Deus" (RUBIO, 2009, p.81).

A relação íntima de Jesus com o Pai lhe fez inteiramente livre. Esta liberdade o fez questionar o modo como os seus contemporâneos se relacionavam com Deus. Jesus discordava da absolutização do sistema religioso de seu tempo frente às marginalizações que dele emergiam ou por meio dele se sustentavam causando a discriminação daqueles que, por algum motivo, não eram justificados pela lei. Os

²¹ "Temos certeza histórica de que Jesus se dirigia a Deus invocando-o como *Abbá*. O termo, tomado da linguagem familiar, é próprio da criança, em sua relação com um pai amoroso" (RUBIO, 2009, p.82).

líderes judaicos se associavam com Deus por meio do cuidado do templo, pelo cumprimento das leis e ritos sacrificiais, enquanto Jesus se relacionava com o *Abbá* na sua intimidade e no horizonte do Reino. Quanto aos dirigentes religiosos judeus,

[...] a primeira coisa e mais importante para eles é dar glória a Deus observando a lei, respeitando o sábado e assegurando o culto do templo. Jesus, pelo contrário, associa Deus com a vida: a primeira coisa e mais importante para ele é que os filhos e filhas de Deus desfrutem da vida de maneira justa e digna (PAGOLA, 2014, p. 364).

A experiência do *Abbá* é um marco decisivo na vida de Jesus. Tocado pelo amor misericordioso do Pai, ele deseja fazer com que os demais também conheçam esta face nova e diferente de Deus. Nisso Jesus compreendeu sua missão, percebeu-se eleito, enviado pelo Pai para inaugurar uma nova ordem profundamente arraigada na sua misericórdia e em seu favor pelos pequenos e oprimidos. Tendo feito este processo interior²², paulatinamente em sua vida, Jesus, no contato com o Deus do Reino, decidiu-se pelo Reino de Deus. Esta dialética fundamental determinará a consciência, a missão e toda a vida de Jesus, sem a qual não se pode entendê-lo.

Desde então, Jesus “consagrou-se totalmente a algo que foi se apoderando de seu coração com força cada vez maior. Ele o chamava de ‘Reino de Deus’. Foi a paixão de sua vida, a causa à qual se entregou de corpo e alma”. (PAGOLA, 2014, p. 83). Situado entre o Deus do Reino e o Reino de Deus Jesus age a partir dessa relação fundamental. Suas palavras e gestos sinalizam a atuação do Reino, ao passo que apresentam a nova face do Pai. A medida em que Jesus revela o Pai, ele anuncia o Reino, e na medida em que ele demonstra o Reino, revela o Pai.

A latente paixão jesuana pelo Reino de seu Pai fora tematizada de vários modos nos registros evangélicos. Um exemplo é o conteúdo da oração de Jesus: “eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra,

²² Os relatos evangélicos, propositalmente, elucidam no relato do batismo de Jesus o seu relacionamento íntimo com o Pai, do qual brotam a sua percepção de filho do *Abbá* e, simultaneamente, o auto reconhecimento de sua missão. Os próprios redatores dos evangelhos compreendiam a estreita relação de Jesus com o Pai e o cumprimento de sua missão, ao ponto de que o evento do batismo fora escolhido para datar o início de sua vida pública (cf. COSTA, 1999, p. 27-30).

porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos" (Mt 11,25). Jesus louva a Deus no carinho de filho, reconhece o seu domínio sobre todas as coisas que é o seu projeto do reino capaz de unir céus e terra, e o agradece porque a Boa Nova pode alcançar o coração dos marginalizados, os pequeninos, mas não pode ser descoberta pelos corações orgulhosos dos doutores. Esta perícopes ilustra bem a compreensão jesuana acerca do reino enquanto projeto de salvação da pessoa humana em sua integralidade.

É notória que a nova experiência do Deus do Reino foi também para Jesus uma nova experiência do Reino de Deus. Este não se limitava aos moldes das esperas messiânicas presentes na fé do povo de Israel. Ele teve clareza de que "o domínio de Deus é diferente do domínio que os homens exercem. Ao colocar o domínio de Deus no centro de sua pregação, Jesus, em última análise, tornou claro que para ele Deus é o centro" (GNILKA, 2000, p.84). Não importava para ele um programa político-nacionalista, nem a purificação ritual nomística, ou a espera inerte de um futuro por meio da consumação presente. Para Jesus importava um programa missionário no qual o Reino de Deus se tornaria presente e atuante, sobretudo pelo estabelecimento de novas relações entre as pessoas e Deus, que conhecerão de fato o *Abbá*, e entre os homens e mulheres que serão sinais dele por meio da fraternidade.

Verdadeiramente amado pelo Deus do Reino e vocacionado ao anúncio do Reino de Deus, Jesus fez sua opção fundamental por realizar uma missão de servidor. Enquanto a lógica religiosa de sua época proclamava que o sinal da bênção divina estava naqueles que detinham linhagem prestigiosa, fortunas e destaque social, Jesus percebeu que a maior riqueza que *lhe* concedia o seu *Abbá* consistia em poder estar no meio dos seus como aquele que os serve (cf. Lc 22,27). Se o reino esperado por muitos de seus coetâneos carecia de ser instaurado por um grande monarca ou guerreiro, Jesus demonstra com sua prática e sua prédica que o Reino de Deus deveria ser inaugurado por um servidor e estaria aberto aos que fizessem o mesmo.

A opção de Jesus pelo messianismo de serviço é exigência da novidade do reino por ele anunciado. Não bastava anunciar o Reino com a pregação, mas era preciso evidenciá-lo concretamente por

sua atuação. O reinado de Deus alcança a pessoa humana para salvá-la, para lhe retomar a dignidade, libertando-a de tudo o que a oprime e marginaliza. É uma oferta de vida nova que se inicia neste mundo. Personificando esta atuação libertadora do domínio de Deus, Jesus se coloca em missão de curar os doentes, perdoar os pecadores, acolher os que se sentem indignos e expulsar os males que afugentam o ser humano. Assim a Boa Nova ganha realidade, mas também se torna má notícia para os responsáveis pela desumanização do povo.

Deste modo, Jesus convida mulheres e homens a um novo modo de ser e lhes revela que “a verdade do ser humano encontra-se, pois, na vivência do dom do Reino, traduzida no amor serviço. Trata-se de algo bem radical: ser ou não ser do Reino” (RUBIO, 2009, p. 57). Por isso o Reino de Deus é comprometedor para quem deseja recebê-lo como dom. Nele não há espaços para a justificação dos desejos de dominação humanos. O reinado do *Abbá* é, antes de tudo, uma proposta dinâmica que envolve o ser humano e o resgata de sua condição de indignidade. Convida-o a existir segundo novos valores e princípios marcados pela justiça e fraternidade.

74

Portanto, o reinado de Deus não é um conceito espacial nem estático, mas um conceito dinâmico. Significa a soberania real de Deus em ação, primeiramente como oposta a soberania humana, mas também a seguir como oposta a toda soberania no céu e na terra. Sua marca principal é que Deus está realizando o ideal da justiça real, sempre ansiado, mas nunca cumprido na terra (JEREMIAS, 2008, p.162).

DESCONTINUIDADES DO NOVO REINO

O Reino anunciado por Jesus é diferente do que previam e aguardavam os seus coetâneos. Não corresponde às suas expectativas. Alicerçado na experiência nova e autêntica do *Abbá*, Jesus proclama o Reino de seu Pai que contrasta, por suas rupturas, com a imagem do reino que o povo detinha. O Novo Reino é caracteristicamente marcado por descontinuidades das concepções anteriores. A liberdade de Jesus perante seu tempo manifesta a clareza que ele detinha dessa realidade, bem como, o modo como ela incomodava a muitos de seus interlocutores.

A compreensão jesuana da irrupção presente do Reino de Deus, representa a primeira descontinuidade com o pensamento da sua época. A noção de que o Reino não está para o futuro é, ao mesmo tempo, consoladora e escandalosa. No evangelho de Lucas isso se demonstra nos dizeres: "O reino de Deus está no meio de vós" (17,21b). Jesus demonstra que o reino não é apenas uma realidade para além da vida presente, supra-humana. Apresenta o Reino como atuante no espaço e no tempo atuais, contudo, sem negar a sua dimensão escatológica²³ de ainda não plenamente realizável neste mundo. O Reino será pleno na eternidade, mas ele já desponta no mundo concreto em que o ser humano está inserido. O tempo de acolher o reino é o presente, para desde o momento atual buscar eternizá-lo no futuro.

Deste modo, Jesus não acata exclusivamente nenhuma das tendências unilaterais de sua época que concebiam o Reino apenas no presente ou no futuro, mas define que o Reino se situa, simultaneamente, no presente da história e na plenitude dos tempos. Isso é verificável ao se justapor partes dos relatos evangélicos. Por um lado, o Pai-nosso contém a petição "venha o teu reino" (Mt 6,10), por outro, Jesus após fazer a leitura de Isaías na sinagoga, identificando seu programa missionário e indicativo do reino, afirma: "hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da escritura" (Lc 4,21). O Reino se configura presente na tensão entre o já e o ainda não²⁴.

De que modo o Reino, realidade que plenamente está para além do mundo presente, pode tornar-se realizável na história? Por meio de sua vivência profética na concretude da atualidade feita por mulheres e homens que o acolhem "na limitação e na ambiguidade de nossa vida e de nossa história" (RUBIO, 2009, p.50). Aqui aparece um segundo dado da descontinuidade do Reino apresentado por Jesus: ele é dom. Só pode ser acolhido na gratuidade do coração sincero e humilde. Isso rompe com as mentalidades precedentes de que ao Reino corresponderia uma lógica de justificação ou mérito. O Reino presente está aberto livremente para todos, mas aqueles que estão apegados aos legalismos, aos bens materiais, ou a própria

²³ Para uma maior compreensão da escatologia do Reino vide: SOBRINO, 1983, p.82-88.

²⁴ Famosa tese de autoria do teólogo luterano francês Oscar Cullman (1902-1999). Nela se apresenta a escatologia segundo a tensão de duas categorias: o já, realizável presentemente, e o ainda não, que se plenificará apenas na eternidade.

imagem não conseguem recebê-lo com dom, pois se perdem tentando merecê-lo. Isso não desmerece a lei, o culto ou as obras, mas enfatiza que elas de nada valem quando se tornam um absoluto, tomando no coração de cada um o lugar de Deus e do seu Reino.

A condição social marginalizada ou o passado de seus irmãos e irmãs nunca foram impedimentos para a aproximação de Jesus. Para ele o que contava era a fé daqueles necessitados no momento presente. E por fé entende-se aqui a abertura daquelas pessoas para o dom do Reino, para um novo começo de vida. Ao contrário, os corações endurecidos e apegados à própria imagem não tinham lugar para Jesus, pois rejeitaram a bondade do Reino. A iniciativa divina e gratuita do Reino por salvar o ser humano, exige dele uma *metanóia*²⁵ que o leve à fé e à práxis.

A relação do homem com o Reino é explicitada em duas dimensões, tipologizadas no evangelho em dois tipos de homem: o 'pobre' e o seguidor. Do primeiro se exige uma fé, uma esperança em Deus que se aproxima em graça. Do segundo se exige uma práxis de serviço, cujos critérios são a implantação do Reino de Deus (SOBRINO, 1983, p.80).

76

O Reino é graça e só pode ser acolhido na fé. E quem gratuitamente o experimenta, gratuitamente também deve respondê-lo fazendo-o acontecer no mundo em que vive no contato com os seus semelhantes. Nele não há espaços para o egoísmo que gera a dominação humana. Não podem os indivíduos eles mesmos estabelecerem parâmetros de quais pessoas podem ou não participar do Reino. A lógica do reinado de Deus transcende os interesses imanes do ser humano marcados pelo desejo de poder, prazer e posses.

Atuante na história e gratuito, o Reino também detém seus destinatários que constituem o seu terceiro elemento de descontinuidade. Ora, sendo o Reino a atuação salvadora de Deus que alcança o ser humano todo como libertação, não pode vir acompanhado de exclusão. O reinado de Deus é para todos. Toda

²⁵ Conceito provindo do pensamento grego. No contexto aqui empregado quer situar uma mudança profunda de mentalidade do ser humano que o conduz a mudança de sua existência no mundo. Consiste primeiro em desconstruir as ideias falsas de Deus e acolhê-lo verdadeiramente, na gratuidade da dinâmica do Reino, e depois passar a agir conforme essa lógica. (cf. COSTA, 1999, p. 39-42).

pessoa tem possibilidade de participar dele, basta que se abra à sua atuação. Contudo, este Reino aberto a todos é por muitos rejeitado, como fora antes afirmado. O Reino é expressão da efetivação da justiça divina, cheia de misericórdia, e por isso dedica-se preferencialmente àqueles que atualmente são injustiçados. Não significa dizer que Deus ama mais a alguns do que outros, ou que quer salvar apenas uma parcela, mas demonstra que a ação de Deus detém um cuidado preferencial por aqueles que na presente história vivem em condições de desumanização. "A situação de injustiça em que se encontram faz com que o Deus do Reino intervenha" (RUBIO, 2009, p.59).

Destarte, olhando para os próprios evangelhos e identificando quais eram as pessoas que rodeavam Jesus e as que eram alvos de sua acolhida, percebe-se notavelmente quais são os destinatários preferenciais do Reino: os pobres, os pecadores públicos, as mulheres e as crianças. O Reino de Deus apregoado por Jesus "abarcava, portanto, predominantemente os difamados, os sem-instrução, os ignorantes, aos quais, segundo as convicções do tempo, estava fechado o acesso à salvação por causa de sua ignorância religiosa e do seu comportamento moral" (JEREMIAS, 2008, p.180). A preferência do Reino pelas categorias socialmente desmoralizadas rompe com uma perspectiva presente de que o Reino viria especialmente para os membros da hierarquia religiosa judaica, para os homens de destaque, para os justificados pela lei, como se o reino pudesse ser barganhado.

Em meio aos segredados a atitude jesuana é, pelos sinais concretos, uma realização do Reino gratuito do Pai. Sua ação é doadora de dignidade, reconciliadora com o Pai e fornecedora de vida nova aos homens e mulheres. Aos pobres ele redobrava a esperança e exortava aos que acumulavam bens a partilharem o pão. Aos pecadores Jesus oferecia o perdão e convidava a uma nova vida, enchendo os da alegria de se perceberem amados pelo Pai. Aos pecadores Jesus curava tirando-lhes da impotência da doença e da opressão do mal. Às crianças Jesus dedicava grande afeto, reconhecendo que, apesar de não serem contadas, eram dignas e amadas por ele. Pelas mulheres Jesus tinha uma especial ternura. Assim como as crianças elas não eram contadas e sobre elas recaía um estereótipo que as considerava objeto de pecado e inferioridade. Socialmente vulnerável e pertencente em tudo aos homens, "a mulher

não tem a mesma dignidade que o varão diante da lei" (PAGOLA, 2014, p.258). Das mulheres Jesus se fez amigo, e muitas foram as que o seguiram. Seu afeto e acolhida as faziam sentir-se dignas de uma vida justa e igualitária.

Aos destinatários do Reino as atitudes de Jesus sinalizam concretamente a novidade da ação libertadora do Deus do Reino. Para os destinatários o Reino, a atuação deste é consolo, mas para os opressores ela soa como um risco aos seus privilégios. Isso porque:

[...] a ação de Deus não é só uma afirmação do positivo da existência humana, mas uma afirmação através de sua negação, quer dizer, uma libertação. Daí que a atitude de Jesus não consiste apenas em afirmar as infinitas possibilidades de Deus e daí as possibilidades do homem, mas em agir de tal forma que estas possibilidades do homem sejam realizadas em situações de opressão (JEREMIAS, 1983, p.68).

O modo livre e humanizador pelo qual Jesus testemunhava o Reino é uma descontinuidade necessária ao domínio de Deus por ele apresentado. Os evangelhos, variadas vezes, retratam a Jesus em meio às situações de opressão e confirmam, com sua atitude, a discordância e necessária intervenção nestes cenários. A boa notícia do Reino não pode subsistir em meio à exclusão, mas deve extirpá-la, pois, a salvação do Reino liberta o ser humano da opressão. O Reino oferecido por Jesus é escandaloso aos olhos de seu tempo, fruto de sua descontinuidade de vieis libertador, como se constata na reação dos opositores de Jesus em vários trechos evangélicos²⁶. A irrupção do Reino, a sua gratuidade e os seus destinatários formam o corpus autêntico e ousado do domínio de Deus que Jesus experimentou no Abbá e testemunhou ao povo de seu tempo.

78

CONCLUSÃO

A afirmativa, agora constatada, de que o Reino de Deus anunciado por Jesus é qualitativamente divergente das concepções

²⁶ Um exemplo se encontra em Mt 12,14 após o desenrolar da cura operada por Jesus em dia de sábado: "Então os fariseus, saindo dali, tramaram contra ele, sobre como acabariam com ele".

de Deus e do Reino presentes no imaginário de Israel faz-se questionadora ainda nos dias de hoje. A Boa Notícia da chegada do Reino de Deus precisa evocar no momento em que vivemos algumas interpelações: como conhecemos a face de Deus? De que modo concebemos o seu domínio? Nossa vivência de fé têm nos tornado homens e mulheres transformados pelo *Abbá* e abertos ao dom de seu reinado?

Mais do que meramente especular ou buscar historicamente comprovar as descontinuidades do Reino, a observação presente deste fato, deve suscitar no agora da história uma reflexão que propicie uma purificação das imagens falsas de Deus, sobretudo, aquelas pelas quais cada pessoa tenta transferir seus sentimentos e desejos para ele. Por outro lado, torna-se pertinente rever o compromisso de discípulos e discípulas firmado com Jesus, para que este não se limite aos parâmetros institucionais da religião, mas que se torne vivo e concreto nas relações interpessoais, de modo especial com os marginalizados sociais da atualidade.

A experiência do reinado de Deus como dom gratuito de um Pai amoroso que liberta a pessoa humana de seus aprisionamentos é consoladora e comprometedora. Abertos ao Reino, as mulheres e os homens são convocados a colaborar na sua construção e expansão por meio do serviço, assumindo o novo modo de ser do Reino. Para isso é preciso desconstruir a lógica dos tempos presentes na qual se faz vigente o anti-reino. Este se apresenta nas nuances do individualismo, do consumismo, das desigualdades sociais, da falsa meritocracia, da cultura do descartável e do desprezo pela criação. É preciso que os discípulos e discípulas de Jesus estejam unidos a ele pela confiança e fidelidade. E que a partir dele saibam promover autenticamente as descontinuidades de tudo o que impede o agir libertador do Reino de Deus: todas as situações de desumanização. Assim como na época de Jesus as rupturas com o tempo presente são hoje também imprescindíveis para implantar com audácia um novo tempo marcado pela lógica libertadora do Reino.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1ª edição, 2002. 13ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015.
- COSTA, João Rezende. **Abba! Pai! O Deus de Jesus é diferente**. São Paulo: Loyola, 1999.
- GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré mensagem e história**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 83-111.
- JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2008.
- LIBÂNIO, João Batista. A redescoberta do Reino na Teologia. In: **Descer da Cruz os Pobres: Cristologia da Libertação**. Org. José Maria Vigil. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 189-198.
- MERZ, Annette; THEISSEN, Gerd. **O Jesus histórico um manual**. Trad. Milton Camargo Mota; Paulo Nogueira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 263-287.
- PAGOLA, José Antonio. **Jesus aproximação histórica**. Trad. Gentil Avelino Tilton. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- RUBIO, Alfonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Trad. Orlando Bernardi. Petrópolis: Vozes, 1983, p.61-88.

O PAPEL DO RESSENTIMENTO NA INVESTIGAÇÃO GENEALÓGICA DOS VALORES

MORAIS SEGUNDO F. W. NIETZSCHE²⁷

THE ROLE OF RESENTMENT IN THE
GENEALOGICAL INVESTIGATION OF MORAL
VALUES ACCORDING TO F. W. NIETZSCHE

Lenilson Oliveira Paula Silva²⁸

RESUMO: Nietzsche, filósofo alemão do século XIX, ao investigar a genealogia dos valores mais tradicionais da sociedade ocidental, enxerga no ressentimento o processo psicofisiológico que possibilitou a inversão dos valores aristocratas pelos escravos. Das duas formas valorativas, a escrava venceu e perdura até hoje, ocasionando o adoecimento do homem ocidental. O ressentimento, então, torna-se a pedra angular da qual se erige os valores morais dos escravos (ou do homem do ressentimento). O objetivo deste trabalho foi de investigar o papel do ressentimento na transvaloração dos valores, na obra "Genealogia da moral". A escolha pela obra "Genealogia da moral", uma obra tardia que apresenta ideias mais amadurecidas de Nietzsche, deu-se porque nela este conceito se apresenta mais explícito, não descartando o diálogo com outras obras do autor.

Palavras-chaves: Valores ocidentais; Ressentimento; Investigação genealógica.

ABSTRACT: Nietzsche, a 19th century German philosopher, when investigating the genealogy of the most traditional values of Western society, sees in resentment the psycho-physiological process that enabled the inversion of aristocratic values by slaves. Of the two valuative forms, the slave won and continues today, causing the illness of the western man. Resentment, then, becomes the cornerstone from

²⁷ Recebido em 22/06/2020 e aceito em 18/07/2020.

²⁸ Seminarista da Diocese de Itumbiara, Goiás. Licenciado em Química pelo Instituto Federal de Goiás – Campus Itumbiara. Bacharel em Filosofia pelo Instituto Santa Cruz – Goiânia. Acadêmico do curso de Bacharelado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: lenilson.1990@yahoo.com.br

which the moral values of slaves (or the man of resentment) are built. The aim of this work was to investigate the role of resentment in the transvaluation of values, in the work "Genealogy of morals". The choice for the work "Genealogy of morals", a late work that presents more mature ideas by Nietzsche, was because this concept is more explicit in it, not discarding the dialogue with other works by the author.

Keywords: Western values; Resentment; Genealogical research.

INTRODUÇÃO

Quase ainda no berço, já nos dotam com graves palavras e valores: "bem" e "mal" – assim se chama esse dote. E, graças a ele, perdoam-nos estarmos vivos. [...] e nós – nós carregamos fielmente conosco, nas duras costas e por ásperos montes, aquilo que recebemos em dote! E, se suamos, nos dizem: "Sim, a vida é um pesado fardo!" Mas somente o homem é um pesado fardo para si mesmo! (Z²⁹, *Do espírito de gravidade*, 2, p. 231).

O filósofo chama a atenção para a história ocidental, porque ela está envolta de certas concepções morais que induzem o homem a considerar sua existência como imperfeição, como algo que deve ser corrigido. Nietzsche intui que a moral pode ser a pedra de toque da decadência do homem. Ela pode limitar o "supremo brilho e potência do tipo homem" (GM³⁰, *Prólogo*, § 7, p. 13) por possuir esses valores eternos e imutáveis, os valores em si, que já eram dados como certos, sem questionamentos. Partindo dessa intuição, o filósofo se questiona como a cultura ocidental chegou ao ponto de desacreditar nos valores, então, Nietzsche inicia sua investigação genealógica dos valores.

Este problema do valor da compaixão e da moral da compaixão [...] à primeira vista parece ser algo isolado, uma interrogação à parte; mas quem neste ponto se detém [...] uma perspectiva se abre para ele, uma nova possibilidade que dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de

²⁹ Para as referências à obra *Assim falou Zaratustra*, utilizaremos a sigla "S".

³⁰ Para as citações de *Genealogia da Moral*, utilizaremos a sigla "GM", seguida do parágrafo e do número da página da edição utilizada.

desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral – por fim uma nova exigência se faz ouvir. [...] necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão [...]. (GM, *Prólogo*, § 6, p. 12).

Uma vez que, a desconfiança dessa limitação do tipo homem por parte da moral, foi instalada em seu pensamento, o filósofo se questiona como a nossa cultura chegou ao niilismo. Como existe variação e recriação, no decurso da história, dos sentidos e das finalidades dos valores ligados à cultura ocidental, então, os valores eternos e imutáveis, encontram-se mutáveis e instáveis (GACOLA, 2001). As finalidades e os sentidos são os que permitem a descoberta das essências originárias. Entretanto, as essências são fluidas, inconsistentes e cambiáveis e por isso não se pode acreditar que existam essências das coisas como defendia a tradição metafísica.

Tratava-se, em especial, do valor do “não-egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo. Mais precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o grande perigo da humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? -; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica. (GM, *Prólogo*, § 5, p. 11).

No transcurso da história, o tipo homem criou artefatos para amenizar sua existência que é dolorosa. Um erro dessa história foi criar dois mundos, o mundo que comporta a verdade metafísica, que é o ilusório, o “além”, o imaginário; e o mundo real que é desprezível, “falso”, desvalorizado. E esse tipo se ancora no mundo suprasensível que não existe, e quando ele toma consciência da sua não existência, não sabe mais no que se agarrar, cai na descrença, ele caminha em meio à escuridão da vida. Se esse tipo apoia sua existência, seus

valores, suas ciências, no mundo “além” que não existe, então ele fica sustentado pelo nada. E toda a história ocidental se funda nesse nada, no niilismo (OLIVEIRA, 2001).

Na filosofia de Nietzsche, o termo “niilismo” trata-se de modo geral de dois elementos intrínsecos: o primeiro consiste no desenvolvimento e no esgotamento de pressupostos filosóficos que têm por fundamentos Sócrates e Platão. O segundo trata do cimo da crise dos valores considerados supremos em nossa cultura. Nesse sentido, o niilismo seria a descrença dos valores e ideais que orientavam, em tempos de outrora, a humanidade, quando na verdade esses valores e ideais não passaram de um resultado longo e incurável de enfermidade (BOEIRA, 2002). Somente com a superação desse niilismo e consequentemente de si, o tipo homem pode delinear um novo horizonte e assumir sua condição existencial.

Este artigo tem por objetivo investigar o papel que o ressentimento recebe na transmutação dos valores ocidentais, no transcurso da história, e como eles subsistiram até atualmente.

AS FERRAMENTAS DO FILÓSOFO

84

Para dar conta da complexidade da tarefa, Nietzsche lança mão do método genealógico, do conhecimento da filologia e da fisiologia.

Para Nietzsche, os valores não possuem uma essência transcendente, por isso ele vai investigar na história quando surgiram os valores ocidentais e quais suas variações de sentido no decorrer da história. “[...] para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado” (GM, Prólogo, § 6, p. 12). Nietzsche não tem por objetivo encontrar a essência dos valores, mas elucidar todas as continuidades e descontinuidades que os atravessaram no curso histórico. Nisto consiste a investigação genealógica de Nietzsche: ouvir a história e perceber a proveniência, o surgimento, a invenção dos valores morais ocidentais (JULIÃO, 2000).

Ao se lançar na história, o filósofo percebe dois modos valorativos o dos nobres e dos escravos. A pesquisa etimológica mesclada à

investigação genealógica responde como o sentido e o valor de “bom” e “mau” se transformaram no decurso histórico.

[...] que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma transformação conceitual – que, em toda parte ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’. (GM, I, §4, p. 20).

Num exame etimológico, Nietzsche chega a um resultado de que em diversas línguas a palavra “bom” sempre significou “nobre”, “aristocrata”, “homem de origem divina”. E “mau” se refere ao “escravo”, “plebeu”. Por exemplo, na língua latina

[...] malus [...] poderia caracterizar o homem comum como homem de pele escura, sobretudo como de cabelos negros [...]. Bonus, portanto, como homem da disputa, da dissensão (duo), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a “bondade” de um homem. (GM, I, §5, p. 23).

Devido à amplitude do conceito de ressentimento, porque nele os domínios somáticos e psicológicos são coexistentes, Nietzsche vê necessário não apenas a filologia para descrever a genealogia dos valores morais, mas lança mão do conhecimento de medicina e de fisiologia, assim ele chama a atenção para a constituição corpórea do homem que é parte constituinte do modo de valorar.

Quando Nietzsche discute sobre o corpo e sua psicofisiologia, ele não pretende ser um naturalista cientificista, mas elaborar uma nova hermenêutica, erodindo o que a modernidade tratava como um dualismo, alma e corpo ou sujeito e objeto. “[...] todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte das ciências médicas” (GM, I, *nota final*, p. 46). Por isso, Nietzsche rejeita o dualismo moderno

e percebe que o corpo é um “complexo constituído por uma multiplicidade de ‘almas’, de impulsos e de vontades em relação ao mando e obediência” (RAMACCIOTTI, 2012, p. 83).

DESCRIÇÃO DO RESENTIMENTO

A constituição corpórea toma relevância no contexto descrito anteriormente, porque é na relação entre o psíquico e fisiológico, que o ressentimento se desenvolve. Um dos primeiros a trabalhar a ideia da constituição corpórea do homem e sua relação com o ressentimento foi o escritor russo Fiodor Dostoiévski. Nietzsche não é o primeiro filósofo alemão a usar o termo “ressentimento”, o primeiro a utilizá-lo na Alemanha foi Dühring. Na língua alemã não havia um termo que correspondesse à ideia acolhida na língua francesa ao termo “ressentimento”. Assim, Dühring e Nietzsche “lançam mão do termo francês *“ressentiment”* para cumprir essa tarefa”. Ressentimento no vocabulário francês remonta ao século XVI e significa “a possibilidade de reviver um sentimento ou sensação anteriormente experimentada”, ela pode ter acentos negativos ou positivos (PASCHOAL, 2014, p. 33).

O Dicionário de Filosofia Moral e Política define o conceito “ressentimento”, em conformidade com Nietzsche, como um sentimento derivado da impotência de reação, ou seja, quando ocorre a inibição de reagir. A ação sofrida pode ser a uma excitação positiva ou negativa, agradável ou ofensiva. O dicionário apresenta na definição as nuances da abordagem nietzschiana segundo dois estados, o passivo e o ativo. O passivo é o estado em que o homem que sofre a ação ressentida contra si e o outro, ele se torna prisioneiro do passado, “o passado determina assim o futuro”, com isso, o futuro consiste num planejamento da vingança contra a ação sofrida no passado. O ativo é o estado em que o homem ressentido consome “a vingança através de uma inversão de valores, que ressalta o ressentido e rebaixa o agente causador do sofrimento” (DICIONÁRIO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA).

O ressentimento “expressa, certamente um tipo de patologia, desequilíbrio ou desordem do mundo interior, pois ele não possui simetria com o estímulo que a produziu, sendo desproporcional em relação ao ato que o gerou” (PASCHOAL, 2014, p. 33). A dor sofrida fica impressa na consciência paralisa o agredido, tornando-o

impotente, conseqüentemente, deixa de assimilar o que se vive. A consciência não libera para novas vivências, permanece soterrada no sofrimento e no ressentimento. O ressentimento corresponde a uma fase doentia e que atinge o homem por inteiro. Uma vez que o ressentimento passa a desempenhar um *modus vivendi* do fraco, esmorece o instinto de cura, ou seja, o instinto de defesa e ataque. Mas a consequência maior do ressentimento é o adoecimento do próprio ressentido, fazendo do doente o maior prejudicado. Deste sentimento resulta um círculo vicioso no qual o ressentido aprisiona a consumir suas últimas forças vitais (PASCHOAL, 2014). "A vida é dura de suportar; mas, por favor, não vos façais de tão delicados! Não passamos, todos juntos, de umas bestas de carga. [...] É verdade: amamos a vida, porque estamos acostumados não à vida, mas a amar" (Z, *Do ler e escrever*, p. 67).

Nietzsche lança mão de uma parábola para ilustrar esses tipos de homens, escravos e nobres. Ovelhas e aves de rapina, eis os personagens. Ora, não é o caso de as ovelhas censurarem as aves de rapina apenas por raptar as ovelhas menores. Então, ao invés de repreender as aves, as ovelhas apenas interiorizam os dizeres "essas aves de rapina são más; e quem for a menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?". Diferente das aves de rapina que quando enxergam as ovelhas dizem entre si: "nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso de que uma terna ovelhinha" (GM, I, § 13, p. 35).

Nietzsche compreende que os corpos são povoados por relações de forças, ativas e reativas. Todo corpo é constituído de forças que sobrepõem forças. Por exemplo, no corpo humano existem uma luta de sobrevivência celular, pois as células maiores, fortes, assimilam as células fracas, deterioradas, doentes. As forças ativas são as capazes de proporcionar ao homem a saúde. Elas, no âmbito social, representariam os nobres, que se impõem, se autoafirmam, dão a si seus valores. As forças reativas são aquelas que causam o adoecimento do homem. No âmbito social, seria os escravos ou o tipo ressentido. Uma vez que o tipo homem cria a consciência, ela é tomada pelas forças reativas, que anulam as ativas. Um exemplo disso, ocorre com a força ativa do esquecimento, que é presa numa crosta causada pelo ressentimento. O problema é como trazer essa força ativa para a consciência sem ela se transforma em força reativa. Aqui

se tem diversas implicações, que não serão discutidas nesta apresentação.

Na interpretação de Deleuze, o ressentimento, no interior da filosofia nietzschiana, possui dois momentos. O primeiro, topológico, refere-se à psicologia animal, o ressentimento como matéria bruta; a relação das forças reativas que se furta à ação das forças ativas, ou seja, o deslocamento das forças reativas, invasão da consciência pela memória dos traços. O segundo, tipológico, a forma tomada pelo ressentimento; a memória dos traços associa-se ao caráter típico, porque assume o espírito da vingança ocorrendo uma acusação perpétua, fazendo com que as forças reativas retirem das forças ativas seu poder. Tem-se a “inversão da relação de forças, projeção de uma imagem reativa”. Então, o ressentimento possui esses dois momentos o deslocamento e a inversão por projeção. Essa inversão de projeção, ou imagem invertida, é o modo de como o olhar do apreciador percebe as forças ativas e reativas, ou seja, o “sim” do nobre é o “não” do escravo, que na origem torna-se como “sim” (DELEUZE, 1976, p. 103). “Os senhores foram abolidos; a moral do homem comum venceu. Ao mesmo tempo, essa vitória pode ser tomada como um envenenamento do sangue (ele misturou entre si as raças) – não contesto; mas indubitavelmente essa intoxicação foi bem-sucedida” (GM, I, § 9, p. 28).

88

O RESSENTIMENTO NA INVERSÃO DOS VALORES

O tipo ressentido ao sofrer a ação exterior, não reage de forma imediata ou espontânea, mas acumula esse sentimento no seu interior e planeja sua vingança, como demonstrado no tópico anterior. A sua vingança se dá na inversão dos valores, para transformar os nobres em plebeus. O povo judeu fez de forma genial essa inversão e derrotou, a dois mil anos, o poderoso Império Romano. Para esse feito, precisou apenas de “três judeus, como todos sabem, e de uma judia (Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tapeceiro Paulo e a mãe do dito Jesus, de nome Maria)” (GM, I, § 16, p. 44).

O maior signo para a vitória da moral escrava: Deus que morre na cruz, por causa do homem. Um golpe genial assumido, posteriormente, pelo cristianismo nascente, aquele golpe de “o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando

a si mesmo, [...] o credor se sacrificando por seu devedor, por amor (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!" (GM, II, § 21, p. 80). Nenhum outro povo conseguiu tamanha façanha de crucificar ou matar o próprio Deus pelo povo, isso é o início de uma moral do ressentimento, da compaixão, por fim de uma transmutação de todos os valores antigos em prol de um reino que virá com Jesus.

Nietzsche vai analisar os valores Bom e Mal, a tensão entre Vingança e Justiça, e o função que o sacerdote asceta assume no contexto dessa inversão.

DOS VALORES BOM E MAL

Enquanto o nobre estabelece os valores a partir da autoafirmação, o plebeu inverte seu sentido segundo a utilidade dele. Percebe-se assim, uma metamorfose conceitual nos valores "bom" e "ruim" e o ponto arquimediano que ocasiona essa inversão está o ressentimento. O nobre parte de si e concebe a ideia de "bom" e depois cria a ideia de "ruim". O plebeu parte de uma negação do nobre, ou seja, o que o nobre chama de "bom", o plebeu o chama de "mau". "Mau" e "ruim" são sinônimos e opostos ao sentido de "bom". "[...] perguntemo-nos quem é propriamente "mau", no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o "bom" da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador [...], visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento" (GM, I, § 11, p. 32). Isso ocorre porque o nobre é visto pelo plebeu como seu inimigo mortal. Dessa forma, enquanto o nobre diz ser "bom" e o outro "ruim", a moral escrava parte da negação do nobre: "ele é "mau", por isso eu sou "bom"". "O fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento" (MARTON, 2000, p. 80).

"Esses fracos – também eles desejam ser os fortes algum dia, não há dúvida, também o seu "reino" deverá vir algum dia – chamam-no simplesmente "o Reino de Deus", como vimos: são mesmo tão humildes em tudo!" (GM, I, § 15, p. 40). Uma vez que, o escravo não pode cunhar valores, porque isso é específico dos nobres, ele inverte o sentido dos valores para retirar a força dos nobres, fazendo com que as ovelhas se revoltam contra as aves de rapinas. Dessa forma, o nobre se iguala a o escravo, pois o amansa. Para que esse amansamento se

efetive, o tipo do ressentimento falseia para si virtudes, como humildade, compaixão e deixa a vingança para Deus, além de criar para si um sujeito que seja livre para escolher a ave de rapina sempre poderá se tornar uma ovelha, basta querer (Ibidem). “Ó meus irmãos, não flui tudo agora? Não caíram dentro da água todas as pontes e pontilhões? Quem, ainda, se agarraria a “bem” e “mal”?” (Z, *De velhas e novas tábuas*, 8, p. 240).

Dado o exposto, se pode chegar a algumas conclusões. O valor “bom” na moral dos nobres é diferente do valor “bom” na moral escrava. Os valores nobres surgem de uma autoafirmação, o escravo parte da negação e oposição do nobre. O valor escravo, desse modo, é proveniente de uma inversão dos valores nobres (MARTON, 1993, p. 53). Nietzsche dá uma perspectiva sobre o que deveria ser bom e mal: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mal? – Tudo aquilo que vem da fraqueza.” (AC, § 2, p. 10).

DA JUSTIÇA E VINGANÇA

90

Como se cria ou reforça a memória de um animal qualquer até mesmo do homem? Lembrem-se de sua infância. Por meio do castigo, o homem foi capaz de se tornar um animal capaz de fazer promessas. Mas na história, a finalidade do castigo se apresenta de modo fluida, destoante dos meios utilizados. Por exemplo, o castigo era cláusula de contrato, para assegurar que o devedor pagasse sua dívida. E o homem que cumpria a promessa ou honrava suas dívidas foram tidos como os modelos, os bons. Foi necessário fazer do homem um animal confiável. “[...] com ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente tornado confiável” (GM, II, § 2, p. 49). Para que os homens chegassem a esse estágio de fazer promessas, foi necessário a incitação por meio da dor, num longo processo histórico. Dessa forma, o amansamento do animal homem foi efetivado e agora ele é capaz de fazer promessas e viver em sociedade.

Mas no processo histórico, posto o castigo sob o viés do ressentimento, há uma inversão de avaliação. Agora, além do sofrimento imposto pelos senhores aos inferiores, a vida consta de sofrimentos. Com isso, dar sentido ao sofrer foi necessário para suportá-

lo. Essa é a função dos deuses, do livre-arbítrio, da justiça. E o castigo toma um novo sentido, pois agora o “[...] “castigo”, precisamente, chama a própria vingança a si mesma; com uma palavra mendaz, atribui-lhe hipocritamente, ante seus próprios olhos, uma consciência limpa” (Z, *Da redenção*, p. 173). Na perspectiva de Nietzsche, o homem ressentido é o tipo vingativo por excelência e que possibilitou a vingança ser trajada com roupagem de justiça.

Vingança é o que trazes na alma: onde quer que mordas, cresce uma negra escara. Com vingança faz teu veneno a alma rodopiar. [...] Por isso rasgo a vossa teia, a fim de que a raiva vos atraia para fora da mentirosa toca e que a vingança que ocultais jorre da vossa palavra “justiça””. (Z, *Das tarântulas*, p. 129)

O Deus cristão foi o que trouxe a máxima culpa para o homem. A criatura que não reconhece seu criador e o crucifica. Deus morre na cruz por culpa do homem. E essa culpa é interiorizada a tal ponto de o cristão desejar sofrer, se auto-martirizar, morrer em vista da vida futura (GM, 1998). “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: ela não vale nada... Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida” (CI, II, § 9, p. 21). Uma vez que os instintos do homem são represados e interiorizado, e sem possibilidade de externalizar, faz com que crie no homem a má consciência, o remorso, a interioridade. “Todos os instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro – é isso que se pode denominar a interiorização do homem; cresce o homem aquilo que mais tarde se denomina sua alma” (GACOIA, 2001, p. 50). Essa ocorrência torna o homem um animal doente, cansado da vida.

A grande diferença dos outros deuses e do Deus cristão está na justificação do homem, pois “[...] os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal – naquele tempo eles não tomavam a si o castigo, e sim, o que é mais nobre, a culpa...” (GM, II, § 23, p. 83). A ascensão do Deus cristão, e do monoteísmo, muda todo o curso do castigo, e tem como personagem fulcral o sacerdote asceta.

SACERDOTE ASCETA

“Os pseudossábios, porém, todos os sacerdotes, os seres cansados do mundo e aqueles cujas almas têm natureza de mulher e de servo – oh, que maus serviços sua manha prestou, desde sempre, ao egoísmo!” (Z, *Dos três males*, 2, p. 228). O tipo sacerdotal ocupa um lugar na filosofia nietzschiana não unicamente religioso. A sua abordagem é feita de modo amplo, pois frente “[...] ao problema da existência e do sofrimento, assume o papel preponderante do “mediador” da política de sentido [...]” (RIBEIRO, 2013, p. 260). O sacerdote é o elo do mundo aparente e o verdadeiro, por isso, ele é o responsável por manter os ideais ascéticos como meio valorativo.

O sacerdote como o progenitor da moral do ressentimento e do adoecimento do tipo homem, impõe seu modo de valorar aos plebeus. Uma comparação feita por Nietzsche é a do sacerdote com o cavaleiresco-aristocrático ou guerreiro. O sacerdote não ganha em força contra o guerreiro, ou seja, frente ao guerreiro ele é impotente. E para não perder seu posto social, o sacerdote canaliza sua impotência num ódio fulminante e venenoso nos valores. Ele pensa e planeja sua vingança, que se dá na moral, pois “a melhor maneira de enganar a humanidade é com a moral” (AC, § 44, p. 51). Com isso, o sacerdote cria a ideia de pecado, e faz com que o forte se torna o fraco, e o fraco, pobre e oprimido sejam os únicos fortes. Ele também inverte a ideia de má consciência e a transforma em pecado. “O pecado – pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da má consciência animal (da crueldade voltada para trás) – foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício de interpretação religiosa” (GM, III, § 20, p. 129).

Percebe-se com isso, que o sacerdote asceta possui uma função social e algumas missões. O papel desse tipo é “a dominação sobre os que sofrem”, este “é o seu reino, para ela [dominação] se dirige seu instinto, nela encontra ela sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade” (GM, III, § 15, p. 115). Assim, o “[...] sacerdote desvaloriza, dessacraliza a natureza: é a esse custo que ele existe” (AC, § 26, p. 32). Uma vez, que ele desnaturaliza tudo da ordem natural, por exemplo, os instintos, ele muda a direção do ressentimento para o interior do tipo homem. Com o ressentimento acumulado ao longo da

vida, busca-se sempre o culpado pelo sofrer para que ocorra a descarga do ressentimento, ou seja, sua explosão e alívio. Entretanto, o sacerdote revira todo passado dos homens e aponta o culpado: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!" (GM, III, § 15, p. 117). No processo ascético sacerdotal, o doente se torna o pecador. E o pecador exige mais dor, não reclama da carga que já carrega, mas quer mais dor para si, para se conquistar o reino que não é deste mundo. O sacerdote constitui em si um paradoxo: ele é o médico, mas também o doente, e ainda reconhece a própria enfermidade.

Por mais que a degeneração do tipo homem tenha sido promovida por esses ideais ascetas e seus sacerdotes, estes ainda são os conservadores da vida. Tudo isso foi necessário para conservar a espécie humana até hoje. Os ideais ascéticos preencheram o vazio existencial humano e podem dar-lhe um sentido para viver. Desse modo, "[...] o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *"faute de mieux [mal menor] par excellence"*. Por mais que esse tipo padeça, ele ainda vai preferir "querer o nada a nada querer" (GM, III, § 28, p. 149).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema discorrido neste artigo foi sobre qual o papel que o ressentimento, na investigação genealógica de Nietzsche, tem sobre os valores do ocidente. Nietzsche constata o adoecimento do homem ocidental, conseqüentemente de tudo que o envolve, por exemplo, a cultura. A partir daqui o filósofo se lança para buscar a gênese dessa doença. Claro que não se trata de uma busca metafísica da origem, mas a partir da história perceber quando os valores emergiram e por que eles permanecem até hoje. O ponto de partida é investigar qual o valor dos valores que o homem ocidental toma para si como divinos, absolutos, universais, imutáveis. Ao se questionar sobre isso, o filósofo percebe que a moral ocidental vigente não favorece a vida, pelo contrário, leva o homem ao padecimento.

Porém, o que está por detrás dos valores causaria esse adoecimento? Porque o pano de fundo dos valores é o ressentimento, que atinge seu alto grau com o niilismo, e a necessidade de sobreviver fez com que os homens os criassem e acreditassem que são

provenientes dos deuses. O ressentimento consiste no processo psicofisiológico em que há uma agressão a outro e este não digere a agressão com uma reação espontânea, pelo contrário, transforma-a em sentimento e ressentido. E esse ressentir nunca cessa e o tipo ressentido planeja sua vingança. O planejamento da vingança impede o tipo ressentido de viver o presente, porque ele se prende no passado, na agressão sofrida e aguardando o momento de cumprir sua vingança. Neste ínterim, o ressentimento toma proporções maiores e chega ao nível patológico, porque torna o tipo ressentido doente e fraco. A vingança, a descarga de todo ressentimento, executa-se nos valores, ou melhor, na transmutação dos valores.

Das duas formas valorativas constatadas, a nobre e a escrava, uma venceu e perdura até hoje. O problema se amplia, porque o homem toma para si valores e os universaliza como se fossem absolutos ou divinos e não avalia seu processo histórico. O estado doentio do homem pode ser percebido na história devido essa inversão do olhar ressentido e avaliativo frente aos valores vigentes na sociedade ocidental. Com isso, o ressentimento tem papel importante na inversão dos valores nobres que levou o homem ao padecimento.

No decurso histórico da humanidade os valores bem, mal, justiça, demonstram mutações de sentido e o homem possui uma dificuldade em aceitar suas criações. O cristianismo sempre se posicionou contrário aos instintos humanos, ensinando seu rebanho a reprimi-los, mortificar a carne e praticar a ascese para chegar à bem-aventurança. Com isso, Esse quadro faz com que o cristão, herde do judeu, esse ressentimento, e torne uma sociedade ocidental ressentida e doente. E Jesus é o maior signo dessa revolta e vitória, porque um Deus que morre na cruz por causa da humanidade, por amor, é digno de fé? Como disse Zaratustra: "Há sempre alguma loucura no amor. Mas há sempre, também, alguma razão na loucura" (*Z, Do ler e escrever*, p. 67).

Hoje, século XXI, três séculos depois de Nietzsche constatar a transmutação dos valores ocidentais, percebe-se que os valores ainda estão em mutação. Nesta inconstância, faz-se necessário trazer à baila o homem, este que é capaz de superar a si mesmo, ir além de si, e essa é a esperança, que ele desperte do torpor e alcance o além-do-homem, que ame a sua vida e afirme sua existência.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Vital Francisco Celestino. Promessa e Esquecimento – a Formação da Memória no Pensamento de Nietzsche. **Argumentos**, ano 2, n. 3, 2010.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 8ª impressão, Paulus, São Paulo, 2012.
- BOEIRA, Nelson. **Nietzsche**. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2002.
- CAMARGO, Gustavo Arantes. Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 79-97, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Editora Rio, Rio de Janeiro, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Edições 70. Lisboa, Portugal, 2016.
- DICIONÁRIO DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA. **Verbetes: Ressentimento**. Disponível em: <<http://ifilnova.pt/file/uploads/70626903f3d922a084dfd37c8964dca1.pdf>> Acessado em 10 de fev. de 2017.
- GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. **Nietzsche**. PubliFolha, São Paulo, 2000.
- GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. **Nietzsche: Para a genealogia da moral**. Scipione, São Paulo, 2001.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. Nietzsche asceta. **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 1, n. 1, p. 247-251, jan./jun. 2010.
- JULIAO, José Nicolau. Foucault, intérprete de Nietzsche. **Coleção Guias de Filosofia – Nietzsche Vol. II**, 2ª edição, Editora Escala, São Paulo, 2000, p. 60-63.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: uma filosofia a marteladas**. 4ª ed. Editora Brasiliense, São Paulo, 1986.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª edição. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Companhia das letras, São Paulo, 1998.
- NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 13ª ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005a.
- NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Companhia das Letras, São Paulo, 2005b.
- NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. Editora Escala, São Paulo, 2006a.
- NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. Companhia das Letras, São Paulo, 2006b.
- NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo: maldição ao cristianismo**. Companhia de Bolso, São Paulo, 2016.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia. **Considerações sobre o niilismo em Nietzsche. Revista em foco: em Educação e Filosofia**, Universidade Estadual do Maranhão, vol. 1, 2001, p. 56-65.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Revista *Philosophos***, vol. 13, n. 1, Goiânia, 2008.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e o ressentimento. **Humanitas**, São Paulo, 2014.

RABELO, Rodrigo Cumpre. Nietzsche contra Wagner: veleidade de artista, *décadence* e ascetismo. **Revista Semina: Ciências Sociais e Humanas**, vol. 31, n. 1, Londrina-PR, 2010.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. **Estudos Nietzsche**, v. 3, n. 1, 2012.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra. O tipo sacerdotal asceta e a política do sentido: abordagem a partir de *Para a genealogia da moral*, de F. Nietzsche. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 811-833, 2013.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Geração Editorial, São Paulo, 2011.

CARTA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO*, UM COMENTÁRIO³¹

ENCYCLICAL LETTER *FIDES ET RATIO*, A REFLECTION

Gustavo Augusto da Silva³²

RESUMO: Após a releitura desta importantíssima obra para a teologia no século XXI, fez-se necessário a escrita de um comentário acerca do estudo de João Paulo II sobre fé e razão. De forma bastante propedêutica não pretendemos exaurir o conteúdo da obra nem delimitar um caminho para os futuros encadeamentos do tema. O santo Padre, proveniente de uma formação filosófica e teológica bastante sólida, encaminhou a mensagem desta encíclica aos bispos e padres da Igreja. Não obstante a isso o texto é de indispensável interesse de todo cristão católico, visto a necessidade e atualidade do tema à fé eclesial. Neste pequeno comentário, perscrutar-se-á as searas da filosofia e teologia dentro do conteúdo elaborado pelo Sumo Pontífice.

Palavras-chave: Fé; Razão; João Paulo II.

ABSTRACT: After re-reading this very important study for theology in the 21st century, it was necessary to write a comment about John Paul II's work on faith and reason. In a very propaedeutic way, we don't intend to exhaust the content of the work or delimit a path for the future threads of the theme. The Holy Father, from a very solid philosophical and theological academic training, forwarded the message of this encyclical to the bishops and priests of Church. Despite of this, the text is of indispensable interest to every Catholic Christian, given the need and relevance of the theme to ecclesial faith. In this small commentary, we will examine the fields of philosophy and theology within the content prepared by the Supreme Pontiff.

Keywords: Faith; Reason; John Paul II.

³¹ Recebido em 22/09/2020 e aceito em 05/10/2020.

³² Licenciado e bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: gustavoaugust0@hotmail.com

“[...] Quanto mais o homem conhece a realidade e o mundo, tanto mais conhece a si mesmo na sua unicidade, ao mesmo tempo que nele se torna cada vez mais premente a questão do sentido das coisas e da sua própria existência” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 5).

A carta encíclica *Fides et Ratio* foi a décima segunda carta escrita pelo Sumo Pontífice São João Paulo II. Escrita em 1998 aborda a temática das relações entre fé e razão pela via filosófica e teológica. Sua notoriedade continua grande, mesmo passados 22 anos. Ainda mais nos tempos em que vivemos, que se nota uma crescente no anseio de que a fé seja explicada racionalmente. A carta é direcionada para os bispos e padres da Igreja Católica, porém, seu conteúdo é de interesse de todos os membros da comunidade eclesial.

O sentido mais estrito da relação entre fé e razão está pontuado no âmbito em que o homem entra em conflito sobre elas. Conhecer a si mesmo é uma tarefa extremamente difícil e quando se debruça sobre a própria existência mais reflete sobre o mundo e as realidades presentes nele; mais se aprofunda no saber sobre seu próprio agir no mundo. São João Paulo II escolheu uma metáfora que exemplifica com muita clareza a relação entre fé e razão como constituintes do saber e das vivências humanas. O Sumo Pontífice discorreu que a fé e a razão são como duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade (cf. JOÃO PAULO II, 2016).

Um pássaro voa alto rumo ao céu justamente porque possui duas asas, sem elas, ou sem uma delas, ele não conseguiria alçar voo ou mesmo equilibrar-se no ar. Essa metáfora se aplica ao ser humano, que almeja ir cada vez mais para perto da verdade. Quando surge a divergência acerca da fé e razão o que entra em conflito é a reflexão do homem que questiona sua própria existência. E definir o homem é definir aquele que procura a verdade (cf. JOÃO PAULO II, 2016).

A humanidade do homem se revela na busca incessante pela verdade, busca que faz parte da essência do homem. A Igreja anuncia que Jesus Cristo é o “caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6),

mas vários são os recursos que o homem pode fazer uso para chegar a Deus e a Igreja não é alheia a isso. Dentre muitos, a filosofia é o que mais se sobressai (cf. JOÃO PAULO II, 2016). Ela contribui para a formação do homem em sentido profundo e reflexivo sobre si e o mundo. Por possuir uma capacidade única, a razão, constrói de forma rigorosa, coerente e lógica suas afirmações e entendimentos sobre o que está dado na existência material. A fé, auxiliada pela razão, atinge o cume da sabedoria e a filosofia tem a grande responsabilidade de conduzir e formar o pensamento sobre sua vocação originária: a busca pela verdade.

A razão (*ratio*) caracteriza o homem e ela, ou a mente (*mens*), é a parte superior, a melhor, da alma. Ela começa e encontra seu fim no conhecimento de si e no conhecimento de Deus, que são inextricavelmente ligados e contêm o conhecimento de tudo mais. (HANKEY, 2018, p. 821).

O Concílio Vaticano I e II anunciaram que o conhecimento pela ordem filosófica não se difere do conhecimento da ordem da revelação, porque eles não se confundem nem entram em contradição (cf. JOÃO PAULO II, 2016). A História é o ponto no qual se torna possível esta análise sobre filosofia e revelação, pois é nela que Deus se mostrou a favor da humanidade e confiou ao homem a envergadura para o conhecimento do mundo e d'Ele mesmo. Deus foi tão longe nesta confiança que Ele mesmo se fez homem. "A verdade que Deus confiou ao homem a respeito de si mesmo e da sua vida insere-se, portanto, no tempo e na história" (JOÃO PAULO II, 2016, p. 18). O eterno entra no tempo e Deus assume o rosto do homem, vive como homem, humano e divino.

A razão pode questionar essa objeção e tratar como impossível, mas aí que principia a fé. Ela é o que falta para entender verdadeiramente o mistério. "Somente a fé permite *entrar dentro* do mistério proporcionando sua compreensão coerente" (JOÃO PAULO II, 2016, p. 20). Claro que não podemos dissecar todo o sentido do mistério, porque senão não seria mistério de fato. Mas a fé, juntamente com a razão, pode chegar na máxima em que o homem consegue no entendimento sobre a incógnita divina. Por isso que a escolha por Deus faz o homem ter que entregar-se por inteiro, em todas as suas

potencialidades e fraquezas. E a liberdade se faz presente no âmbito da contemplação e da ação e a fé e a razão estão como auxiliadoras desta liberdade. Boureau (2017, p. 460) diz que:

A noção de fé (*fides* em latim, *pistis* em grego) constituiu uma criação original do cristianismo, pois, desde os Evangelhos e as Epístolas de Paulo, ela combina a ideia de uma aceitação intelectual ou afetiva da verdade da mensagem cristã com a de um ato voluntário, sustentado pela inspiração divina, de confiança naquele que transmite essa mensagem direta (Jesus) ou indiretamente (a comunidade dos fiéis, a Igreja).

A Revelação Cristã orienta o homem para bem conduzir sua vida e para o reto caminho da verdade. O homem não pode trair esta verdade, porque senão ele estaria traindo a si próprio. Agostinho elucida que a verdade está no interior do homem, que é necessário voltar-se para seu interior³³. A elevação que já tratamos, é, então, totalmente metafórica, é volver-se; uma profunda reflexão da interioridade humana. “A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento” (AGOSTINHO, 2007, p. 69). É preciso entender os processos do saber, a razão se trata de um conhecimento sistemático e objetivo e a Revelação é subjetiva e não nos dá uma compreensão da verdade como do pensamento elaborado pela razão. Acerca da fé, TeSelle (2018, p. 438) define que:

A fé é definida como pensar com assentimento. O pensar (*cogitare*) é em si mesmo altamente indeterminado, uma simples busca, e pode levar à invenção de imagens desviantes. Mas *cogitare* também pode ser consideração daquilo que “deveria ser crido” e que conduz à fé, quando há uma decisão de crer. A fé é, conseqüentemente, um ato voluntário.

A realização plena da sabedoria culmina na completa relação entre a fé e a razão. Elas se completam, se aperfeiçoam e caminham juntas. Não existe concorrência entre elas, nem é preciso porque uma engendra a outra. Na carta encíclica encontra-se um exemplo (cf.

³³ “*Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas*” (AGOSTINHO, 2007, p. 98).

JOÃO PAULO II, 2016) magnífico que traduz bem esta relação. “A fé aperfeiçoa o olhar interior, abrindo a mente para descobrir, no curso dos acontecimentos, a presença operante da Providência” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 28). O autor diz que o homem até pode encontrar o caminho certo apenas pela razão, mas que vivenciar os perigos e passar pelas encruzilhadas sem o subsídio da fé é muito difícil. Não há segurança se este homem chega em seu objetivo ou se sobrevive os empecilhos encontrados pelo caminho.

As etapas da conquista da fé pela razão e da razão pela fé são bem conhecidas, especialmente através das grandes figuras de Santo Anselmo, de Abelardo e de Santo Tomás. Mas é preciso tomar cuidado com o anacronismo que dá à palavra “razão” seu sentido contemporâneo: quando Santo Anselmo se propõe a fazer ascender a fé à inteligência, trata-se de um modo argumentativo, de um estilo de pensamento desenvolvido a partir da revelação e tendo-a em vista, e não de uma ciência autossuficiente. BOUREAU, 2017, p. 466).

A cruz de Cristo traz-nos forte saber sobre a relação entre fé e razão. A morte e ressurreição de Jesus é o grande limiar no qual se pode entender o sentido de se poder encontrar a verdade. Por meio dela, fica claro a demarcação entre fé e razão, mas é evidente o lugar em que se pode encontrar as duas juntas. Como esclarece João Paulo II (2006, p. 36):

A relação entre a fé e a filosofia encontra, na pregação de Cristo crucificado e ressuscitado, o escolho contra o qual pode naufragar, mas também para além do qual desembocar no oceano ilimitado da verdade. Aqui é evidente a fronteira entre a razão e a fé, mas torna-se claro também o espaço onde as duas se podem encontrar.

Todos os homens desejam atingir o cume da sabedoria e o objeto próprio desse desejo é a verdade, é ela que o homem tanto busca e gasta toda a vida, se preciso for, para atingi-la. O documento papal traz três concepções conceituais de verdades: a científica, a filosófica e a religiosa. As verdades científicas são as alcançadas pelo protejo da ciência; por meio de pesquisas, testes e experimentações em laboratório.

As verdades filosóficas são propriamente especulativas e dadas pelo intelecto do próprio homem. Já as verdades religiosas são de caráter sobre às questões últimas (isto é, da escatologia) do homem e do mundo, de certo modo também tem suas raízes na filosofia. "Existe, portanto, um caminho que o homem, se quiser, pode percorrer; o seu ponto de partida está na capacidade de a razão superar o contingente para se estender até ao infinito" (JOÃO PAULO II, 2016, p. 38).

Não é prudente dizer que a verdade filosófica é mais verdade que a religiosa ou científica e vice-versa. Cada uma possui sua legitimidade e estabilidade. De certo modo elas são unas entre si, se dialogam normalmente. Em cada homem está incutido a vontade de saber e estes três modos de conhecimento também. Todo homem é feito de crenças e é filósofo e cientista ao mesmo tempo.

A relação entre fé e razão é tratada na carta desde o advento do antigo testamento e, além disso, os filósofos contemporâneos da época já tinham o cuidado de *purificar* as formas mitológicas que os homens tinham de Deus ou dos deuses. Após a ressurreição de Cristo e o envio do Espírito Santo, se iniciou a consolidação do cristianismo como religião. O encontro da filosofia com o cristianismo, foi inevitável e aos poucos os dois foram se consolidando de forma a tornar-se inseparáveis. Agostinho de Hipona, no século IV elaborou seus escritos filosóficos e teológicos tão homogêneos que é difícil reconhecer explicitamente onde começa teologia termina filosofia e vice-versa.

Agostinho salienta que sempre foi de os anseios do homem compreender aquilo que está para dentro de si. Este tipo de saber está incutido naqueles três modos de conhecimento de que se discorreu acima, o científico, o filosófico e o religioso. Por isso que é extremamente importante uma reta razão e uma consciência que saiba o que especula e pondera. "Uma razão purificada e reta é capaz de se elevar aos níveis mais elevados da reflexão, dando fundamento sólido à percepção do ser, do transcendente e do absoluto" (JOÃO PAULO II, 2016, p. 58).

O homem é puramente um emaranhado de vivências e experiências. Ele constrói sua história de acordo com o passar do tempo e isso pressupõe uma evolução, um progresso. O anseio pela verdade absoluta, leva a razão a ir sempre além e é gratificante quando ela consegue ver que sua capacidade sempre alcança algo

maior que aquilo que ela já tinha atingido. A fé entra neste quesito como que um *anexo* que complementa e soma na reflexão. Isto em ambos os casos, tanto pensamento religioso (fé) precisa da filosofia (razão), como a filosofia precisa da fé. “A fé requer que seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez a razão, no apogeu de sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 60).

Tanto a razão como a fé são dádivas outorgadas por Deus e ambas são valiosas. Quando desligadas uma da outra, o pássaro não consegue alçar voo. Um grande problema e exemplo deste desligamento foi o Renascimento (XVIII), que tentou ignorar o auxílio da Revelação e da Teologia no âmbito do saber e valorizou o cientificismo e racionalismo. A razão, privada da fé, cai em seus próprios domínios e julgamentos, afastando-se de sua finalidade escatológica.

A Igreja não propõe uma filosofia única, nem dogmatiza certo modo de pensamento, tanto religioso como filosófico. “Variados são os recursos que o homem possui para progredir no conhecimento da verdade, tornando assim cada vez mais humana a sua existência” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 7). A única necessidade do Magistério da Igreja é de utilizar do conhecimento racional para a compreensão da fé. A filosofia é muito importante para o ensino teológico porque foi por meio dela que foi possível muitas formulações e compreensões que a teologia hoje possui. O ensino filosófico, depois do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), tornou-se obrigatório para os candidatos ao sacerdócio e essa assertiva cabe para todo o ensino cristão.

A teologia cristã é propriamente o estudo da Revelação. As interações da filosofia com a teologia são praticamente intrínsecas. Em todas as principais áreas teológicas, teologia dogmática, teologia fundamental e teologia moral, é preciso da filosofia para a fundamentação e argumentação dos juízos.

Como o homem é uma pluralidade de vivências e experiências, a teologia precisa de uma resposta que seja de acordo com a verdade e que tente ser universal para todos os povos. “Uma vez que as culturas são intimamente relacionadas com os homens e a sua história, partilham das mesmas dinâmicas do tempo humano” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 94). Nenhuma cultura ou povo possui preeminência em relação as outras. Nenhuma pode servir-se de critério de juízo para

o pensamento racional e tão pouco como critério último a respeito da Revelação e sobre Deus.

As filosofias não cristãs foram amplamente utilizadas pelos Padres da Patrística para que houvesse a consolidação da e atingir as respostas que tanto procuravam. O trabalho teológico não é restringido apenas àquilo que faz parte do *ethos* próprio da religião, sempre vai além. Por isso as filosofias não cristãs, que vieram antes de Cristo, foram tão importantes.

A filosofia e teologia não devem debater entre si; as dificuldades atuais é a compreensão desta relação tão íntima. Os povos e as diversas culturas são o modo pelo qual o homem se mostra no mundo e a filosofia auxilia nesta vivência. “A filosofia é como que o espelho onde se reflete a cultura dos povos” (JOÃO PAULO II, 2016, p. 135). É necessário que o homem esteja aberto a receber este reflexo e assim abrir as portas para a compreensão de si mesmo.

O caminhar rumo a verdade é sempre constante e constitui-se, na filosofia agostiniana, a todo momento o voltar-se para dentro. A encíclica reforça a necessidade do homem de conhecer a si mesmo. Porque conhecendo a si conhece-se Deus e todo o resto. E ao contrário do que nosso tempo tenta deliberar, Deus não é uma explanação para os enigmas do mundo, é um desafio eterno, uma demanda urgente. O Papa corrobora também que a intrínseca relação entre fé e razão não é um problema para nós a ser solucionado, mas uma questão endereçada a nós como indivíduos dentro da sociedade.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. (Patrística, 19)
- BOUREAU, Alain. Fé. In: GOFF, Jacques Le; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. Tradução coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017. v.1. p. 459-472.
- JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão**. 13 ed. – São Paulo: Paulinas. 2016.

HANKEY, Wayne J. Razão. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 821-826. (Coleção Filosofia Medieval)

TESELLE, Eugène. Fé. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Agostinho através dos tempos**. São Paulo: Paulus, 2018. p.437-439. (Coleção Filosofia Medieval)

SOBRE A REVISTA



SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

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

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

107

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

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

receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

PERIODICIDADE

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

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

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

DIRETRIZES PARA AUTORES

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

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

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

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

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

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

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

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

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

110

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.

