

ISSN 2596-1196



ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 2, n. 2, jul./dez, 2019





Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor

Dr. Elismar Alves dos Santos

Editor

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

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

Conselho Editorial Nacional

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

Conselho Editorial Internacional

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



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

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 2, n. 2 (jul./dez.). -
Goiânia, Goiás, 2019. 85 p.

v. 2. n. 2 (jul./dez. - 2019)
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

Todo fim é também um começo | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-9

ARTIGOS / ARTICLES

Afinal, quem é o louco? Contributos do Barão de Münchausen para a Filosofia / After all, who's crazy? Münchausen's contributes to Philosophy

José Reinaldo F. Martins Filho 11-29

A construção do conceito fichtiano de ansiar / Construction of concept yearn fichtiano

Diogo Conceição da Silva 30-39

Os jovens como sujeitos na sabedoria profética hebraica / The Youth as subjects in hebrew prophetic wisdom

Hébert Vieira Barros 40-46

Entre o Antigo e o Novo Testamento: um único fundamento bíblico para a Teologia da Graça / Between Old and New Testament: a only biblical foundation for the Theology of Grace

Túlio de Oliveira Freitas 47-57

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

Viúvas e órfãos: um cuidado que perpassa os Testamentos / Widows and orphans: a care that perplasses the Testaments

Antoniel Souza Braga 59-72

A consciência da vida na filosofia de Santo Agostinho de Hipona: um olhar acerca da razão e das paixões no homem / The

*consciousness of life in the philosophy of Saint Augustine of
Hipona: a look about man's reason and passions*

Gustavo Augusto da Silva..... 73-77

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 79-82

TODO FIM É TAMBÉM UM COMEÇO

EDITORIAL

*Uma coisa eu sei sobre os começos.
Os fins estão sempre lá.
Uma coisa eu sei sobre os fins.
Não há nada nos começos que os impeça a chegada.
E as linhas vão trocando cores inevitáveis.*
(Ane Walker)

Ao nos aproximarmos do término de mais um ano letivo, é inevitável o sentimento de cansaço que acompanha toda atividade levada à máxima potência, seja ela intelectual ou não. Olhamos ao redor para redescobrir em que ponto estamos, respiramos fundo e nos inclinamos para o merecido descanso. Nesse momento, contudo, também vislumbramos o longo caminho que se estende atrás de nós e percebemos que, apesar da fadiga e do desejo de uma pausa restauradora, estamos bem distantes do ponto de onde partimos, uma prova de que a jornada, com seus méritos e dores, levou-nos muito além do que imaginávamos. Comparações dessa natureza, entre a vida diária e o horizonte aparentemente privilegiado da pesquisa qualificada são inevitáveis. Se outros tempos objetivou-se o distanciamento radical entre vida e produção intelectual, nossa época é bem diversa; é momento de fortalecer os elos, entre os quais descobrimos que o caminho do pensar faz-se apenas em estreito vínculo com o do ser. Assim, talvez fosse possível dizer: somos o que pensamos e/ou pensamos o que somos. De uma perspectiva ou de outra, a sintonia entre ser e pensar é irrecusável, como alguns vanguardistas já aludiram no passado. É por isso que, como pusemos em destaque, “todo fim é também um começo”, pois, para lembrar Nietzsche, quando os tempos se tornam difíceis e a roda da vida rola

6

com força cada vez maior, resta-nos apenas resistir, o que fazemos sendo e pensando.

De alguma forma, esse também é o propósito de *ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA*, na medida em que se dispõe como espaço para o compartilhamento de reflexões e produções. Tal tarefa não tem sido fácil, sobretudo por conta das diferentes demandas que nos atingem. Se, por um lado, o fato de sermos um Instituto bastante pequeno, possibilita-nos a construção de um saber artesanal, com a qualidade do que é feito pouco a pouco, pessoalmente e com um forte traço afetivo, por outro também nos obriga a assumir simultâneas atividades, distribuídas entre os poucos que somos. Tal fenômeno incide diretamente sobre o fluxo de publicações de *ILLUMINARE*, que ainda não alcançou o seu padrão de frequência, seja por conta do ainda tímido conjunto de produções de nossos docentes e discentes, seja porque temos como prioridade a publicação de trabalhos derivados de iniciativas no âmbito de nosso próprio Instituto. Apesar de toda dificuldade de uma jovem revista, contudo, temos a alegria de já estarmos em nosso quarto número, reunindo um conjunto de trabalhos publicados de muita qualidade. Os próximos passos serão ampliar as relações internacionais – inclusive com a publicação de textos em outros idiomas – e as parcerias nacionais para a promoção de dossiês temáticos, redes de pesquisa e participação de pesquisadores de outras instituições do Brasil. É, portanto, com um misto de angústia pelo que ainda iremos empreender e, ao mesmo tempo, de alegria pelo já conquistado que apresentamos este quarto número de *ILLUMINARE*, cientes, como dissemos, que “todo fim é também um começo”.

A primeira seção do que segue, composta por artigos de fluxo livre, conta com quatro trabalhos, dois da filosofia e dois da teologia. O primeiro deles realiza uma leitura heteróclita da história da filosofia no Ocidente, precisando alguns de seus limites e como estes podem ser superados com o auxílio das artes. Para isso, toma como pretexto a obra titulada *As aventuras do Barão de Münchhausen*, uma figura equivalente ao mundo onírico esboçado por personagens como Dom Quixote e outros mais atuais. Em suma, tenta mostrar os limites da subjetividade na relação com o mundo objetivo, incluindo a esfera dos outros. Esse texto é seguido de perto pela análise da noção de ansiar na filosofia de um dos maiores expoentes do pensamento alemão, Johann Gottlieb Fichte. No texto o autor percorre os principais

momentos da obra *A Doutrina da Ciência*, procurando realçar o papel da potência apetitiva na composição da subjetividade – que para Fichte culminaria na noção de um *eu solipsista*, se seguirmos a trilha de alguns de seus críticos, como Hegel, por exemplo.

Dando vasão à abordagem teológica, os dois artigos seguintes tomam a Sagrada Escritura como foco privilegiado de suas investigações. O primeiro deles tenta situar o papel dos jovens na literatura bíblica, demonstrando como se trata de uma figura presente e, ao mesmo tempo, invisibilizada pela exegese dominante. Como consequência do esforço hermenêutico, procura trazer à tona o protagonismo juvenil como uma constância no projeto da salvação, não meramente como a esperança e/ou a força do amanhã, mas como a coragem do presente utilizada por Deus na condução do seu povo. Ainda no contexto da literatura sagrada, consequintemente, o quarto artigo da seção problematiza as fontes vétero e neotestamentárias para a noção de Graça Divina, resgatando o que considera a única passagem em que o tema é posto de maneira explícita. Ao mesmo tempo em que se dirige ao texto bíblico, dialoga com a tradição magisterial católica, reforçando suas principais indicações interpretativas, sem, contudo, pôr-se em conflito com o que está no texto. Estes dois trabalhos encerram a seção dedicada aos artigos e nos transmite ao que julgamos ser um dos pontos altos de nossa revista, qual seja, a oportunidade de publicação de textos de estudantes, em caráter de primeira incursão no horizonte da escrita científica.

Nesse sentido, parece-nos muito importante valorizar o trabalho produzido por nossos estudantes, veiculado nesta edição e também nas edições anteriores. O ambiente avaliativo da educação no Brasil está migrando, nos últimos anos, de uma leitura circunscrita no produto final (isto é, o graduado), para uma cada vez maior valorização do processo de aprendizado. A formulação e ulterior publicação de trabalhos como os que temos trazido em *ILLUMINARE* têm, por isso, importância salutar em nossa identidade de instituto formativo, atingindo simultaneamente a qualidade do profissional que oferecemos à sociedade e nossas próprias credenciais ante os olhos externos à nossa comunidade acadêmica. Nessa edição trazemos ao público dois trabalhos. O primeiro, resultante do Bacharelado em Teologia, problematiza a questão do cuidado para com as viúvas e os órfãos, uma premissa fundamental de acordo com a Sagrada

Escritura. O segundo, de um egresso de nossa Licenciatura em Filosofia, é o resultado de sua comunicação na última Jornada de Filosofia e Teologia, realizada neste segundo semestre de 2019. Embora o número total de comunicações apresentadas tenha crescido consideravelmente desde as edições anteriores, as submissões para publicação atendendo as exigências de *ILLUMINARE* ainda foram bastante tímidas. Temos crescido, mas ainda temos muito a crescer em nossa consciência de pesquisadores.

Para concluir, ao mesmo tempo em que introduz a nova edição de *ILLUMINARE*, este editorial também quer ser um apelo a toda a comunidade acadêmica do IFITEG, para que se mobilize em função de continuarmos perseguindo a nossa meta de excelência. Vale a pena contribuir com uma sociedade mais justa e fraterna, e isso também passa pelo nosso fazer intelectual. Que a passagem para este novo começo encha-nos de vigor.

Uma boa leitura a todos!

O Editor

26 de Dezembro de 2019, Festa de Santo Estevão, protomártir dos cristãos.

ARTIGOS

AFINAL, QUEM É O LOUCO? CONTRIBUTOS DO BARÃO DE MÜNCHAUSEN PARA A FILOSOFIA¹

AFTER ALL, WHO'S CRAZY?
MÜNCHAUSEN'S CONTRIBUTES TO PHILOSOPHY

José Reinaldo F. Martins Filho²

RESUMO: Estabelecendo contato com os âmbitos da literatura e da filmografia o presente ensaio procura colocar-se no ponto de confluência entre razão e loucura, esclarecendo alguns dos limites impostos pelo ideal racionalizante da modernidade, bem como a insurgência de novos discursos que visam tomar o ser humano de maneira mais ampla. Para isso, adota uma postura considerada pouco ortodoxa em relação à filosofia tradicional, recorrendo, em sua parte final, a fragmentos escolhidos do épico *As aventuras do Barão de Münchausen*, a partir dos quais será possível por em xeque o primado da razão, compreendida em seu caráter instrumental.

Palavras-chave: Razão; Loucura; Cinema; Filosofia.

ABSTRACT: This essay seeks to place itself at the point of convergence between reason and madness, clarifying some of the limits imposed by the rationalizing ideal of modernity, as well as the insurgency of new discourses aimed at taking the Human being in a broader way. For this, he adopts a position considered unorthodox in relation to traditional philosophy, resorting, in his final part, fragments chosen from the epic

¹ Este texto é resultado de uma conferência oral proferida no XIII Colóquio de Filosofia, Educação e Cinema, promovido pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, entre os dias 27 a 29 de março de 2017. Nesse sentido, beneficiou-se com as intervenções oriundas do momento de debates.

Recebido em 25/08/2019 e aceito em 17/11/2019.

² Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em Filosofia e em Música, ambos pela Universidade Federal de Goiás. Professor junto ao Programa de Pós-Graduação – Stricto Sensu – em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Atual Coordenador do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: jreinaldomartins@gmail.com

The Adventures of the Baron of Münchausen, from which it will be possible to challenge the primacy of reason, understood in its instrumental character.

Keywords: Reason; Madness; Movie theater; Philosophy.

Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros,
basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece.
(Foucault)

PRIMEIRO ATO: TUDO PARTE DE UM PRETEXTO

A fim de introduzir esta incursão faz-se necessário estabelecermos algumas ressalvas. A primeira delas diz respeito à sua filiação ideológica. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o texto que segue não pretende inscrever-se na esteira de qualquer interpretação estética. Tampouco se considera vinculado às abordagens mui brilhantemente desenvolvidas por Foucault sobre o tema da loucura³. Procura, na verdade, adotar uma postura tida por muitos como “pouco ortodoxa” ou, quem sabe, insignificante na perspectiva do modelo filosófico tomado como hegemônico. Isso porque não faz filosofia no sentido duro do termo. Desta, passa ao largo, preferindo se aproximar pelas “beiradas”. Com o intuito de perscrutar os limites entre razão e loucura, razoabilidade e demência, põe em contato tradição e vanguarda, mormente, através de áreas que de tão próximas podem passar despercebidas umas das outras.

12

³ Além de sua conhecida tese de doutoramento – *História da loucura* – é impossível não nos lembrarmos o que é dito por Foucault em *A ordem do discurso*, como segue: “Existe em nossa sociedade outro princípio de exclusão: não mais a interdição, mas uma separação e uma rejeição. penso na oposição razão e loucura. Desde a Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transsubstancialização e fazer do pão um corpo; pode ocorrer também, em contrapartida, que se lhe atribua, por oposição a todas as outras, estranhos poderes, o de dizer uma verdade escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda a ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber. É curioso constatar que durante séculos na Europa a palavra do louco não era ouvida, ou então, se era ouvida, era escutada como uma palavra de verdade. Ou caía no nada – rejeitada tão logo proferida; ou então nela se decifrava uma razão ingênua ou astuciosa, uma razão mais razoável do que a das pessoas razoáveis” (FOUCAULT, 2015, p. 85). Apesar de reconhecer a pertinência deste conceito para nossa discussão, optamos por dar vazão a uma abordagem diversa.

Literatura, música, teatro, cinema e, por que não, a sabedoria legada por vinte e sete séculos de especulação reflexiva. Seja, então, em prol de reforçar o argumento posto no jogo ou, ao invés, para submetê-lo ao crivo da crítica, à agudeza do pensamento que pretende fazer ruir o estável, desestruturando-o desde suas bases, o entremez pretendido certamente alcançará seus resultados. Nesse sentido, se a definição de um colega estiver correta e filosofar (já que não é possível fazer “filosofia”, mas simplesmente pensar) for o resultado de “meter-se com o pensamento”, não há outro modo de realizá-lo senão metendo-se com o já pensado pelos que antes de nós se dispuseram a tal – estabelecermos diálogo com o que fizeram de melhor (ou de pior!), conforme ensinou Descartes em seu *Discours*.

Aliás, não por acaso recorremos a este célebre autor do séc. XVII, ao qual voltaremos um pouco adiante. O papel decisivo de sua filosofia significa para nós o pleno acabamento da visão de mundo que legitimou o comportamento dos quatro séculos que o sucederam. Neste momento, porém, roubamos de outro francês o pondo de insurgência a partir do qual daremos andamento ao que temos a pensar. Aqui nos referimos à conhecida expressão por meio da qual o autor de *Le Méthode*, Edgar Morin, refere-se ao humano que cada um de nós somos. Pretensamente valendo-se da definição aristotélica – com os contornos a ela atribuídos pela Idade Média e a modernidade – acostumamo-nos como rótulo que nos foi imposto pela biologia. Ao contrário de nossos ancestrais hominídeos, a dupla categorização de nossa condição imprime entre nós e eles um abismo intransponível. Somos, para a biologia, *homo sapiens sapiens*, quer dizer: não apenas dotados da capacidade de conhecer e do domínio da natureza, mas de uma privilegiada instância de reflexão (ou introspecção), no sentido literal deste termo, isto é, o movimento de dobrar-se sobre si mesmo, dirigir-se para dentro (e aqui repousa a distância abissal imposta pelo segundo *sapiens*). Ser racional torna-se sinônimo de plena consciência, de um domínio absoluto e implacável. Com acento na última década, contudo, temos nos questionado acerca dos alcances desta suposta natureza *racionalizante*, o que, entre outras iniciativas, viabilizou a introdução do conceito *Homo sapiens demens*, intuído por Morin (2002). Por um lado, trata-se de contrabalancear o jogo, iluminando o lado obscuro de nossa natureza. Por outro, significa reconhecer a multiplicidade inerente à nossa condição de humanos (para falarmos com Arendt ou com Sartre): plúrimos, multicêntricos, *complexus*. Com este ensaio, portanto, procuramos não apenas

verificar a existência dos limites entre razão e loucura, mas sustentar a necessidade de estabelecermos este ponto de confluência – esta zona de liminaridade – como nosso local de pensamento (único no qual poderemos nos meter com o já pensado). Apesar de insistirmos na aplicação de nossos rótulos, o que há entre estes dois conceitos – razão e loucura – refere-se à ideia de “fronteiras porosas”, numa constante passagem para o nível mais profundo da metáfora, da alegoria, do simbolismo, da imagem...

SEGUNDO ATO: A IRREVERÊNCIA DO ARTÍSTICO

Perguntamo-nos, afinal: quais são os limites entre razão e loucura? É preciso esclarecer que não estamos nos referindo ao universo das ciências médicas, por meio do qual obteríamos os critérios utilizados no diagnóstico do louco. A propósito, no sentido em que empreendemos nosso raciocínio, a psiquiatria deve ser simplesmente considerada como uma das expressões mais acabadas de um mesmo ideal conformador, isto é, ainda muito filiado a padrões de categorização que variam do normal ao patológico. Além disso, apesar de reconhecermos situações em que a “patologia” deu vazão à criatividade – abundantes no meio científico e artístico – nossa interpelação permanece em outro nível da discussão, qual seja: demonstrar como a razão acabou por se tornar um dos mais eficazes inibidores de nossa vitalidade espiritual – fenômeno que os antigos gregos nomeavam *logos*.

Após uma rápida pesquisa na internet, junto a uma conhecida base de buscas, em meio às imagens oferecidas para a palavra loucura uma nos despertou especial curiosidade. Tratava-se do personagem “Mr. Bean”, interpretado pelo ator inglês Rowan Atkinson. Foi então que acerca deste personagem julgamos ser possível destacar pelo menos dois pontos de interesse para nossa discussão. O primeiro, atinente à biografia do mencionado ator, trata da conversão operada em sua trajetória profissional. Curiosamente, antes de se dedicar integralmente à filmografia, Rowan Atkinson percorreu uma significativa trajetória acadêmica, mais especificamente no campo da química industrial, logrando, além da graduação, o nível de mestrado. Chegou, inclusive, a se dedicar ao trabalho de professor universitário, deixando esta seara para dar vazão a suas duas paixões: atuar e dirigir perigosamente (os três principais acidentes automobilísticos em sua carreira atestam o que estamos dizendo). O segundo ponto ao qual

gostaríamos de nos ater está centrado não mais no ator, mas na personagem representada, neste caso, o fascinante Mr. Bean: um cidadão britânico de meia idade, vestuário sóbrio, vida modesta, apresentado por seu sobrenome, neste caso, Bean. Em sua grande maioria os episódios cômicos apenas retratam a vida ordinária deste sujeito – que de ordinário não tem nada. Por um lado, dotado de uma singeleza típica às crianças. Por outro, profundamente criativo, com seu característico jeito de improvisar em todas as situações.

Cada novo episódio é sempre antecedido por uma vinheta de abertura, cuja trilha sonora expressa um quarteto coral, em estilo clássico, cantando os seguintes dizeres: *ecce homo qui est faba*. É aqui que, movidos pelo exemplo suscitado, voltamos à nossa reflexão. Não nos falhe a memória, uma antiga anedota filosófica traz à luz o clássico personagem da filosofia céтика, qual seja: Diógenes de Laércio. Entre outras narrativas, vale a pena recordarmos aquela em que, em plena luz do dia, Diógenes é flagrado em meio à multidão, portando consigo uma lâmpada acesa, enquanto exclamava: “procuro o homem!” Não se trata, devemos admitir, de uma pergunta qualquer – para não dizer da semelhança entre o “louco” Diógenes e a personagem interpretada por Rowan Atkinson. Por detrás da aparente obviedade, Diógenes procurava contrapor tanto a definição platônica de humano como um “bípede implume” (e dizem que para isso chegou a soltar um frango depenado em plena acrópole, enquanto sentenciava: “eis aí o homem platônico”), quanto o reducionismo de algumas escolas helênicas ao interpretarem o postulado aristotélico do “animal racional”. Ora, ao longo da história muitas respostas foram oferecidas a Diógenes, estando entre as mais conhecidas a de Pilatos, quando do julgamento de Cristo, conforme narram as escrituras, e, mui ulteriormente, a de Friedrich Nietzsche, no contrabalanço do pêndulo, como título de sua obra autobiográfica. Em ambos os casos, retumbando a aporia do céítico, ressoaria em alto e bom som: *ecce homo!* Aqui estabelecemos o elo entre o irresoluto questionamento de Diógenes, e a resposta proferida por Mr. Bean. O homem a quem a história tentou perscrutar, tornou-se feijão, a mais comum de todas as leguminosas. Pois assim podemos traduzir a frase de abertura do seriado: *ecce homo qui est faba!* Aquele ideal particularizado, privilegiado e, de algum modo, inatingível de humano, não apenas não existe, mas nunca existiu. Assim sendo, ou assumimos a postura de que o “homem” possível é aquele encontrado no ordinário do dia a dia, ou somente o silêncio aplacará nossa pergunta.

De fato, não se trata de uma problemática nova, embora esteja repleta de atualidade. Entre idas e vindas, as várias incursões do irracional sobre a imposição de um modelo racionalizante sempre encontraram respaldo entre nós. De maneira particular por meio das artes – mas não unicamente⁴. O que não dizer de literatos como Miguel de Cervantes e Machado de Assis?! O primeiro, em seu *Dom Quixote de la Mancha*, o glorioso fidalgo, brindou-nos com episódios capazes de despertar, simultaneamente, o riso e as lágrimas, no drama do louco que persegue com todas as suas forças o sonho de se tornar cavaleiro. Sonhar, para este, é sinônimo de viver. O segundo, revelanos a face obscura da loucura na história de Dr. Bacamarte e suas relações intempestivas. Em outras artes, o mesmo reforço também pode ser encontrado, como é o caso das composições do jovem Wagner ou do modelo composicional de Schoemberg – para não falarmos das polirritmias e/ou atonalismos do estilo contemporâneo. O fato é que as artes nunca se deixaram sucumbir plenamente à hegemonia do racional. E como poderiam? Caso o fizessem, certamente deixariam, por força de sua vitalidade, de ser o que eram. A dimensão da criatividade, e por ela, a loucura, sempre foi amplamente considerada pelas artes, e isso a despeito de como Gilbert Durand interpretou a exclusão da dimensão imagética na civilização ocidental.

Em seu texto *O paradoxo do imaginário no ocidente*, Gilbert Durand (2004) percorre o itinerário histórico-conceitual da noção de imaginário, particularmente evidenciada pelo termo do qual deriva, a saber, o conceito de “imagem”. Para tal, organiza-se ao redor de três eixos de abordagem: o primeiro caracterizado pela tentativa de situar a endemia generalizada ao redor da ideia de ícone, partindo de sua acepção no contexto judaico-cristão até o posterior desdobramento do iconoclasmo na filosofia pós-moderna; o segundo, a despeito do anterior, tentando identificar os possíveis focos de resistência da noção de imaginário em meio ao progressivo esvaziamento semântico imposto a este conceito desde a filosofia platônica – que, segundo Nietzsche, manteve-se atuante ao longo da história, subscrito na ideologia cristã; em último lugar, sugerindo alguns elementos que

⁴ Na filosofia, por exemplo, poderíamos nos lembrar da conhecida máxima de Immanuel Kant segundo a qual Hume é responsabilizado por tê-lo acordado de seu “sono dogmático da razão”. Há aqui uma dupla significação: por um lado o uso da metáfora do sono; por outro, a constatação dos limites da racionalidade no processo de construção do conhecimento.

sublinhem o efeito perverso do uso da imagem, sobretudo após o advento da tecnologia cinematográfica.

Acerca do primeiro item Durand (2004) toma como ponto de partida o segundo mandamento da tradição judaica, qual seja, a proibição das imagens (*eidolon*), em vista do qual parece desconhecer o curioso dado hermenêutico a partir do qual descobrimos que, enquanto na Bíblia há aproximadamente cinco indicações que contestam o uso dos ícones, outras vinte trazem minuciosas recomendações sobre como estes deveriam ser fabricados – isso para não nos reportarmos aos abundantes fragmentos bíblicos de linguagem simbólico-imagética, especialmente caso tomemos os livros sapienciais do Antigo Testamento ou o texto do Apocalipse. Isso quer dizer que de uma ponta à outra, a tradição judaico-cristã – aqui representada por sua literatura sagrada – permaneceu eivada de referências ao imaginário (por exemplo, a figura do Dragão, da Serpente que fala e das várias figuras aladas – abundantes nos textos do Gênesis e do Apocalipse).

Conforme Durand (2004), contudo, foi a partir de Platão e de sua repulsa à imagem – porque se tratava de uma repetição do conceito e, por isso, uma etapa bastante superficial do conhecimento, cujo ápice era a Ideia de Bem – que o monopólio da lógica consolidou a visão de mundo que determinaria os séculos seguintes: na Idade Média, razão e fé se sobrepujaram à sensibilidade (e, com ela, à capacidade criativa), tomada como característica comum tanto aos homens, quanto aos animais⁵; na modernidade, ao instituir o sujeito racional como pólo dominante nas relações (que, a partir de então, tomaram a forma de relações de conhecimento), Descartes reduziu a imaginação a uma categoria secundária em relação à racionalidade – e logo voltaremos a isso; enfim, graças a essa confiança ilimitada na razão, teorias como o cientificismo de Comte⁶ (para o qual não há conhecimento fora da experimentação) e o historicismo de Ferry (que toma como causas reais apenas os eventos históricos) ganharam força no século XX, descartando, de uma vez por

⁵ Fazemos aqui uma importante ressalva. É verdade que a Idade Média preconizou a razão e a fé como instâncias privilegiadas na categorização do ser humano. Isso, contudo, não significa o absoluto banimento das artes e da dimensão lúdica como integrantes fundamentais do processo formativo. O uso do teatro, dos jogos, das danças e da música foi sempre mencionado pelos grandes clássicos por conta de seu papel pedagógico.

⁶ De fato, consideramos o movimento positivista como um dos principais exemplos do fechamento de horizontes oportunizado pelo ideal racionalizante. Aliás, em pleno século XXI a expressão “positivista” se tornou equivalente a um xingamento na esfera nas ciências humanas e sociais.

todas, tudo o que não estivesse inscrito no rigoroso crivo da ciência – outra vez relegando às artes um espaço periférico.

É verdade que o objetivo de Durand (2004) não esteve concentrado unicamente nos “insultos” do pensamento ocidental em relação à capacidade imaginativa. Poderíamos, por exemplo, citar a segunda seção do seu texto, que apresenta indícios de resistência de um discurso sobre a imagem nos mesmos quatro momentos da história – antiguidade clássica, medievalismo, modernidade e época contemporânea. Nas religiões que não utilizam estátuas ou ícones, vale dizer, sempre houve um implícito apelo ao imaginário presente na sua música e na sua literatura. Entretanto, apenas no século XX a questão da imaginação seria novamente posta em cena em seu sentido positivo e pleno, principalmente após a constatação dos limites da ciência e do quanto longe a crença num ser humano dotado unicamente de razão poderia nos levar no que tange à convivência com os outros e com o próprio mundo (note-se o exemplo das grandes Guerras Mundiais). Em nossa época isso é repetido com bastante pertinência pela teoria da complexidade de Edgar Morin, mencionado no início do texto, como tentativa de superação da dicotomia constituída nos pilares da sociedade ocidental. Daí que, para Durand, reconduzir o discurso ao redor da imagem implique, simultaneamente, considerarmos os seus aspectos positivos e negativos – da capacidade libertadora à sua perversidade na época da técnica.

TERCEIRO ATO: MOTIVOS DA DERROCADA

Apesar de discordarmos da primeira parte do argumento de Durand (2004) – para quem a principal responsabilização pela extirpação do imaginário e, por ele, da loucura, da criatividade e das demais dimensões implicadas, alcança a ficção entre filosofia e mitologia e, por conseguinte, aos fundamentos do judaico-cristianismo e sua aversão ao conceito de imagem – julgamos oportuno nos apropriarmos de parte de sua reflexão posterior, privilegiadamente o que tange ao papel desempenhado pela filosofia platônica e sua posterior herança na tradição ocidental. Para isso, aliás, situamos nossa incursão no mesmo ponto de inflexão também adotado por Charles Taylor (1997) em *As fontes do Self* – e a tradução do título é certamente inapropriada – quando retoma o que considera como os mais significativos momentos de formatação da noção de identidade, construída desde a filosofia grega até os nossos dias (e aqui estamos

nos referindo ao conceito essencialista e imobilista de identidade, já superado pelas atuais discussões da antropologia cultural – ver, por exemplo o trabalho de Stuart Hall 2006). Desse modo, tomando por empréstimo intuições destes dois autores (Durand e Taylor), apoiamos nossa justificativa para o atual estado da questão em, ao menos, três pilares conceituais, sobretudo devido ao impacto que exerceram sobre a formatação da mentalidade ocidental (mormente, tanto por sua estrutura de pensamento, quanto, por exemplo, por suas concepções morais). Referimo-nos ao trinômio representado pelas filosofias platônica, agostiniana e cartesiana.

Com Platão aprendemos a dividir o mundo em opostos duais: inteligível versus sensível, real versus aparente, ser versus não-ser. De fato, sobre este último par de opostos no diálogo *O Sofista* Platão recorre à legitimação do não ser como alteridade do ser a fim de justificar a oposição entre filósofos e sofistas e o fato de estes corresponderem ao diálogo falso, ao contrário daqueles, detentores da verdade. Aliás, esta noção de “verdade” que, necessariamente, adotou o sentido de “verdade única” é igualmente tributária da dicotomia instaurada desde a filosofia platônica. Tal movimento receberia uma primeira guinada graças à sua recepção no pensamento de Agostinho de Hipona, o filósofo que não apenas inaugurou o discurso autoreferencial através de suas *Confissões*, mas foi o responsável por identificar o conceito platônico de inteligível como a instância interior responsável por nortear a vida humana para o Bem Supremo. Nesse sentido, o papel noutrora desempenhado pela razão – e aqui vale a pena recordarmos as alegorias da Caverna e da Carruagem Alada⁷ – é assumido pelo que Agostinho nomeia como entendimento, uma faculdade específica da alma, o sentido realmente ativo na atividade do conhecimento. Não bastava, portanto, a distinção entre sensível e inteligível – âmbitos, respectivamente, dos sentidos exteriores e da inteligência – mas a sobreposição da interioridade sobre a exterioridade: *noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas* – diria Agostinho.

Notemos, por conseguinte, como esta lógica “platônica-agostiniana”, basilar na construção da cosmovisão ocidental – insistimos na especificação, já que o Oriente jamais se prestou à mesma “lógica” –, legou-nos uma concepção dicotômica de mundo. Não apenas dicotômica, mas apta a pleitear a redução definitiva da interioridade como instância de validação, nomeadamente através

⁷ Mencionadas por Platão, respectivamente, nos diálogos *A República* e no *Fedro*.

dos conceitos “sujeito” e “consciência”, oriundos da interpretação dada à filosofia cartesiana pelas gerações seguinte. De fato, não podemos falar em “sujeito” – enquanto polo nuclear e validador do conhecimento – antes do século XVII, em meio ao qual Descartes ocupa uma posição de centralidade. Isso porque atribui-se a ele a função de “inventor” do *eu moderno*, uma construção que, a partir dali, tornar-se-ia referência incontornável para a reflexão filosófica – e, com igual intensidade, para a formatação dos comportamentos sociais, das relações, do *modus de enxergar o mundo*⁸. Trata-se, a nosso ver, de um conceito articulado em torno de quatro eixos fundamentais: 1) um *eu* plenamente consciente de si e de sua autonomia em relação ao mundo que o circunda; 2) um *eu* que é, tematicamente, *racional*, nos moldes de uma *racionalidade matemática*, instância mediadora na relação entre *eu* e *mundo/objetividade*, de modo que este passa a ser concebido como uma representação daquele (e daí a conotação da filosofia como um discurso auto validador e do processo de conhecimento como única forma da relação entre *eu* e *mundo* – note-se o caráter “dominador” do método moderno, tanto em Descartes, quanto em predecessores como Bacon e Galileu Galilei⁹); 3) um *eu* abstrato, em cuja compreensão prevalece o dualismo de oposição entre corpo e alma, entre consciência e mundo, entre pensamento e corporeidade; 4) e, por fim, um *eu* isolado, *solus ipse* no mundo de suas representações, o qual não prevê a existência de outros *eus*.

Essa ideia nos é tão familiar hoje em dia que temos dificuldade em imaginar um mundo no qual ela não existisse. Todavia, a Idade Média sobreviveu durante centenas de anos sem necessidade da noção de sujeito, assim como ainda hoje muitas culturas ditas “primitivas” funcionam da mesma forma, confirmando o fato de que se trata de um conceito que não nos é dado pela natureza, requerendo o exercício intelectual demandado pelas condições de uma determinada organização sócio-histórica (seja o que Platão considerou como a “segunda navegação” ou, mesmo, a aplicação do rigor do método, como aprendemos da modernidade). No caso do medievo, o conceito de sujeito era supérfluo: se a totalidade dos seres

⁸ Tivemos a oportunidade de desenvolver esta temática em “Considerações sobre o sujeito em Descartes”, trabalho publicado pela Revista *Symposium*, em 2012.

⁹ Tal abordagem foi desenvolvida por nós em “Natureza, Ciência e Método: considerações sobre o nascimento do sujeito em Descartes”, situando o caráter dominador do método moderno, não apenas na filosofia cartesiana, mas em autores como Galileu, Hobbes, Locke e Bacon.

era entendida em sua relação para com a figura de um *Deus creator omnium* não havia porquê supor no homem a existência de um eu irredutível, não-condicionado, transcendendo às vicissitudes da realidade. Contudo, segundo historiadores pessimistas como Arthur Herman (2001), ao mesmo tempo em que tal instauração – a do sujeito – ganhou força como a liberação da razão humana, esta tomou os contornos de uma dominação sobre tudo o que agora parecia estar separado dele e da razão e, nesses termos, também os outros. Entre outros motivos, isso ocorreria porque o pensar cartesiano manteve-se focado em um homem preso em sua solidão, não havendo, portanto, espaço para a solidariedade com os homens que existem fora do eu. Uma vez instituído, tal subjetivismo unilateral se tornaria o centro e a referência: a razão individual subjetivizada seria erigida como única instância de verdade – tudo pela razão, nada fora da razão.

Não obstante o que dissemos, em meados do século XIX viu-se em xeque a validade e o alcance de tal compreensão de sujeito. O que nos garante que a ideia de que somos sujeitos de nossos atos não é uma ilusão?, perguntou Freud, frente ao que respondeu, na esteira de Nietzsche e Schopenhauer: sim, enganamo-nos acreditando que éramos o centro de nós mesmos. Para Freud, por exemplo, há um pensamento que ocorre nos bastidores e condiciona o que acontece no palco da nossa vida. Nós, então, outrora entendidos como os insignes protagonistas, posicionamo-nos, por ora, como meros atores do desenrolar da cena. Noutras palavras, diria Lacan, um dos continuadores da psicanálise freudiana, há um *je* [dimensão inconsciente], anterior ao *ego* [dimensão consciente], que lhe determina o comportamento. Para fugirmos de uma referência de cunho prevalentemente “psicológico”, também no âmbito da filosofia o monopólio de um sujeito cujo principal traço era, a esta altura, “a solidão racional” encontrou ressonância crítica. Tal movimento pode ser atestado por filosofias sintomáticas, como as de Nietzsche e Foucault, pelo existencialismo no século XX, em autores como Sartre, Marcel e Jaspers, pelos teóricos de Frankfurt, entre os quais Adorno, Horkheimer, Fromm, para não dizer Arendt e Benjamin, pelo personalismo de Mounier e Buber, entre tantas outras correntes.

De fato, não se trata de negar o impacto e a importância da filosofia cartesiana – bem como das platônica e agostiniana – para a nossa época. Aqui simplesmente concentrarmos nosso foco na tentativa de aferir o que para nós é o fundamento da elaboração de um padrão a ser seguido por todos, custe o que custar. É inegável que

o “penso, logo, sou” cartesiano trouxe consigo uma compreensão equivocada daquilo que, segundo os pensadores originários, nos distinguia enquanto seres humanos, isto é, o *logos*: princípio de vitalidade espiritual. Isso porque o conceito de *ratio*, conforme convencionaram os medievais, abrange apenas parcialmente o sentido evocado por *logos*. Reparem como, ainda nos nossos dias, estudantes são premiados por seu desempenho em matemática ou física, sem que qualquer deferência seja feita aos que se dedicam às artes, ou à música. Esta secção entre um tipo superior de racionalidade, em detrimento das múltiplas competências que este conceito noutrora denotou, é, em última instância, resultante do processo de dicotomização empreendido desde o século XVII. Tornase, então, possível tomarmos o mundo a partir de uma visão não simplesmente dualista, mas de oposição entre sujeitos e objetos, entre bem e mal, entre um certo e um errado, entre normal e anormal, entre sâo e patológico, enfim, entre razão e loucura.

Daí retornarmos à mesma questão que pusemos de início: afinal, quem é o louco? Para alguns, seria aquele sujeito que deixou de ser “sujeito”, ou seja, perdeu a razão, adotando pensamentos e ações sem sentido e/ou comportamentos distorcidos, não afins com a regra. Apenas esta conceituação já nos levaria longe demais, especialmente caso colocássemos em xeque o que se pretende por “sentido”, enquanto significação construída individual e coletivamente, ou, igualmente, a respeito de a quem caberia definir as “regras” do jogo. No entanto, cremos já ser possível dilatarmos os limites do que dissemos, a partir da constatação de que, no mundo dos “sujeitos” o louco será sempre o outro, o que espreita do lado de fora, para além dos limites do eu. A ele caberá o mesmo rótulo oferecido, geração após geração, aos estrangeiros: são eles os bárbaros, os violentos, os sem cultura, os sem direitos... Esta lista não teria fim. O louco é o desmedido, o sem razão. O problema é que viver plenamente o ideal racionalizante em tempo de frenesi se tornou quase impossível. Uma coisa era a vida no séc. XVII, quando o maior impacto auditivo de uma pessoa seria, certamente, o avanço de uma carruagem, puxada por cavalos em trote. Outra coisa é o século XXI, movido pelo desejo capitalista de consumo incontido, que leva à produção sem limite (sem limite quantitativo, sem limite qualitativo, talvez ético!).

Ao mesmo tempo, é curioso como figuras tidas como liminares marcaram tanto a história. Podemos citar os personagens emblemáticos do saudoso Ariano Suassuna, sempre no limite entre o

cômico e o dramático. O exemplo de João Grilo e de Chicó, ambos retirados do *Auto da Compadecida*, pode ilustrar o que dizemos: a capacidade de resiliência exigida daquele que é posto à margem o torna capaz de, nalguns casos, virar o jogo e se reinserir no meio do qual fora banido. Esta, contudo, não é a regra, como bem sabemos – e, além disso, reforça uma mesma lógica segundo a qual há um lado realmente digno de destaque. Desviando nosso foco de um contexto mais imediato, recordamos, outrossim, os antigos palhaços medievais, tomados por alguns pela expressão “arlequim” ou “bobo da corte”. Na verdade, eram estes os que dominavam as artes da magia, da dança e da música. Também é comum relatos de que os palhaços das cortes fossem letrados em várias línguas, especialmente devido ao caráter errante de sua profissão. Enfim, eram os únicos que podiam zombar dos nobres sem que isto lhes custasse a vida. Afinal, há sempre um pouquinho de verdade na brincadeira – diriam alguns, ao que completaríamos: também as brincadeiras são repletas de verdades (e não apenas de “um pouquinho” destas).

QUARTO ATO: O BARÃO COMO MOTE

23

Enfim, se é verdade que as sátiras sempre serviram aos desmandos da razão universalista, encontramos na literatura e, consequentemente, na filmografia, um valioso horizonte sobre o qual nos debruçarmos. Em meio a uns e outros exemplos, um livro-filme nos despertou particular interesse. Trata-se de *As aventuras do Barão de Münchhausen*, um épico que deixou sua marca pela capacidade de contestar alguns dos ideais que, embora ainda vigentes, legaram uma multidão de infelizes que, sem se atentarem para a criatividade que lhes impele, continuam sucumbindo a suas neuroses e obsessões fadadas à medicação compulsória ou, simplesmente, à mais profunda anomia (carência de sentido de vida).

A princípio, tratava-se de uma série de contos compilados por Rudolph Erich Raspe e publicados em Londres em 1785. Histórias fantásticas e, sobretudo, exageradas de um personagem que se equilibra entre a realidade e a fantasia em seu mundo próprio. Do personagem real, o barão Karl Friedrich Hieronymous, que viveu de 1720 a 1797, pouco restara nos contos, dando margem para a construção do glorioso Barão de Münchhausen. Entretanto, quem seria este homem de tantas façanhas? Um mentiroso ou charlatão? Um louco? Ou, ao contrário, um dos maiores heróis de todos os tempos,

lutando e vencendo os mais disparatados combates, cavalgando sobre os ares montando uma bala de canhão, viajando para a lua, lutando com monstros marinhos, sempre em companhia do cavalo Bucéfalo e de seus nobres e inseparáveis amigos Berthold, Adolphus, Albrecht e Gustavus – com os respectivos poderes de super velocidade, força sobre humana, melhor pontaria e o conjunto de melhor audição e bafo de tornado?!

Os breves apontamentos que seguem tomam como referência o filme lançado em 1989, dirigido por Terry Gilliam e tendo como protagonista o ator John Neville. Assim, é profundamente aconselhado ao interlocutor que assista o mesmo, condição sem a qual o diálogo que segue poderá não fazer muito sentido. Aliás, mais que simplesmente legitimar nossas impressões, o contato com a obra poderá suscitar no próprio interlocutor pontos de vista que não estiveram ao nosso alcance, o que enriqueceria não apenas a sua compreensão sobre o tema abordado, mas a leitura de mundo possível a partir dali, beneficiando-nos também a nós. De nossa parte, em vista de assegurar alguma coesão ao texto desenvolvido até aqui, valeremo-nos de breves indicações do enredo, a fim de oportunizar alguma compreensão também aos leitores que eventualmente tenham prescindido do contato com a obra.

O primeiro ato do filme revela uma realidade de duras desventuras, pobreza, sujeira por toda parte, cartazes pedindo o racionamento de comida e água. O motivo de tudo isso: a cidade encontrava-se em estado de sítio, completamente cercada pelas tropas do Sultão. Enquanto isso, uma companhia de teatro local tentava levar um pouco de alegria aos dias tão caóticos. A obra encenada não poderia ser outra senão *As aventuras do Barão de Münchhausen*, assistida pela grande maioria dos moradores, incluindo o prefeito, que espreitava do alto de seu camarote em meio a um ou outro despacho burocrático. Por um lado, a decadênciia do mundo repleto por guerras pobreza e sofrimento pode ser encarada como uma das consequências da inexistência de lugares para a loucura. Isso se torna ainda mais evidente em face de um dos primeiros textos proferidos no filme, como a resposta do prefeito à insistência do Sultão por rendição: “*a única peça duradoura é aquela baseada na razão e na ciência*”. Trata-se de uma releitura da ideologia moderna que esteve na base da revolução francesa – que certamente é um dos principais objetos de crítica do filme. No âmbito da crença ilimitada na razão qualquer circunstância que destoe do completo controle pode

parecer ameaçadora, como é o caso da condenação do herói que, sozinho, derrotou mais de vinte homens do exército inimigo. A pena de morte veio-lhe como prêmio para sua ousadia, afinal, segundo o nobre burocrata administrador, o excepcional pode ser “desmoralizador para os cidadãos comuns que tentam levar vidas simples, normais e nada excepcionais; as coisas já estão suficientemente difíceis para esses tipos emocionais sacudirem o barco.” Por outro lado, o aparente estado lógico das coisas vê-se prontamente questionado pela intervenção de um indivíduo revoltado: “mentiras, mentiras, seus salafrários! Não compartilho disso! É intolerável! Parem com essa farsa, pois é um insulto, uma indignidade, nunca havia visto tamanho lixo na minha vida... Você me apresenta como se eu fosse uma ficção ridícula, uma farsa...”. Isso mesmo, entrava em cena o verdadeiro Barão.

Em um primeiro momento, o contato intempestivo do pretensamente verdadeiro Barão de Münchausen com a comitiva teatral é logo cerceado pela autoridade presente. Diz o prefeito: “receito, senhor, que tens uma fraca compreensão da realidade”. No entanto, de que realidade estaria este falando? – e o final do filme é revelador a esse respeito. Nada mais legítimo, portanto, que a resposta emitida pelo Barão: “sua realidade, senhor, são mentiras e asneiras e tenho a satisfação em dizer que não tenho nenhuma compreensão dela.” Daí em diante o filme se estende por meio de uma série de incursões fictícias, cada qual resguardando o seu sentido concomitantemente simbólico e crítico com relação à modernidade. Nesse ínterim transcorrem as principais cenas colhidas dos contos de Rudolph Raspe, como a viagem na bala de canhão, o retorno à lua, a navegação no interior do monstro marinho, entre outras peripécias do nobre fidalgo. Para não nos delongarmos sobremaneira, contudo, gostaríamos de retomar nossos exemplos remetendo-nos já para o final do filme. A guerra toda, como pouco a pouco vai se revelando, não passava de uma rixa entre o Barão e o Sultão, estendendo-se, daí, para toda a cidade. Pendendo para o momento final da trama, à beira da descrença generalizada que também a ele estava prestes a acometer, parece não haver outra saída que a entrega do disputado Barão. Enquanto aproxima-se da tenda do Sultão, surpreende-o em negociação com o prefeito da cidade, insistente como sempre em “alcançar um acordo racional, sensível e civilizado, o qual vai garantir um mundo próprio para a ciência e o progresso...”. De fato, tal entendimento levou-nos até o presente, com a crença de que a

ordem pode, realmente, conduzir ao progresso. Sobre este, nem ousamos nos delongar, já que a compreensão de que progresso seja sinônimo de avanço cultural, científico ou humano, em equilíbrio com a natureza que nos circunda, isto é, com a vida em toda a sua plenitude, enfraqueceu-se ao ponto de tornar-se obsoleta.

O que esperar de uma humanidade tão profundamente equivocada? Nesse sentido, as palavras do Barão de Münchausen ao prefeito atingem também a nós: “então, senhor Jacson, continua sendo este homem racional? Quantas pessoas morreram em sua pequena guerra lógica?”. Há aqui um simbolismo que talvez mereça maior atenção de nossa parte. Trata-se da referência à morte. Em primeiro lugar, a morte dos outros, tombados em sacrifício na denominada “guerra lógica”. Em segundo lugar a morte do próprio Barão, efetuada um pouco adiante no enredo. Embora parecesse o fim de tudo, somos surpreendidos pela interferência de uma voz a dizer: “aquela foi uma das inúmeras vezes em que encontrei minha morte, uma experiência que, aliás, recomendo com vigor...”. Isso mesmo! Tudo não passara de uma narrativa. Todos continuavam ali reunidos ao redor do Barão no teatro, ouvindo dele próprio suas aventuras. A experiência da morte inventiva torna-se, então, meio de acesso a uma vida autêntica. De um lado, o distanciamento oportunizado pela morte dos outros. De outro, o convite para que cada indivíduo se arrisque na experiência da morte, a morte encarada como sua, pessoal. Inevitavelmente isso nos faz recordar ao menos dois conceitos de morrer, bem como seus referidos autores. O primeiro diz respeito ao ser-para-a-morte de Martin Heidegger (2012), quer dizer, a assumência da morte como única possibilidade realmente possível e, nesse sentido, como aposta na radicalidade da existência. Viver autenticamente, para este autor, é viver para a morte, é reconhecer o caráter finito da vida em cada suspiro, é tomar consciência de si mesmo como finitude e, por isso, assumir todas as suas potencialidades – o que inclui a relação afetiva com o mundo e com os demais, já que para Heidegger não é a razão, mas o medo e a angústia que nos dispõem aos outros. É curioso como saltando do horizonte da filosofia, também na história cultural encontramos um paralelo para o que estamos dizendo. Este ponto de conexão é estabelecido por Michel de Certeau (1998) que, em suas análises sobre o cotidiano, introduz o conceito do “inominável morrer”. Para este autor, a sociedade do consumo, centrada como é em seu modelo racional produtivo, tornou-se incapaz de experienciar a morte como parte do processo de

constituição do humano. Aliás, podemos mesmo dizer que um ser humano pronto é um ser humano morto. De modo que apenas na lápide a pergunta de Diógenes de Laércio poderá ser enfim respondida: “aqui jaz o homem!”. Ser humano implica morrer, sendo a morte entendida como o desafio de tornar-se si mesmo, de maneira plena, com todas as potencialidades que tal processo requer (podemos nos lembrar da metáfora da lagarta que, necessariamente, deve morrer para ser borboleta).

Alguns, no entanto, podem sempre preferir dizer com o prefeito: “existem certas regras, senhor, que ditam a maneira própria de se viver. Não podemos voar para lua, não podemos desafiar a morte... precisamos enfrentar os fatos e não a asneira e fantasista de homens como você que não vivem no mundo real e que, consequentemente, chegam a um fim muito pegajoso...”. Felizmente, outros – talvez ainda muito poucos – preferem apostar no novo, abrir os portões e encarar o que vem, conscientes de que nem só de razão pode o homem viver. Preferem, então, insistir: “abram os portões queridos amigos e vamos aproveitar o dia, e fechar nossos pensamentos com a morte inventiva, no medo não há nada que destrua o homem como a ignorância, a estupidez e a conformidade, vai, vai nobre espírito...”. Acaso poderíamos ser realmente salvos pela loucura? Estar sempre cobertos de razão já não nos custou um preço por demais oneroso? A ordem gera, necessariamente, o progresso (como insiste a política contemporânea no Brasil)? E o que entendemos por este conceito? Os padrões são mesmo intransponíveis e imutáveis? As palavras finais do Barão dão o tom do que pretendemos com esta reflexão: “daquele momento em diante, todos os que tiveram talento para isso viveram felizes para sempre...”. A felicidade estaria mesmo posta sob um pedestal constantemente inatingível, unida ao padrão de verdade e de bem que insistentemente perseguimos ao longo de toda a vida? Ao que parece, nem todos possuem talento suficiente para enxergá-la no chão que pisam, nos desafios que enfrentam dia após dia, no enriquecimento possibilitado pela descoberta do novo. Para estes, deixo o poema de Martha Medeiros, com as melhores recomendações do Barão de Münchausen:

27

A princípio, bastaria ter saúde, dinheiro e amor,
o que já é um pacote louvável,
mas nossos desejos são ainda mais complexos.
Não basta que a gente esteja sem febre:

queremos além de saúde, ser magérrimos, sarados, irresistíveis.

Dinheiro? Não basta termos para pagar o aluguel, a comida e o cinema: queremos a piscina olímpica, a bolsa Louis Vitton e uma temporada num spa cinco estrelas.

E quanto ao amor? Ah, o amor... não basta termos alguém com quem podemos conversar, dividir uma pizza e fazer sexo de vez em quando. Isso é pensar pequeno: queremos AMOR, todinho maiúsculo.

Queremos estar visceralmente apaixonados, queremos ser surpreendidos por declarações e presentes inesperados, queremos jantar à luz de velas de segunda a domingo, queremos sexo selvagem e diário, queremos ser felizes assim e não de outro jeito.

É o que dá ver tanta televisão.

REFERÊNCIAS

28

- AGOSTINHO. **Solilóquios**. Tradução de Adaury Fiorotti. Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000a. (Coleção Os Pensadores)
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000b. (Coleção Os Pensadores)
- DURAND, Gilbert. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Tradução de Renée Eve Levié. 3ª.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- HALL, Stuart. "Quem precisa da identidade?" In. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradição de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2009. pp. 103-133.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Gesamtausgabe: Band II. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Tradução brasileira, organização, nota prévia,

anexos e notas de Fausto Castilho: *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HERMAN, Arthur. **A ideia de decadência na história ocidental**.

Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARTINS FILHO, J.R.F. "Considerações sobre o sujeito em Descartes". In. **Symposium** (Recife), v. 16, pp. 49-67, 2012.

MARTINS FILHO, J.R.F. "Natureza, Ciência e Método: Considerações sobre o 'nascimento' do sujeito em Descartes". In. **Revista FACER**, v. 11, pp. 113-124, 2011.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Edição revista e modificada pelo autor. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

PLATÃO. **Fédro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPa, 1975.

PLATÃO. **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MORIN, Edgar. "A noção de sujeito". In. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. 8^a.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. – anexo 2. pp. 117-128.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO FICHTIANO DE ANSIAR¹⁰

CONSTRUCTION OF CONCEPT
YEARN FICHTIANO

Diogo Conceição da Silva¹¹

RESUMO: O presente trabalho irá se concentrar na obra *A Doutrina da Ciência*, elaborada por Fichte em 1794, sobretudo tomando em conta a noção de *ansiar*, fundamental, segundo julgamos, para a consolidação do sistema fichtiano.

Palavras-chave: Ansiar; Doutrina da Ciência; Fichte.

ABSTRACT: The present work will focus on Fichte's *The Doctrine of Science*, developed in 1794, especially taking into account the notion of *yearn*, fundamental, as we believe, for the consolidation of the Fichtian system.

Keywords: Yearn; Doctrine of Science; File.

30

INTRODUÇÃO

Na tentativa de se fazer uma exposição do pensamento de Fichte e sua motivação para a construção da obra que esse trabalho irá se debruçar, faz-se necessário saber que tudo se iniciou com o seu descontentamento com a Filosofia Elementar de Reinhold, o qual achava necessário, fundar uma teoria crítica, através de uma teoria geral da representação. Em poucas linhas pode-se dizer que ideia de Reinhold foi a de uma nova fundamentação da teoria kantiana, que é

¹⁰ Recebido em 25/10/2019 e aceito em 12/12/2019.

¹¹ Presbítero pertencente à Congregação do Santíssimo Redentor. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professor de Filosofia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: diogo.cssr@gmail.com

fundamentalmente uma teoria da representação, e isso Reinhold chamou de Filosofia Elementar.

Fichte tem em mente que essa filosofia elementar ainda não encontrou o fundamento da filosofia, para ele o “eu” é algo mais fundamental que a abstração. Assim Fichte compõe um projeto próprio, o qual começa a denominá-lo de *Doutrina da Ciência*. Essa obra é um marco na história da filosofia, pois muitos a consideram como um dos principais trabalhos para o estudo do Idealismo Alemão. A obra em questão é dividida em três grandes partes, intituladas: Princípios de toda a Doutrina da Ciência, a Fundação do saber teórico e a Fundação da ciência do Prático. No presente texto tentar-se-á apresentar uma possível leitura da formulação do conceito de ansiar, um dos conceitos centrais da parte prática dessa obra.

O CARÁTER PRÁTICO DO EU

No quinto parágrafo Fichte repensa o princípio da Doutrina da Ciência, desenvolvendo o caráter prático do eu, que pode ser entendido como a natureza do esforço. O autor descreve que o eu deve pôr-se como posto por si mesmo. Esse “pôr-se como” deve ser entendido numa autodeterminação construtiva, pois para o eu refletir sobre si mesmo é necessário negação, distinguir-se do outro para entender a si mesmo.

Nesse contexto, é então esboçada a proposição principal da doutrina da ciência prática: “o eu se põe como determinando o não eu” (FICHTE, 1992, p. 134). Com essa alegação, percebe-se que o eu é simplesmente um e o mesmo eu, uma vez que está posto por si mesmo. Assim, apresenta-se também como uma faculdade de representar ou pode-se dizer uma inteligência, colocado puramente por si mesmo. O que implica em nada estar nele, pois coloca-se em si apenas o que ele põe a si mesmo.

Um ponto de grande relevância está na maneira de representar, a qual coloca a questão da necessidade de algo que esteja fora do eu, mesmo sabendo que tal representação é determinada pelo eu, o eu representante tem de estar fora dele mesmo. Aqui está o entrave da atividade infinita e inteligível do eu, pois o eu compreendido como inteligência se faz dependente de um não-eu puramente indeterminável. Contudo, tal dependência deve ser superada, pois o eu deve também determinar esse não-eu. Há

então uma relação causal entre eu e não-eu, pois a limitação de um é colocada em seu oposto, gerando uma tensão.

A tensão alegada acima está em perceber que se o eu é inteligência o não-eu não pode ser o determinante do eu, uma vez que o eu é ativo e absoluto, do qual não se pode esperar uma passividade, a mesma sendo remetida ao não-eu. Com tal passividade entende-se a atividade oposta acarretada ao eu absoluto, a qual é atividade que determina o não-eu. O eu absoluto se torna causa determinante desse não-eu, o qual não é mais uma autoridade.

Como Fichte apresenta “o eu não pode ter nenhuma causalidade sobre o não-eu” (FICHTE, 1992, p. 137), porque se assim o fosse o não-eu passaria a ser o próprio eu, uma vez que é o próprio eu que opõe-se ao não-eu. O autor comprehende que o eu é absoluto, ilimitado e infinito, pois tudo que é foi ele que pôs e tudo o que ele não pôs não é. Essa característica faz com que o eu abranja toda a realidade, pois ele é infinito e ilimitado.

A realidade infinito e ilimitado, parece que é repensada por Fichte ao ser introduzido no eu a questão de que

[...] na medida em que o eu se opõe um não-eu, ele põe necessariamente limites, e põe a si mesmo dentro desses limites. Divide a totalidade do ser posto em geral entre o eu e o não eu; e se põe, portanto, nessa medida, necessariamente como finito (FICHTE, 1992, p. 137).

32

Com essa alegação, Fichte demonstra que de fato o eu se põe como infinito e ilimitado, mas também se coloca como finito e limitado. Quando o eu se põe como infinito, sua atividade vai ao encontro do próprio eu. Já quando o eu se põe como finito, se impondo limites, sua atividade não está mais para si mesmo, mas está para o oposto, um não-eu. Com isso, o autor demonstra que o eu ao se pôr como infinito, realiza uma atividade pura, mas quando sua atividade não está para ele mesmo e sim para um outro, ou seja, pondo-se limites à um não-eu, essa atividade é então objetiva, pois o eu se pôs a um objeto, como o próprio Fichte nos diz que “finito é o eu, na medida em que sua atividade é objetiva” (FICHTE, 1992, p. 138).

Essa relação com o objeto se dá de forma dinâmica, mediante o que Fichte denomina de um esforço, o qual se configura como condição de possibilidade que leva à síntese da atividade pura com a atividade objetiva. Pode-se dizer que o eu em momento algum é infinito, mas envolve uma dinâmica que vai ao infinito, que é o esforço.

Esse esforço está fora de toda determinabilidade, isso o faz não alcançar a consciência, pois alcançar a consciência só é possível por meio da reflexão, a qual se realiza apenas através da determinação.

Assim é introduzida a questão da reflexão, pois o eu é essencialmente reflexão, senão não seria eu se não houvesse o princípio de refletir sobre si mesmo. Com isso, reflexão aqui é algo decisivo, é a partir da reflexão do eu que gera-se toda a construção da consciência, pois ela traz a estrutura teórica e prática ao mesmo tempo. Sendo que a reflexão sempre envolverá o aspecto prático da consciência, porque ela mesma implica a ideia de finitude, ou seja, exige da própria atividade a finitude, levando o eu a compreender-se a si mesmo no relacionar-se com o outro.

A reflexão não traz apenas a finitude do eu, ao mesmo tempo ela implica o esforço, pois o eu busca entender a si mesmo naquilo que é. A reflexão então supõe a tensão interna de ficar frustrada porque o eu não consegue encontrar nela aquilo que busca entender. Assim, entende-se o caráter prático do eu que é compreendido a partir da sua facticidade de não ser infinito, mas finito e infinito apenas no aspecto do esforço.

Nessa perspectiva, o esforço infinito do eu torna-se o conceito fundamental de toda a parte prática, como solução de uma contradição interna do próprio eu, a de sua dependência e independência, sobre o aspecto da sua contradição acerca da infinitude e finitude. Tendo em vista que o eu na sua facticidade não é infinito é finito, e só enquanto sujeito finito representa os objetos, mas ao mesmo tempo infinito em relação ao aspecto do esforço, que vai ao infinito e que vai além de qualquer determinação. Assim o eu prático é basicamente esse eu que está sempre nesse esforço para superar qualquer limitação.

O caráter prático do eu, o esforço, aparece como necessário para o eu poder ser finito e infinito ao mesmo tempo. O caráter prático é pensado a partir dessa contradição entre finitude e infinitude do eu. Assim Fichte dá um passo importante no V parágrafo, desenvolvendo outro argumento que põe a concepção do eu no seu caráter prático com outra base, ele fala de uma exigência de causalidade absoluta demonstrada direta e de forma genética, pois

[...] é preciso, não só que se torne digna de crédito por invocação de princípios superiores, que sem ela seriam contraditos, mas que se deixe propriamente deduzir a partir

desses princípios, de modo que se compreenda como uma tal exigência de uma causalidade absoluta, tem-se de renunciar à identidade do eu (FICHTE, 1992, p. 146).

Parece que o caráter prático do eu tem que ter sua raiz na própria natureza do eu, que até agora é concebida como estado de ação, mas a partir do estado de ação, não se pode entender o esforço e limitação do eu. Enquanto estado de ação o eu é infinito, então como é que se dá essa limitação, enquanto enraizada na própria egoidade? Para entender isso é preciso repensar o próprio conceito de eu, o primeiro princípio da *Doutrina da Ciência*. Ainda sobre a demonstração genética, Fichte alega que

[...] se o não eu deve poder pôr, em geral, algo no eu, a condição de possibilidade de uma tal influência alheia tem de estar fundada no próprio eu, no eu absoluto, antes de toda a atuação alheia efetiva (FICHTE, 1992, p. 146).

Com isso o autor repensa o princípio da Doutrina da Ciência, o eu vai ser caracterizado de tal modo que se pode entender a necessidade da limitação e com isso do esforço a partir da própria natureza do eu. Pode-se dizer que para realizar-se enquanto eu, tem de haver no eu mesmo uma tendência, uma abertura para essa limitação: o esforço. Compreendendo que o esforço esteja presente intrinsecamente no próprio eu, se faz necessário repensar o próprio princípio e sua relação com o segundo princípio do não-eu. Assim o quinto parágrafo não é apenas o início da parte prática, mas contribui relevantemente para a compreensão do próprio princípio que é a Doutrina da Ciência.

Nessa perspectiva, o passo decisivo é a necessidade da reflexão que fica imbuída na própria natureza do eu. Não basta dizer que o eu na sua natureza é pôr de si mesmo, que essa é sua essência. O eu não é apenas algo que o eu é, o eu é para si. Tem de haver uma reflexão do eu e com isso a fórmula que Fichte vai utilizar é que o eu deve pôr-se como posto por si mesmo, essa é a fórmula da reflexão. Aqui o elemento decisivo é essa autodeterminação conceitual e reflexiva, que entende a si mesmo como atividade autoconstrutiva. Levando essa determinação à negação, pois para o eu refletir sobre si mesmo é necessário distinguir-se do que não é e com isso percebe-se que a abertura para o outro está contida no próprio eu.

Com a alegação de que “essa reflexão necessária do eu sobre si mesmo é o fundamento de todo sair de si mesmo” (FICHTE, 1992, p. 148), entende-se então que para entender a si mesmo, refletir sobre si mesmo o eu precisa sair de si mesmo, por algum outro que o distinga de si mesmo. A reflexão exige determinação, finitude, mas a reflexão não traz apenas a finitude do eu, que se torna objeto finito para si mesmo, ela ao mesmo tempo implica o esforço e com isso a natureza prática do eu. Isso é compreendido pelo fato de que a reflexão orienta-se pela ideia da própria infinitude. O eu busca entender a si mesmo naquilo que é na sua essência. Há essa ideia da própria infinitude de si mesmo, assim a reflexão envolve uma tensão interna. Por um lado o eu busca compreender-se a si mesmo como sendo infinito, pura autoconstituição na reflexão, mas o mesmo ato implica a própria finitude, e com isso a impossibilidade de ser plenamente e puramente autoconstrutivo.

Nesse contexto pode-se dizer que a reflexão de certa maneira fica frustrada, devido a sua própria estrutura, pois ela não consegue, ou seja, o eu não consegue nela encontrar-se com aquilo no qual busca entender-se. Isso seria a origem do esforço, o qual faz o eu refletir sobre si mesmo como objeto finito, mas um objeto finito que deve ir além dessa finitude, que deve realizar essa plena autoconstituição que o eu busca verificar no ato da reflexão.

Fichte ao fim do V parágrafo compõe de certo modo um resumo da parte prática, a saber:

E assim, pois, a essência inteira das naturezas racionais finitas está circunscrita e esgotada. Ideia originária de nosso ser absoluto: esforço para a reflexão sobre nós mesmo segundo essa ideia: limitação, não desse esforço, mas de nossa existência efetiva, posta somente por essa limitação, por um princípio oposto, um não-eu ou, em geral, por nossa finitude: autoconsciência e em particular consciência de nosso esforço prático: determinação, segundo a mesma, de nossas representações: por esta, a de nossas ações – a direção de nossa faculdade sensível efetiva: constante afastamento de nossos limites ao infinito (FICHTE, 1992, p. 150).

A autoconsciência aparece aqui apenas como um resultado da reflexão, logo, Fichte parece entender a consciência como reflexão, na nossa autoconsciência somos finitos pra nós mesmos e ao mesmo tempo, temos para nós esse impulso de ir além da limitação.

Compreende-se que o autor fala da autoconsciência apenas no nível da reflexão, da determinação da mesma. Essência inteira das naturezas racionais, finitas, como sendo fundadas na reflexão, que é o ato fundamental do eu.

O ANSIAR

Pode-se dizer que a questão geral apresentada por Fichte, nos parágrafos VI a XI, está em saber como o eu sujeito torna-se consciente do seu caráter prático, o esforço infinito. Nesse sentido a construção desses parágrafos concretizam a concepção abstrata do caráter prático do eu que é desenvolvido no parágrafo V. Nesses parágrafos Fichte desenvolveu uma filosofia prática, mas em uma nova dimensão, não elaborando uma teoria do agir, nem tampouco uma ética. Agora Fichte fala de certos fenômenos subjetivos como impulso, sentimento, sensação, ansiar que antecedem a deliberação, não como fatos psicológicos, mas como fenômenos que tem uma função essencial na formação, na constituição da nossa autoconsciência prática.

Esse impulso que Fichte apresenta não pode ser compreendido apenas como um fato empírico, pois o próprio princípio da reflexão deriva-se de um impulso, a saber:

Sem limitação não há impulso (no sentido transcendentel); sem impulso não há reflexão (passagem ao transcendental); sem reflexão não há impulso, nem delimitação nem delimitante, e assim por diante (no sentido transcendental) (FICHTE, 1992, p. 158).

Nessa perspectiva, também não se pode compreender o impulso de forma idêntica ao esforço, pois o esforço é caracterizado por Fichte como uma agilidade que é essencial para o eu enquanto prático, já o impulso é o esforço na medida em que é posto no eu. Como sempre a conscientização e a determinação envolve certo fixar do que se torna consciente, o impulso não é uma mera agilidade que vai ao infinito, mas está presente no sujeito de forma permanente como produto do pôr da reflexão.

Fichte chega a produzir um esquema sistemático para a explanação dos impulsos, a saber:

Assim, segundo o esquema já anteriormente estabelecido, as maneiras de ação do eu estão percorridas e esgotadas, e isso garante a completude de nossa dedução dos impulsos capitais do eu; porque arredonda e encerra o sistema dos impulsos (FICHTE, 1992, p. 175).

Discute-se na atualidade se Fichte com essa elucidação quis demonstrar de certa forma uma teoria sistemática dos impulsos, da completude dos impulsos, a qual não fica muito clara, mas de todo modo é apresentada como um sistema completo dos impulsos. O autor ainda defenderá que há um impulso fundamental que é o esforço posto, o impulso que busca maximizar a própria autonomia ou espontaneidade. Assim ele expõe vários impulsos, o impulso de representar, de mudar seu estado e assim por diante. Porém, todos os impulsos, são concretizações ou aspectos do impulso fundamental, o que garante a unidade do sujeito prático.

Para esboçar de maneira mais satisfatória essa derivação do princípio da reflexão a partir do impulso, o autor nos apresenta que:

O impulso que vai originariamente para fora causa o que pode e, como não pode atuar sobre a atividade real, atua pelo menos sobre o ideal, que, por sua natureza, não pode nunca ser limitada, e a impele para fora. Daí nasce a oposição; e assim estão em conexão, pelo impulso e no impulso, todas as determinações da consciência, e também, em particular, a consciência do eu e do não eu (FICHTE, 1992, p. 168).

37

Com isso Fichte explica o próprio por do não-eu, nesse sentido de ir além de si, como um produto do impulso. A ideia é que na medida em há impulso o eu está limitado, não atingindo o que busca. O impulso vai até certo ponto, mas não consegue realizar o que se busca. Quando se satisfaz plenamente não é mais impulso. No impulso a própria atividade está delimitada e não é possível ir além de determinado ponto de atividade real.

O impulso é o conceito fundamental, a questão se dá acerca do que envolve a consciência do impulso, a qual se configura em dois aspectos que são: o sentimento e o ansiar. Fichte fala do sentimento logo depois de ter introduzido o conceito de impulso, o sentimento está implícito no próprio conceito de impulso. O impulso significa que o eu não pode realizar plenamente o que busca. Assim, o impulso é uma

dinâmica que fica delimitada até certo ponto, necessitando de um estado do sujeito que não permite ir para frente e esse estado Fichte chama de sentimento, um não poder. Encontra-se o eu em um estado determinável, algo que não se pode entender como produto da própria atividade, um estado qualitativamente determinável. (FICHTE, 1992, p. 162)

Ao falar do sentimento o autor demonstra um não poder, uma determinação que não permite a realização do ideal. Sentimento nesse sentido é sempre um sentir-se, de certo modo reflexivo, mas sem envolver uma consciência de si como sujeito que sente, o que, segundo Fichte, acontece na sensação. Isso envolve algo mais do que a consciência do estado qualitativo, pois o sentimento é para Fichte o que possibilita a consciência do não eu.

O conceito que esse trabalho se propôs a descrever o seu processo, faz parte dessa consciência do impulso que é apresentada por Fichte: o ansiar. Se por um lado há a consciência de estar delimitado no estado dado que é o sentimento, no ansiar a consciência não possui uma determinabilidade sobre o aspecto intencional, pois não se tem o determinado objeto que o ansiar se refere.

38

[...] se o eu não se sentisse como ansiando, não poderia sentir-se como limitado, já que exclusivamente pelo sentimento do ansiar o eu sai de si mesmo – exclusivamente por esse sentimento no eu e para o eu é posto algo fora dele (FICHTE, 1992, p. 163).

Assim, entende-se que a consciência enquanto impulso de ansiar, esse esforço que vai além do estado dado, de algum modo antecipa o ideal, aquilo que busca, pois não consegue realizar nas condições dadas. O qual se faz de suma importância, pois é “[...] exclusivamente por ele que o eu é impelido em si mesmo – para fora de si; exclusivamente por ele manifesta-se nele mesmo um mundo exterior” (FICHTE, 1992, p. 163).

Assim, percebe-se que há uma unidade sistemática na parte prática da obra fichtiana, pois primeiro é apresentado a questão do sentimento, da consciência da determinação, da limitação e só depois é colocado a ideia de ansiar, o qual não é possível ocorrer sem o sentimento. Assim, o ansiar se configura como um sentimento de não ter na situação factual que se busca. Nesse contexto, poder-se-ia dizer

que há de fato uma estrutura holística entre sentimento e ansiar, pois não se pode falar de um sem falar do outro também.

REFERÊNCIAS

FICHTE, J.G. **A Doutrina da Ciência (1794)**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992. (Os Pensadores)

OS JOVENS COMO SUJEITOS NA SABEDORIA PROFÉTICA HEBRAICA¹²

THE YOUTH AS SUBJECTS IN HEBREW PROPHETIC WISDOM

Hébert Vieira Barros¹³

RESUMO: A Escola Sapiencial e seus agentes mudaram os acontecimentos históricos do povo de Israel. Isto pode ser constatado no discurso profético e também dos vários sujeitos da sociedade hebraica. Mulheres, homens, jovens e crianças foram agentes também desta evolução da cultura. Apesar de não termos, nos escritos hebraicos, o conceito de jovens como temos hoje, isto não justifica negar sua participação na profecia como discurso também sapiencial. Na história bíblica, acompanhando o povo hebreu desde os primórdios de sua origem, temos um conceito e atuação dos (as) jovens bem diferentes do tempo da Monarquia. Neste período os jovens e a própria sabedoria sofreram um forte processo de ocultamento. Tornar visível os que a história oficial ocultou é reviver a origem da profecia numa perspectiva sapiencial.

Palavras-chave: Jovens; Sujeitos; Sabedoria Profética; Hebreus.

40

ABSTRACT: The Wisdom School and its agents have changed the historical events of the people of Israel. This can be seen in the prophetic discourse and also of the various subjects of Hebrew society. Women, men, youth and children were also agents of this evolution of culture. Although we do not have in the Hebrew writings the concept of youth as we have today, this does not justify denying their participation in prophecy as also sapiential discourse. In biblical history, following the Hebrew people from the beginning of their origin, we have a concept and action of young people very different from the time of the

¹² Recebido em 13/11/2019 e aceito em 20/12/2019.

¹³ Graduado em Teologia e Mestre em Ciências da Religião, ambos pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Professor no curso de Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás e na área de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: hebertvb@hotmail.com

Monarchy. In this period the youth and their own wisdom underwent a strong process of concealment. To make visible those that official history has hidden is to revive the origin of prophecy from a wisdom perspective.

Keywords: Youth; Subjects; Prophetic wisdom; Hebrews.

INTRODUÇÃO

Na literatura da Bíblia Hebraica, o (a) jovem é apresentado de forma muito variada. Porém, as expressões que eram usadas, para especificar o jovem, em sua maior parte, nos deixam entrever quais eram as estruturas que estavam por detrás destes significados. “Afasta, pois, a ira do teu coração, e remove da tua carne o mal, porque a adolescência e a juventude são vaidade” (Ecl 11,10).

Na cultura Hebraica, não existia o conceito de jovem que temos hoje. Contudo, isto não anula a possibilidade de fazermos a discussão proposta devido o conflito evidente entre anciãos e jovens. Assim, trataremos de fazer uma abordagem sobre os jovens, a sabedoria e a sua ação profética na literatura hebraica.

41

A HISTÓRIA DOS JOVENS NA LITERATURA HEBRAICA

Segundo R. de Vaux (2003, p. 73): “Em épocas antigas os (as) jovens não ficavam enclausuradas e saíam sem véu. Elas apascentavam os rebanhos”. Podemos verificar isto em (Gn 29,6): “Ele lhes perguntou: ‘Ele vai bem?’ Responderam: ‘Ele vai bem, e eis justamente sua filha Raquel que vem com o rebanho’. A mulher tinha funções importantes para a vida do clã, como buscar água: “Eis que estou junto à fonte e as filhas dos homens da cidade saem para tirar água” (Gn 24,13). “Subindo a ladeira da cidade, cruzaram com duas jovens que saíam para buscar água e lhes perguntaram: ‘O vidente está na cidade?’” (1Sm 9,11).

Ainda sobre a liberdade dos (as) jovens com relação ao casamento, encontramos na Bíblia textos que revelam como era esta realidade: “Assim falou Siquém a seu pai Hemor: ‘Toma-me esta jovem como mulher’ (Gn 34, 4). Já em (Jz 14,1-2) encontramos: “Sansão desceu a Tamma e teve a atenção atraída, ali, para uma mulher dentre as filhas dos filisteus. Subiu e contou isso a seu pai e a sua mãe. “Eu reparei numa mulher dentre as filhas dos filisteus”, disse ele, “tomei-

a por esposa para mim". Os (as) jovens, realmente, tinham a possibilidade de escolher: "Ora, Micol, a outra filha de Saul, se apaixonou por Davi, o que pareceu bem a Saul, quando lho disseram" (1 Sm 18,20).

Não podemos deixar de mencionar também o célebre exemplo de liberdade da jovem moabita que apanhava as espigas deixadas pelos segadores, "Rute, a moabita, disse a Noemi: 'Permita que eu vá ao campo respigar atrás daquele que me acolher favoravelmente'. Ela lhe respondeu: 'Vai, minha filha'. Ela partiu, pois, foi respigar no campo atrás dos segadores..." (Rt 2,2-3). As jovens tinham a liberdade de andar e fazer visitas: "Dina, a filha que Lia havia dado a Jacó, saiu para ir ver as filhas da terra" (Gn 34,1).

Com o passar do tempo os grandes clãs foram se reduzindo, e dando lugar a grupos familiares cada vez menores. Com isso, a figura do pai não permaneceu a mesma. O pai que antes era a referência da família e cuja palavra era lei respeitada na casa, com a chegada da monarquia, esse pai que antes cuidava do zelo e equilíbrio nas relações familiares, agora, junto com os anciões começa acumular privilégios sociais onde foram permitidas ações que não preservavam os valores familiares dos clãs. Na Monarquia, agora, pode vender uma filha como serva ou condenar seu filho desrespeitoso à morte. A mulher torna-se propriedade do homem, os jovens não são mais reconhecidos.

Conhecer as consequências desta mudança na formatação social das famílias patriarcais para a sociedade monárquica, é de fundamental importância. Esta perspectiva justifica-se, a ausência dos jovens na sociedade monárquica.

A SABEDORIA HEBRAICA E OS (AS) JOVENS

Em relação à Bíblia Hebraica, a pesquisa confirma que no decorrer da história, os anciões foram se consolidando, à sombra do sistema patriarcal-monárquico, fazendo que outros sujeitos sociais como: crianças, mulheres e neste caso os (as) jovens ficassem subordinados a eles. Ainda que reconheçamos que se podem fazer outros tipos de recortes e abordagens na pesquisa bíblica, no presente momento, optei por este caminho. Sobre a questão dos anciões como grupo social, Schwantes (2006, p. 41-42) afirma:

O mando estava com os anciãos. Este mando social excluía ou, ao menos, tendia a excluir as mulheres crianças e os jovens. Neste sentido, os anciãos já não representam o conjunto da população. Representam-no tão somente na faixa masculina. Essa questão ainda se aprofundando, quando alguns clãs e anciãos vão enriquecendo na base do gado, do óleo, de trocas vantajosas, de comércio. Na mesma medida, justamente os ancião serão promotores do reinado.

A atmosfera que constituiu os escritos da sabedoria e grande parte da literatura da Bíblia Hebraica tinha como alimento vital a sabedoria familiar, do clã, da tribo, do campo e do santuário. Sobre o contexto de como surgiu essa sabedoria. Sicre diz que o sábio se constitui como tal, pela simples observação da vida no decorrer dos anos. Nesta perspectiva, o sábio é somente aquele que tem muitos anos de vida. Em nosso entendimento, este conceito de Sicre isola a possibilidade dos (as) jovens contribuírem com a sabedoria, pois os mesmos não viveram o bastante para observarem a vida como um todo. Por outro lado, ponderamos à ausência clara dos (as) jovens neste conceito de sábios.

Gotwald ao contrário de Sicre ao afirma que o sábio ou a atitude dos que almejam a sabedoria, caracteriza-se pela intenção de conseguir ou chegar a um estado em que eles possam obter “um modo de ver o mundo em íntima observação e cuidadosa reflexão, num empenho por discernir a harmonia e a ordem substanciais...”. Partindo deste conceito de sábio, constatamos uma suposta e possível atividade dos (as) jovens, pois os mesmos dispõem das características aqui apresentadas.

No livro de Jó se afirma: “Não é a idade avançada que dá sabedoria, nem a velhice a inteligência do que é justo” (32,9). É importante lembrar que o livro de Jó representa um movimento de reflexão e resistência à sabedoria oficial do templo.

A AÇÃO PROFÉTICA DOS JOVENS NA BÍBLIA HEBRAICA

O momento mais forte da exclusão dos jovens, na história e consequentemente na Bíblia Hebraica, foi o período da Monarquia¹⁴, onde os jovens, que atuavam nos mais diversos ambientes sociais,

¹⁴ Consultamos os autores Teodorico Ballarini, John Bright, Ciro Cardoso, François Castel, Henri Cazelles, R. E. Clements, Herbert Donner, Alice Laffey, Carlos Mesters, Martin Noth, Robert-Feullet, Ernst Sellin, Georg Fohrer e Hans Kippenberg.

foram considerados (as) insignificantes nos seus valores e serviços à família ou ao clã. No tempo da Monarquia foram valorizadas, sobre tudo, aquelas jovens belas que poderiam agradar aos reis como Abisag de Sunam: “Essa jovem era extremamente bela, passou a cuidar do rei e a servi-lo” (1 Rs 1,4-4).

Seguindo a atmosfera da Monarquia em Israel, neste período, foram apreciados e reconhecidos jovens, que foram ungidos reis como: Saul, Davi, Salomão e Josias: Saul era jovem (1Sm 9,27), um “belo jovem” (1Sm 9,2). Davi era o filho menor de Jessé (1Sm 16,11), chamado de criança (1Sm 17,33) e de jovem (1Sm 17, 55.58). Salomão se auto-reconhece jovem (1Rs, 37) e é chamado de jovem pelo seu pai (1Cr 29,1). Josias, que foi nomeado rei aos oito anos e teria uns dezoito anos quando começou a reinar (2Rs 22,1.3), desde os 12 anos começou purificar Jerusalém e já jovem procurava o seu Deus (2Cr, 34,3). Outros jovens lembrados faziam parte da família do rei como o jovem Absalão (2 Sm 8,5.12; 14,21; 18,29.32).

O processo de ocultamento dos jovens que a Monarquia em Israel provocou, teve sua resposta bem clara no movimento profético instaurado neste tempo.

Os jovens aparecem também entre os profetas e nas suas profecias. Como o jovem profeta (2 Rs 9,4) discípulo de Eliseu. O profeta Jeremias se desculpa com medo de assumir sua vocação de profeta: “[...] Sou ainda jovem” (Jr 1,6). Carlos Mesters comenta os estalos da sua vocação jovem e os primeiros passos do profeta em Anatot, certamente em ambiente, onde jovens, não eram bem vistos pelos anciãos desse vilarejo (MESTERS, 1992, p. 31-42).

Em sua palavra profética, por exemplo, Jeremias narra as desgraças da guerra e recorda o “jovem guerreiro” (Jr 15,8) e o castigo que atingirá a velhos, jovens, virgens e crianças (Jr 51,22). Ezequiel e Isaías, em belas comparações, lembram a Jerusalém a aliança que Iahweh fez com ela quando era jovem (Ez 16,59) e a alegria do nosso Deus quando Jerusalém desposará como jovem uma virgem (Is 62,5).

44

SÍNTSE E PERSPECTIVA

Assim, a reflexão aqui apresentada abre novos horizontes, provoca novas atitudes e, sobretudo, compromete quem realmente pensa em libertar os (as) jovens das amarras históricas que lhes foram impostas. Percebo que até determinado momento da história de Israel,

ou seja, antes da Monarquia os (as) jovens eram tratados com respeito e dignidade, contribuíam com a vida de seus clãs e eram fundamentais para a saúde social.

Com o desenvolvimento da história e do sistema social hierárquico cada vez mais complexo, os jovens que antes eram respeitados em suas potencialidades, passaram a ser explorados e excluídos (as). O marco principal desta mudança na configuração social, foi por volta do ano 1000 a.C. com a implantação da Monarquia.

Tornar visível os que a história oficial ocultou é reviver a origem da profecia numa perspectiva sapiencial.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira de. **Chave bíblica**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- AZEVEDO, Walmor de. **O homem e a existência na literatura sapiencial. Estudos bíblicos**. Petrópolis: Vozes: Vol. 48: 1996. p. 19-24.
- Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2010.
- BORN, A. Van Den. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Tradução Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1971.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.
- BRUEGEMANN, Walter e WOLFF, Hans Walter. **O dinamismo das tradições do Antigo Testamento**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sociedades do Antigo Oriente próximo**. São Paulo: Ática, 1968.
- CAZELLES, Henri. **História política de Israel**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1986.
- CERESKO, Anthony R. **A Sabedoria no Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2004.
- COMBLIN, José. **O Caminho da Sabedoria**. Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes: Vol. 37: 1993. p. 9-17.
- CRUSEMANN, Frank. **A Tora Teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. vol.1 e 2. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997.
- DREHER, Carlos A. **A constituição dos exércitos no reino de Israel**. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Cebi, 2002.
- EPSZTEIN, Leon. **A justiça social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990.

- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAM, Neil Asher. **A bíblia não tinha razão.** Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2005.
- GARMUS, Ludovico. **Sabedoria no contexto da globalização.** Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. LIX: 2009. p. 143-161.
- GOTTWALD, Norman. **As tribos de Iahweh – Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.** São Paulo: Paulinas, 1986.
- HERRMANN, Siegfried. **Israel e Judá – Textos do Antigo Oriente Médio.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- KAUFMANN, Yehezkel. **A religião de Israel.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- KIRST, Nelson, KILPP, Nelson, SCHWANTES, Milton, RAYMANN, Acir ZIMMER, Rudi. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português.** Petrópolis: Vozes, 1986.
- LOHSE, Eduard. **Contexto e ambiente do Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2000.
- MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico.** Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.
- MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa - Uma explicação da Bíblia a partir do povo.** Petrópolis: Vozes, 3ª edição, 1986.
- NAKANOSE, Shigeyuki. **Uma história para contar... A Páscoa de Josias.** São Paulo: Paulinas, 2000.
- NOTH, Martin. **Estudios sobre el Antiguo Testamento Salamanca.** Ediciones Sigueme, 1985.
- PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a partir dos pobres.** Tradução Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SCHWANTES, Milton. **As Monarquias no Antigo Israel.** São Paulo: Paulinas, 2006.
- SILVA, Valmor da. **“Os marginalizados constroem a história”** Estudos Bíblicos, n.12, Petrópolis, Vozes, 1988.
- SICRE, José Luis. **Introdução ao Antigo Testamento.** Tradução Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1995.
- STORNIOLI, Ivo. **O Livro de Jó. O desafio da verdadeira religião.** Como Ler. São Paulo: Paulinas, 1992.
- VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** Tradução Daniel de Oliveira. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003.
- WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia.** São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- WHITE, William. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Vida Nova, 1998.
- WESTERMANN, Claus. **Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 1987.
- WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento.** Tradução Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1983.

ENTRE O ANTIGO E O NOVO TESTAMENTO: UM ÚNICO FUNDAMENTO BÍBLICO PARA A TEOLOGIA DA GRAÇA¹⁵

BETWEEN OLD AND NEW TESTAMENT:
A ONLY BIBLICAL FOUNDATION FOR THE
THEOLOGY OF GRACE

Túlio de Oliveira Freitas¹⁶

RESUMO: Nossa artigo busca de maneira breve colocar-se diante da questão da unidade existente entre o Antigo e o Novo Testamento e principalmente o modo como a negação ou consideração desta unidade de fundamentação bíblica incidem de modo direto e identitário na elaboração antrológico-teológica da Doutrina da Graça. Compreendemos a esta em seu movimento duplo, em primeiro plano a autodoação de Deus, Aquele que se propõe à relação desde à criação até a consumação de seu plano de salvação. Toda a história da Salvação, e da mesma forma toda a Teologia, são o fruto mesmo desse primeiro movimento da graça que se dispõe a si mesma de forma totalmente gratuita. O segundo movimento é fruto e depende intrinsecamente do primeiro. Neste está o homem, que se coloca a responder a essa autodisposição divina e abre o caminho da antropologia teológica, que é o reflexo desse encontro entre Deus e a sua amada criatura humana. O homem se esclarece diante de Jesus, o Verbo Encarnado, rosto do mistério divino e humano. O primeiro movimento teológico será a perene garantia e possibilidade para o segundo movimento, assegurando que a antropologia não se feche em si mesma, mas seja sempre antropologia teológica.

47

Palavras-Chave: Unidade; Antigo Testamento; Novo Testamento; Doutrina da Graça; Verbo Encarnado.

¹⁵ Recebido em 18/10/2019 e aceito em 10/12/2019.

¹⁶ Frade Franciscano Menor. Diácono da Igreja Católica Apostólica Romana. Estudante do Curso Bacharelado em Teologia no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: tulio.defreitas@hotmail.com

ABSTRACT: Our article briefly seeks to reflect about the question of the unity existing between the Old and New Testaments, and especially how the negation or acceptance of this unity of biblical grounding directly and in its self-identity affects the anthropological-theological elaboration of the Doctrine of Grace. We understand this in its double movement, in the foreground, the self-giving of God, the One who proposes the relationship from creation to the consummation of his plan of salvation. The whole history of salvation, and likewise all theology, is the very fruit of this first free movement of grace that is freely available to itself. The second movement is fruit and depends intrinsically on the first. Here man responds to this divine self-disposition and opens the way for theological anthropology, which is the reflection of this encounter between God and his beloved human creature. Man is enlightened before Jesus, the Incarnate Word, face of divine and human mystery. The first theological movement will be the perennial guarantee and possibility for the second movement, ensuring that anthropology does not close in on itself, but is always theological anthropology.

Keywords: unity; Old Testament; New Testament; Doctrine of Grace; Incarnate Word.

48

PERTINÊNCIA DA QUESTÃO

Ao serem colocados lado a lado o Antigo e Novo Testamento não são raros os preconceitos referentes ao primeiro em detrimento do segundo, como se houvesse na Sagrada Escritura um rompimento de sua linha histórico-salvífica, isto é, como se existissem duas histórias da salvação diferentes entre si, uma que independe da outra, uma que pode existir sem a outra. Frente aos grandes temas do edifício teológico, como, por exemplo, a doutrina da graça, esse modo de compreensão abre margem para questões sobre a existência ou não de uma unidade na fundamentação da doutrina da graça nas Sagradas Páginas.

Segundo a concepção lógica acima, estaríamos diante de doutrinas distintas entre si, que inclusive poderiam se contradizer radicalmente. Essa sentença conclusiva, no entanto, não seria sem graves danos para o modo reflexivo-teológico de aproximar-se do mistério da fé. Haveria, portanto, duas revelações? Tal questão consideraria a possibilidade de uma interpretação bíblica exclusivista e desvinculada de todo o conjunto da Sagrada Escritura, rompendo com a unidade própria da Escritura e gerando o que se poderia

chamar em nossos tempos de uma leitura fundamentalista¹⁷ da Sagrada Escritura. Não se trata, no entanto, de aclamar uma ausência de tensões e pluralidades no interior da Sagrada Escritura, mas de reconhecer que “a Santa Escritura nasceu sobre a base de um consenso de comunidades de fiéis que reconheceram em seu texto a expressão da fé revelada, sua própria interpretação deve ser, para a fé viva das comunidades eclesiais, fonte de consenso sobre os pontos essenciais” (AIBI, 2002, p. 111).

O escopo de nosso breve estudo não é de maneira direta a discussão da unidade entre AT e NT, mas o modo como essa temática incide particularmente na elaboração da doutrina da Graça, na esfera da Antropologia Teológica. É nosso desejo ressaltar a unidade de fundamentação bíblica para doutrina da Graça e o modo como essa unidade já é parte integrante e identitária da própria doutrina, tanto no AT quanto no NT.

Antes de darmos qualquer passo adiante faz-se preciso esclarecer o que entendemos por doutrina da graça:

A concepção desse conceito fundamental da Bíblia e da teologia como ‘dedicação benéfica de Deus ao ser humano’ ainda permite diversas opções. Isto porque a doutrina da graça precisa ser definida como moeda de duas faces: ela é teologia em sentido mais estrito, uma vez que trata do Deus voltado para o ser humano, e ela é antropologia teológica na medida em que trata daquilo que acontece com o ser humano nesse encontro com Deus (HILBERATH, 2012, p. 14).

A doutrina da graça, portanto, comprehende um movimento duplo, primeiro a autodoação de Deus, Aquele que se dispõe à relação desde a criação até a consumação de seu plano de

49

¹⁷ O tema do fundamentalismo é discutido pela Pontifícia Comissão Bíblica, no documento: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. “O problema de base dessa leitura fundamentalista é que recusando de levar em consideração o caráter histórico da revelação bíblica, ela se torna incapaz de aceitar plenamente a verdade da própria Encarnação. O fundamentalismo foge da estreita relação do divino e do humano no relacionamento com Deus. Ele se recusa em admitir que a Palavra de Deus inspirada foi expressa em linguagem humana e que ela foi redigida, sob a inspiração divina, por autores humanos cujas capacidades e recursos eram limitados. Por esta razão, ele tende a tratar o texto bíblico como se ele tivesse sido ditado palavra por palavra pelo Espírito e não chega a reconhecer que a Palavra de Deus foi formulada em uma linguagem e uma fraseologia condicionadas por uma ou outra época. Ele não dá nenhuma atenção às formas literárias e às maneiras humanas de pensar presentes nos textos bíblicos, muitos dos quais são fruto de uma elaboração que se estendeu por longos períodos de tempo e leva a marca de situações históricas muito diversas” (2002, p. 83-84).

salvação. Toda a história da Salvação, e da mesma forma toda a Teologia, são o fruto mesmo desse primeiro movimento da graça que se dispõe a si mesma de forma totalmente gratuita. O homem, que por sua vez se coloca a responder a essa auto disposição divina inaugura o segundo movimento, o da antropologia teológica, que é o reflexo desse encontro entre “Deus e ser humano no drama da sua história de amor” (HILBERATH, 2012, p. 14). O primeiro movimento teológico será a perene garantia e possibilidade para o segundo movimento, assegurando que a antropologia não se feche em si mesma, mas seja sempre antropologia teológica.

Temos aqui sinalizado um dos grandes perigos para a reflexão teológica frente mesmo aos seus grandes temas, isto é, o reducionismo antropológico¹⁸, quando qualquer elaboração teórica acerca ser humano deixa de partir do viés teológico e se dá através de outras esferas supostamente suficientes para a compreensão da totalidade do homem em seu mais pleno sentido. Talvez para sanar esse problema bastasse referir a compreensão de homem ao Deus de Jesus, a partir da centralidade do dado da revelação cristã. No entanto, Faus observa que nem mesmo esse tipo de referência poderia ser suficiente porque ela mesma poderia continuar a ser feita a partir de uma reflexão reducionista se sua base permanecesse sob conceitos pré-determinados sobre Deus e o homem. “O perigo, aqui, consiste em ‘aproximar-se de Jesus com uma ideia predeterminada’ de Deus e do homem. Dessa forma, diz ele, ‘impedimos que o acontecimento de Jesus nos ensine algo decisivo [sobre Deus e] sobre nós mesmos’” (FAUS apud JÚNIOR, 2013, p. 284).

O Documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja da Pontifícia Comissão Bíblica* recorda que a Escritura fundamenta os estudos teológicos, por ser “como a alma da Teologia”, como afirma a *Dei Verbum* (24). O estudo da Sagrada Escritura livra a teologia dogmática de cair em dois extremos:

[...] de um lado o dualismo, que separa completamente uma verdade doutrinal de sua expressão linguística, considerada como sem importância; de outro lado o fundamentalismo que, confundindo o humano e o divino, considera como

¹⁸ “Essa ‘virada antropológica’ não deixa de ser um risco para a teologia. Risco de um reducionismo antropológico a determinados aspectos ou dimensões da vida humana em prejuízo de sua dimensão propriamente teologal. Numa palavra: risco de um antropocentrismo autossuficiente e fechado a Deus” (JÚNIOR, 2013, p. 272).

verdade revelada mesmo os aspectos contingentes das expressões humanas (ALBI, 2002, p. 133-134).

Nesse sentido o Concílio Vaticano II, na Constituição *Gaudium et Spes* (10 e 22) dá uma grande contribuição para que a antropologia teológica se compreenda a si mesma diante do seu modo de fazer teologia e sobre qual base poderá se constituir de tal forma que se mantenha firme em seu princípio. “A Igreja, por sua parte, acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado por todos, oferece aos homens pelo seu Espírito a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação; [...] o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e mestre” (GS, n. 10). Por sua fundamental importância recorremos ainda ao n. 22 da GS:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude.

Considerando a temática da fundamentação para a doutrina da graça, gostaríamos de retomar esse trecho supracitado sob dois vieses: o primeiro ilumina o segundo. I – O homem se esclarece no mistério do Verbo encarnado. Eis aqui a fonte da Doutrina da Graça, Jesus é a revelação plena e definitiva tanto do mistério de Deus como do mistério do homem. Nesse sentido, por um salto de compreensão teológica, uma antropologia cristã que por natureza busca outra base de sustentação que não essa, se afasta consequentemente de sua própria originalidade e corrompe-se a si mesma. “Para se falar cristicamente do homem em sua respectividade e relação com Deus, é preciso se voltar para a vida concreta de Jesus de Nazaré, em quem o Verbo de Deus se fez carne” (JÚNIOR, 2013, p. 285). II – A íntima relação entre o Antigo e o Novo Testamento aqui retomados em Adão e Jesus, de modo que o segundo é a sublimidade do primeiro e não sua negação ou exclusão.

As relações intertextuais assumem uma densidade extrema nos escritos do Novo Testamento, todo formado de alusões ao

Antigo Testamento e de citações explicitas. Os autores do Novo Testamento reconhecem no Antigo um valor de revelação divina. Eles proclamam que esta revelação encontrou sua realização na vida, no ensinamento e sobretudo na morte e ressurreição de Jesus, fonte de perdão e de vida eterna (AIBI, 2002, p. 107).

Cabe-nos agora, tendo percorrido esse caminho reflexivo, apresentar, de forma não tão extensa o modo como propriamente percebemos, pela via dos estudiosos, a doutrina da graça a partir de algumas referências ao Antigo e Novo Testamento. Tomaremos o cuidado de fazer o trabalho de não pré-estabelecer de antemão algum conceito, como se quisemos ir as Escrituras de forma instrumental, como se elas nos servissem e estivessem debaixo do nosso crivo. Tal atitude empobreceria e muito nossa reflexão dado que não haveria espaço para que as Sagradas Páginas, assim como a alma sobre o corpo, assim como o Espírito sobre a Igreja¹⁹, lançassem luzes sobre o nosso pequeno empenho de reflexão teológica.

ANTIGO TESTAMENTO

52

Desde o início temos procurado mostrar a necessidade fundamental de refutar a compreensão de que o Deus do AT seja diferente do Deus de Jesus, ou mesmo a ideia de que só no NT estaria revelada a verdadeira face de Deus:

[...] não é verdade que o Deus do AT seja um Deus da ira, do juízo, da justiça vingativa, e que somente Jesus teria proclamado o Deus do Amor. Apesar da multifacetada imagem veterotestamentária de Deus, rica em tensões e até contradições, pode-se afirmar que no centro da experiência de fé do Deus de Israel encontra-se o Deus da vida e da salvação (HILBERATH, 2012, p. 15).

Hilberath (2012, p. 5) cita os livros de Os 11 e Ez 16 como forma de ilustrar sobre a doutrina da graça no AT, principalmente no que toca ao Deus que busca atrair o seu povo a si, cuida e salva, não

¹⁹ Com efeito, já que por todos morreu Cristo (32) e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido. (GS, n. 22)

obstante as infidelidades do próprio povo. Em Os 11, 1-3 assim se encontra relatado: “¹Quando Israel era um menino eu o amei e do Egito chamei meu filho. ²Mas quanto mais eu os chamava, tanto mais eles se afastavam de mim. [...] ³Fui eu, contudo, quem ensinou Efraim a caminhar, eu os tomei em meus braços, mas não reconheceram que eu cuidava deles”. É bem evidente nesses versículos citados a dialética do Deus que se coloca em relação e do homem na sua possibilidade de resposta. A própria imagem de Deus é daquele que quer dar a vida e salvar e conduzir a partir de uma relação amorosa, que é descrita inclusive pela figura dos esposos (cf. Os 2) e seu pacto de amor e fidelidade e misericórdia. Mesmo a ira do Senhor diante da infidelidade do povo pode ser compreendida nesse sentido de que essa atitude busca antes de tudo o reestabelecimento da aliança quebrada e o grande ato de benevolência de Deus, é aquele que sai de sua ira para salvar. A benevolência supera a ira.

Ez 16 mostra-nos ainda uma perfeita sintonia com essa imagem de um Deus dispensador da salvação que totalmente se coloca em favor do povo desde a sua criação. Deus se inclina para a aliança.

⁷Fiz com que crescesses como a erva do campo. Cresceste, te fizeste grande, chegaste à idade núbil. Os teus seios se firmaram, a tua cabeleira tornou-se abundante, mas estavas inteiramente nua. ⁸Passei junto de ti e te vi. Era o teu tempo, tempo de amores e estendi a aba da minha capa sobre ti e ocultei a tua nudez; comprometi-me contigo por juramento e fiz aliança contigo [...] (Ez 16, 7-8).

53

Aquele que faz crescer, que olha, que veste, que se compromete com, que faz aliança, todas essas expressões afetuosas demonstram a dedicação divina aos seus eleitos. A afeição de Deus para com seu povo está acima da infidelidade mesma do povo. Lançando mão do recurso etimológico, a palavra hebraica que pode ser tomada como equivalente à palavra graça é *hesed*. “Esse termo apresenta amplitude de significação comparável ao verbo *hanan* (afeição, amabilidade, benevolência, solidariedade, bondade, graça) [...]. Geralmente a Septuaginta traduz *hesed* por *éleos* (=compaixão, piedade)” (HILBERATH, 2012, p. 16). Ao serem associados esses dois conceitos de piedade e benevolência nos é possível notar o sentido no qual o termo graça no AT pode ser compreendido.

Bartmann, sobre a noção de graça afirma que desde o início encontramos na humanidade o sentimento de que “sem o auxílio de

Deus, não se pode alcançar o próprio destino e cumprir o próprio dever religioso. Por outro lado, vemos logo, no Antigo Testamento, que a esta inspiração do homem para um auxílio superior, corresponde da parte de Deus, o oferecimento desse auxílio" (BARTMANN, 1962, p. 227). A esse auxílio chamamos benevolência de Deus.

Até aqui, basicamente dois conceitos de graça se colocam diante de nós, a graça enquanto uma inclinação e benevolência incondicional de Deus e ou a aliança, enquanto dar-se na fidelidade de Deus. Qual dos dois conceitos melhor se referem à graça no AT, há entre eles uma pequena controvérsia, que se resolve "no sentido de que a aliança é expressão da *hesed* de Javé [...] percebe-se que o auto compromisso de Javé está baseado exclusivamente nele próprio. A pessoa assim agraciada por Deus, por outro lado, deve esforçar-se por mútua *hesed* no relacionamento com seu semelhante" (HILBERATH, 2012, p. 16). Notemos ainda fundamentalmente que os conceitos colaboram entre si para dizer dessa dupla dimensão da graça enquanto salvação e cumprimento da aliança. Deus mesmo convida, atrai e dá a graça para o cumprimento do pacto de amor.

NOVO TESTAMENTO

54

A grande novidade (cf. HILBERATH, 2012) do NT é que a graça de Deus agora recebe um nome definitivo, Jesus de Nazaré. Em Jesus está a plena realização da aliança de Deus com seu povo, de quem o próprio sangue se tornou testemunha e prova desse pacto de amor. A autodoação de Deus se dá de tal forma que Ele mesmo se faz homem para dar-nos a possibilidade de tornar-nos filhos de Deus (Jo 1, 12). A graça é iluminada pelo próprio Jesus (cf. BALTMANN, 1962), assim a própria GS afirma:

Imagem de Deus invisível» (Col. 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem (n. 22).

Em Jesus, o homem experimenta o caráter definitivo da graça que assume a própria carne humana. O evangelista Lucas proclama Jesus, o enviado para instaurar o "ano da graça do Senhor" (Lc 4, 19).

Para os sinóticos a mística da graça, a princípio, não se prende tanto em Deus ou à pessoa de Jesus, mas ao Reino dos Céus anunciado em parábolas pelo Messias. De modo que para que haja o senhorio de Deus em nós, antes é necessário que Deus mesmo tenha concedido as graças necessárias para tanto, ainda que se dependa da colaboração humana para o acolhimento da graça. “Ninguém pode vir a mim – diz Jesus – se meu Pai, que me mandou, não o atrair” (Jo 6, 44).

Para Hilberath (2012, p. 18), o profeta de Nazaré demonstra em palavra e ação em quão inesperada medida o senhorio de Deus é senhorio da graça, de tal forma que a plenitude da vida humana se encontra no senhorio da graça, que conduz o homem à participação na vida divina. Em seu senhorio “Deus impera dedicando à criatura sua benevolência (*hesed*) a abranger toda a Criação sentindo com ela, fazendo-lhe pródiga justiça (*sedaka*) apesar de sua miséria, do seu pecado, demonstrando-lhe compaixão e amor, e isto com a definitividade escatológica inconfundível do próprio Jesus (GANOCZY apud HIBERATH, 2012, p. 18). É nítida a unidade de sentido da história da salvação na vida de Jesus. O que antes era prefigurado agora assume a carne, pelo Verbo. A própria benevolência e aliança de Deus se encarnam: “²⁸pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para a remissão dos pecados” (Mt 26, 28).

Da definitividade escatológica em Jesus, se reconhece no mistério pascal o cume entre a promessa e o seu cumprimento, entre o presente e o futuro. Em Jesus estão a graça e a verdade como afirma São João: “¹⁶Pois de sua plenitude todos nós recebemos graça por graça. ¹⁷Porque a Lei foi dada Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. ¹⁸Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1, 16-18).

É por isso que com razão o Jesus proclamador passou a ser o Cristo proclamado, é por isso que ele pode ser chamado de forma pessoal do senhorio de Deus, graça de Deus em pessoa. A reflexão crente percebe que desde o início a graça de Deus está com ele (Lc 2, 40), que ele encontrou graça (*charis*) junto à Deus e às pessoas (Lc 2, 52), que ele pronunciou ‘palavras de graça’(Lc 4, 22), sim, que ele é a própria palavra de graça de Deus encarnada (Jo 1, 14) (HIBERATH, 2012, p. 18).

O mistério pascal nos revela que o ano da graça é a proclamação eterna de Cristo de que a graça de Deus foi dada aos seus de uma vez por todas e não lhes será tirada, e ainda mais está derramada sobre todas as pessoas por causa de Jesus, e a inauguração de um novo tempo, o tempo da graça definitiva e da salvação. Aqui percebemos que o NT vai além do AT, nesse sentido, de que algo novo surgiu e o antigo passou pelo seu pleno cumprimento. É essa a teologia paulina de graça, claro que de modo sintético aqui apresentada, “Aquilo que Deus, o Pai, fez em Jesus Cristo se torna presente e atuante, pela ação do Espírito, santificador-sanador, nos indivíduos bem como na comunidade. [...] A salvação revelada em Cristo e proporcionada no Espírito está destinada a todas as pessoas” (HILBERATH, 2012, p. 19). A graça em Cristo justifica todos os pecadores. “Se pela falta de um só todos morreram, com quanto maior profusão a graça de Deus e o do gratuito de um só homem, Jesus Cristo se derramaram sobre nós” (Rm 5, 15).

Essa é a grande novidade neotestamentária quanto a doutrina da graça que está intimamente ligada entre autodoação de Deus (AT) e a sua generosa revelação em Jesus e sua concretude no Espírito Santo. A salvação não é mais de caráter privilegiado, nos termos de um povo eleito, mas sim é uma adoção de filhos, os quais não o somos por natureza, mas por sua bondade Deus nos acolhe por sua disposição da graça (cf. BALTmann, 1962), renovando-nos interiormente e fazendo-nos novas criatura em sua ação divina, criadora e salvadora. “⁵Ele nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo, conforme o beneplácito da sua vontade, ‘para o louvor e glória da sua graça, com a qual ele nos agraciou no Amado’ (Ef 1, 5-6).

56

REFERÊNCIAS

- BARTMANN, Bernardo. **Teologia Dogmática**. São Paulo: Paulinas, 1962. v. 2.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição dogmática **Gaudium et Spes**: sobre a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1997.
- JÚNIOR, Francisco de Aquino. **A problemática da Antropologia Teológica**. Revista Atualidade Teológica. Rio: Ano XVII nº 44, maio a agosto/2013. <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22735/22735.PDF>> Acesso em: 10 de junho de 2019.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da bíblia na Igreja.**

Doc. 260. Vozes, 2002.

SCHNEIDER, T. (org). **Manual de Dogmática**, Volume II. Petrópolis: Vozes, 2012.

PRIMEIROS ESCRITOS

VIÚVAS E ÓRFÃOS: UM CUIDADO QUE PERPASSA OS TESTAMENTOS²⁰

WIDOWS AND ORPHANS:
A CARE THAT PERPLASSES THE TESTAMENTS

Antoniel Souza Braga²¹

RESUMO: Viúvas e órfãos são duas categorias que têm muita recorrência na Bíblia. No Antigo Testamento, YHWH (Ex 22; Is 1) tem todo um cuidado para com estes personagens, pois são seus "preferidos", por não terem ninguém por eles. No Novo Testamento, Jesus (Lc 7,11-15) se compadece dessas pessoas, Paulo (Tm 5, 3-16) as exorta e Tiago (1, 27) fala da caridade para com elas. Na Tradição da Igreja, o cuidado para com essas figuras continua. No Magistério, a Igreja afirma que é perita em humanidade e tem a missão de continuar a obra de Cristo. Assim, neste trabalho, propomos uma reflexão acerca dessas figuras singulares que estão na Bíblia e na Tradição da Igreja, tentando reconhecer as viúvas e órfãos de nosso tempo para, dessa maneira, termos a consciência despertada à essa realidade de cuidado e sensibilidade para com esses nossos irmãos, visto que somos continuadores da obra de Cristo.

Palavras-chave: Viúvas; Órfãos; Cuidado.

ABSTRACT: Widows and orphans are two categories that have much recurrence in the Bible. In the Old Testament, YHWH (Ex 22; Is 1) is very careful about these characters, as they are their "favorites" because they have no one for them. In the New Testament, Jesus (Luke 7: 11-15) pities these people, Paul (Tim 5: 3-16) exhorts them, and James (1, 27) speaks of charity toward them. In Church Tradition, care for these figures continues. In the Magisterium, the Church states that she is expert in humanity and has the mission to continue the work of Christ.

²⁰ Recebido em 26/11/2019 e aceito em 15/12/2019.

²¹ Licenciado em Filosofia e graduando em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Frater Redentorista. E-mail: tonielbraga@hotmail.com

Thus, in this paper, we propose a reflection on these singular figures that are in the Bible and in the Tradition of the Church, trying to recognize the widows and orphans of our time in order to have the awareness awakened to this reality of care and sensitivity towards them. our brothers, since we are continuers of Christ's work.

Keywords: Widows; Orphans; Care.

INTRODUÇÃO

Falar de viúvas e órfãos é perpassar o olhar nas figuras que estão presentes na Bíblia (Antigo e Novo Testamento), na Tradição da Igreja, no Magistério e em nossos tempos hodiernos. Mas como a Bíblia nos fala desses personagens? Por que são frequentemente citados? A Tradição cita algo sobre eles? E o Magistério, como se posiciona? Há viúvas e órfãos em tempos atuais? Se tem, qual o nosso papel para com eles?

Estas perguntas é o que tentaremos responder no decorrer deste artigo, promovendo uma reflexão acerca desse cuidado para com esses personagens ilustres e um tanto quanto instigadores que estão na história e no hoje.

60

ANTIGO E NOVO TESTAMENTO²² E TRADIÇÃO

A Bíblia sendo um livro sagrado e cultural que atinge muitos países e povos, traz referências, reflexões e ensinamentos acerca de muitas temáticas e questões. A que tomamos é de cunho social-moral, que são as viúvas e os órfãos.

Além da referência e iluminação bíblica, tem a Tradição da Igreja que faz menção a essas duas classes que, podemos dizer, têm uma singular importância na Igreja primitiva.

ANTIGO TESTAMENTO

As viúvas e os órfãos têm um lugar de destaque no Antigo Testamento. Ambos, juntamente com o pobre e o estrangeiro, são “os preferidos” de Deus, por não terem ninguém por eles, por sempre

²² As passagens bíblicas analisadas do Antigo e do Novo Testamento são da Bíblia de Jerusalém 1ª edição, 2002. 10ª reimpressão, 2015. Paulus, São Paulo.

estarem na vulnerabilidade, a mercê do poder opressor e sem expressividade.

Nas citações seguintes vê-se isso: um Deus que é justo, misericordioso, que ama, protege e cuida de todos, mas de forma especial desses dois personagens: viúvas e órfãos.

O profeta Zacarias (7, 10) diz: “Não oprimais a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre, não trameis o mal em vossos corações, um contra o outro”. Segundo Amsler (p. 371), Zacarias, falando sobre a oportunidade de se respeitarem os dias de jejum, pede que os filhos se arrependam e se afastem do endurecimento dos pais, que cometem pecados, erros, pois a reprovação de Deus sobre o país foi tirada. Contudo, é necessário “que pratiquem todos os mandamentos proclamados pelos profetas de antes do exílio: verdade, lealdade, misericórdia, solidariedade com os pobres”, neste caso a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre. Logo, para que a desgraça não caia novamente sobre eles, deve-se cumprir os preceitos divinos e neles estão inseridos os “preferidos” de Deus.

Em *Êxodo* (22, 21), temos: “Não afligireis nenhuma viúva ou órfão”. Interessante notar esse aspecto de ordem imperativa. É Deus quem cuida e protege de cada um desses desassistidos através de leis morais sociais. Torralba et al (2002, p. 160) afirma o seguinte: “Seguem-se leis humanitárias que têm como destinatários os mais desassistidos: o estrangeiro, a viúva, o órfão e o pobre. O próprio Deus se encarrega da proteção e da defesa deles”.

No livro do Deuteronômio há dois momentos significantes que citam viúvas, órfãos e outras classes. Em 24, 17-22, tem medidas de proteção com o intuito de não perverter o direito do estrangeiro e do órfão e para não tomar como penhor a roupa da viúva. E ao final de cada ordem se diz o seguinte: “o resto será do estrangeiro, da viúva e do órfão”.

Para Torralba et al (2002, p. 290) isso é “A atitude humana na solução dos problemas e a preocupação com os mais necessitados, lembrando-se da escravidão de Israel no Egito e sobre o acontecimento salvífico de sua libertação”. Ele elucida o seguinte, ainda no livro do Deuteronômio (26, 12), sobre o dízimo trienal: “Tal comportamento (reconhecimento da saída do Egito), precisamente, é o que fica refletido ao convidar os dízimos e primícias da colheita com o estrangeiro, o órfão e a viúva, as classes sociais mais pobres e necessitadas” (TORRALBA et al, 2002, p. 292).

Nos Livros de Reis, tanto o I quanto o II, há menções sobre órfãos e viúvas. Em I Reis (17, 17-24) temos a “ressurreição do filho da viúva”. Torralba et al (2002, p. 474), elucida o seguinte: “A oração de Elias põe em realce sua sensibilidade solidária diante da dor da viúva e assim o ressuscita pois procura a salvação e a vida”. Os profetas são a expressão da vontade de YHWH, e por isso, porta-voz d’Ele. Dessa maneira, fazem a vontade de Deus, salvando e promovendo a vida.

No segundo livro dos Reis (4, 1-7), na multiplicação do azeite da viúva, continua o comentador, da seguinte forma:

Trata-se de uma mulher viúva, cujo marido pertenceu ao grupo dos profetas. A causa de sua aflição não é a fome, mas a ameaça de escravidão pendente sobre seus dois filhos, por causa de uma dívida ainda não paga. A oportuna intervenção de Eliseu provoca a multiplicação do azeite, o que permite à viúva pagar sua dívida e evitar a escravidão de seus filhos (TORRALBA et al 2002, p. 486).

E a ação-cuidado para com órfãos e viúvas não para por aí. Ainda há muitas passagens como exemplo: Provérbios 31,9; Jeremias 7,6; 22,3; Salmos 10, 14-18; 68,6; 146,9; Deuteronômio 10,17-18; 27,19; Malaquias 3,5; Isaías 1,17. Essas são todas referências a essas e outras classes desprotegidas que a Bíblia apresenta no Antigo Testamento. E na maioria a mensagem é acerca da Justiça de Deus para com eles e também se mostra gestos concretos de amor para com o próximo, especialmente o oprimido e o desvalido.

62

NOVO TESTAMENTO

No Novo Testamento temos algumas referências bem significantes que nos ajuda a aprofundar o olhar para a viúva e o órfão. Jesus se compadece dessas pessoas, Paulo as exorta e Tiago fala da caridade para com elas. Isso verificamos em Cartas e nos Evangelhos.

NAS CARTAS

Em Tiago (1, 27) temos o seguinte: “Com efeito, a religião pura e sem mácula diante de Deus, nosso Pai, consiste nisto: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livre de corrupção do mundo”. Segundo Knoch (1970, p. 50), a piedade autêntica se

manifesta numa ativa vida de caridade fraterna e de integridade moral. E afirma que:

A observância de preceitos rituais de purificação e o cumprimento, ao pé da letra, de práticas externas de piedade não bastam para fazer da religião um verdadeiro serviço de Deus, mas as obras de misericórdia e de caridade para com todos os que andam necessitados pela vida e precisam de ajuda. E figuram como representantes proverbiais de todos eles as viúvas e os órfãos.

Brown (2012, p. 950), afirma que não há nada de teórico na religião apresentada por Tiago que é a religião que se manifesta no cuidar das viúvas e órfãos desprovidos e no conservar-se sem contaminação pelo mundo.

Vê-se, assim, que o apóstolo aponta para uma realidade prática e concreta: é no agir em prol dos fracos (viúvas e órfãos) que se faz a vontade de Deus. Essa deve ser a ação da religião que é verdadeira. E em meio disso se prevenir, não compactuando com as corrupções do mundo, mas fazendo sempre a vontade do Pai, pondo em prática a Palavra e ajudando os enfraquecidos e marginalizados.

Já Paulo elucida outra realidade, exortando as viúvas que estão na comunidade, para que esta última caminhe bem na graça de Deus. Na primeira Carta a Timóteo (5, 3-16), está escrito:

Honra as viúvas, aquelas que são verdadeiramente viúvas. Se, porém, alguma viúva tiver filhos ou netos, estes aprendam primeiramente a exercer a piedade para com a própria família e a recompensar os seus progenitores; pois isto é agradável diante de Deus. Aquela que é verdadeiramente viúva, que permaneceu sozinha, põe sua confiança em Deus e persevera em súplicas e orações dia e noite. Mas a viúva que só busca prazer, mesmo se vive, está morta. Prescreve, pois, tudo isso, afim de que sejam irrepreensíveis. Se alguém não cuida dos seus, e sobretudo dos da própria casa, renegou a fé e é pior que um incrédulo. Uma mulher só será inscrita no grupo das viúvas com não menos de sessenta anos, se tiver sido esposa de um só, se tiver em seu favor o testemunho de suas belas obras, criou filhos, foi hospitaleira, lavado os pés dos santos, socorreu os atribulados, aplicou-se a toda boa obra. Rejeita as viúvas mais jovens; quando seus desejos se afastam do Cristo, querem casar-se, tornando-se

censuráveis por terem rompido o seu primeiro compromisso. Além disso, aprendem a viver ociosas, correndo de casa em casa; não somente elas são desocupadas, mas também bisbilhoteiras, indiscretas, falando o que não devem. Desejo, pois, que as jovens viúvas se casem, criem filhos, dirijam sua casa e não deem ao adversário nenhuma ocasião de maledicência. Porque já existem algumas que se desviaram, seguindo a Satanás. Se uma fiel tem viúvas em sua família, socorra-as; não onere a Igreja, afim de que ela possa ajudar as que são verdadeiramente viúvas.

Acerca dessa passagem, Reuss (1984 p. 78), elucida que já na antiga lei, devido à sua dura sorte, recomendava-se de modo especial a proteção das viúvas. Também os primitivos cristãos voltaram, desde o começo, suas atenções para este problema, pois, não havendo nenhum seguro social, as mulheres que perdião seus maridos e não tinham o apoio de seus parentes ou não se casavam novamente encontravam-se, na maioria das vezes, em situação financeira precária. Eis por que Paulo se ocupa desse problema transmitindo a Timóteo instruções a respeito do tratamento a ser dispensado a esse grupo de cristãos.

Ele ainda afirma que:

Apoiando-se no conteúdo do quarto mandamento, Paulo exige que honrem as viúvas. Isso significa que Timóteo não deve somente tratar as viúvas com respeito, prestar-lhes homenagem uma homenagem exterior como uma mãe, mas que não se esqueça de ajudá-las materialmente (...) Timóteo deve provar seu amor ao próximo, aliviando de qualquer forma a dura sorte dessas pobres mulheres. O amor de uma comunidade deve mostrar-se e patentear-se no cuidado para com as viúvas, essas mulheres solitárias que tanto necessitam de ajuda (...). As características da verdadeira viúva são: solidão, abandono e uma vida dirigida completamente para Deus. Essa mulher solitária é provada pelo sofrimento entregou sua vida completamente nas mãos de Deus, com o qual se acha intimamente ligada, pela oração contínua. Esta é a mulher que merece os cuidados e as atenções da comunidade (REUSS, 1984, p. 79-80).

Nesse sentido, os cristãos devem orientar-se, por Paulo e Timóteo, na obra de auxílio às viúvas que de fato a são. Reuss (1984, p.

81), aponta que Paulo, com palavras severas, expõe o dever que os parentes têm de cuidar da subsistência das viúvas, afirmando que este dever é superior ao dever da comunidade. E ainda continuar que “descurando desse dever, os parentes renegam com isso a sua fé. Tais pessoas, que ainda trazem o nome de cristãos, praticamente renegam a sua fé e se tornam piores que os pagãos” (cf. 1Tm 5, 8).

Por fim, Paulo exige das viúvas que se colocam a serviço da comunidade é uma personalidade madura em todos os sentidos, amadurecida na vida cristã, a qual é capaz de exercer o amor pela fé e consagrar toda a sua vida ao serviço, visto que “já entre os antigos cristãos, a mulher desempenha um papel preponderante a serviço da comunidade” (REUSS, 1984, p.83).

Paulo, em suma, recomenda a Timóteo orientações gerais acerca das viúvas, mas o pedido principal é honrar as verdadeiras viúvas (*sozinhas no mundo*), ou seja, dar assistência material e espiritual à estas viúvas que não tem ninguém por elas e ao mesmo tempo lhes faz um apelo: “que ponham sua confiança em Deus e que persevere em súplicas e orações dia e noite” (cf. 1Tm 5, 5). Assim pelo auxílio da Igreja e da graça de Deus (assíduas na oração) elas podem viver em paz.

Ele ainda aponta certos requisitos para acolher as viúvas na comunidade: se tiver com não menos de sessenta anos, se tiver sido esposa de um só, se tiver em seu favor o testemunho de suas belas obras, criou filhos, foi hospitaleira, lavado os pés dos santos, socorreu os atribulados, aplicou-se a toda boa obra (cf. 1Tm 5, 9-10).

Às viúvas que têm parentes ele pede para que seus parentes cuidem dela, pois isso é agradável a Deus. Às que são jovens ele recomenda que se casem, criem filhos, dirija sua casa e não se entregue ao adversário: homem malévolos, perverso ou ao próprio satanás (cf. 1Tm 5, 9-10).

NOS EVANGELHOS

No Evangelho de Marcos (12, 40a), temos: “Mas devoram as casas das viúvas...”. Jesus ensina que se deve ter cuidado com os escribas pois estes, sendo hipócritas, devoram as casas das viúvas. O que nos interessa não é o fato da hipocrisia de tais escribas, mas a vulnerabilidade da viúva que não tendo quem a defenda ou ajude, elas podem cair facilmente na corrupção religiosa da época.

E continuando essa reflexão o evangelista apresenta o “óbulo da viúva” (cf. Mc 12, 41-44):

E, sentado frente ao Tesouro do Templo, observava como a multidão lançava pequenas moedas no Tesouro, e muitos ricos lançavam muitas moedas. Vindo uma pobre viúva, lançou duas moedinhas, isto é, um quadrante. E chamando a si os discípulos, disse-lhes: “em verdade eu vos digo que esta viúva que é pobre lançou mais do que todos os que ofereceram moedas ao tesouro. Pois todos os outros deram do que lhes sobrava. Ela, porém, na sua penúria, ofereceu tudo o que tinha, tudo o que possuía para viver”.

Myers (1992), diz que a contribuição da viúva, *lepta*, era o termo usado no grego tardio para a menor moeda em circulação. Para ele “o templo fraudou essa mulher, privando-a de seus próprios meios de sobrevivência. Como a classe escriba, ele não mais protege as viúvas, mas antes as explora. Como que desgosto, Jesus “saí” do templo – pela última vez” (MYERS, 1992 p. 384 e 385).

Nessa passagem também é notável a maneira da viúva. Jesus louva a ação da viúva. Atitude de despojamento, entrega e confiança em Deus. Ela, na limitação financeira deu tudo o que possuía, não tendo quase nada, sendo que outros tendo muito, dava muita coisa, mas não era na mesma proporção. É louvável a atitude de quem não dá só o que sobra, mas dá o que lhe falta, pois doa com amor e sinceridade. Ela deu tudo o que tinha para sobreviver, pois o que era de mais valioso era Deus em sua vida.

No N.T. temos também a cura do “filho da viúva de Naim” que nos é apresentada por Lucas (7,11-15):

Ele foi em seguida a uma cidade chamada Naim. Seus discípulos e numerosa multidão caminhavam com ele. Ao se aproximar da porta da cidade, coincidiu que levavam a enterrar um morto, filho único de mãe viúva; e grande multidão da cidade estava com ela. O Senhor, aovê-la, ficou comovido e disse-lhe: “Não chores!” Depois, aproximando-se, tocou o esquife, e os que o carregavam pararam. Disse ele, então: “Jovem, eu te ordeno, levanta-te!” E o morto sentou-se e começou a falar. E Jesus o entregou a sua mãe.

Stöger (1973, p. 211), explana que Jesus deixou-se possuir de misericórdia. Ele anuncia e traz a misericórdia de Deus para os que se

lamentam e choram. Deus entra na posse de seu Reino pela misericórdia para com os oprimidos. E L'Eplattenier (1993, p. 78) mostra a seguinte visão do texto:

Eis agora uma figura extrema do despojamento social e afetivo: uma viúva, a qual, depois de ter perdido o marido, perde também seu filho único. Lucas demonstra interesse particular pelas viúvas (9 menções), apresentando-as como figuras exemplares do louvor inspirado (1, 38), da reivindicação da justiça (18, 3) e dos fracos vergonhosamente explorados (20, 47; 21, 2). Essa viúva enlutada inspira a Jesus sentimentos de compaixão.

Olhando para essa passagem cabe ainda afirmar que Jesus se compadece com o sofrimento humano e tenta ajudar a quem pode e quem o recebe. Ele se compadece com o sofrimento da viúva que perdera seu único filho (não chores), sua única riqueza e segurança. Nota-se que uma multidão também estava compadecida, pois estava a caminho com a viúva (grande multidão da cidade estava com ela). Não foi só Jesus que se solidarizou, mas o povo que conhecia essa mulher. E Jesus, compadecido e comovido, ressuscita o filho da pobre viúva, com palavra imperativa e forte (eu te ordeno, levanta-te!), pois sabe que valor tem esse filho para ela. Nessa perícope, a viúva não tem nome, o que pode significar que esta personagem representam as pessoas que perdem sua única coisa de valor, sua única segurança humana, seu único bem físico. Era o seu amparo legal, sustento de vida e consolo. Ela representa as mães e mulheres que no anonimato sofrem tantas perdas e sofrem por não terem ninguém ao lado.

67

NA TRADIÇÃO DA IGREJA

Na Tradição o cuidado para com essas figuras continua. Na obra de Hipólito de Roma, chamada de Tradição Apostólica²³, vê-se uma atenção para com as viúvas. Numa parte dedicada a elas ele escreve:

Uma viúva, ao ser instituída, não é ordenada, mas eleita pela simples inscrição do nome. Se o seu marido já morreu há

²³Tradição Apostólica de Hipólito de Roma. Disponível em: <https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/tradicao_apostolica_hipolito_roma.html#2.8%20-%20As%20Vi%C3%BAvas>. Acessado em 25/08/2019.

muito tempo, seja instituída; contudo, se o seu marido não morreu há muito tempo, não se confie nela; mas se for velha, seja experimentada por algum tempo porque, muitas vezes, as paixões envelhecem com o que as abriga no seu seio. Seja, portanto, a viúva instituída pela palavra e que se junte às demais. Não serão impostas as mãos sobre ela, pois não oferece o sacrifício, nem exerce a liturgia. A ordenação é para o clero, por causa da liturgia; a viúva é instituída para a oração, que pertence a todos.

As viúvas constituem uma categoria especial dentro da comunidade. A Tradição Apostólica enumera algumas exigências para que uma mulher seja instituída viúva: que o marido tenha morrido há muito tempo; mesmo que seja idosa, deve ser posta à prova por algum tempo que exerçam o papel da oração, ou seja, que interceda a todos da comunidade. E assim a TA diz que as viúvas devem ser instituídas e não ordenadas.

Ainda na Tradição da Igreja, apresentamos outro testemunho, o de Justino de Roma, que escreve na sua *Apologia I*, 67 (6), sobre a Liturgia Dominical:

68

Os que possuem bens em abundância e o desejam, dão livremente o que lhes parece bem, e o que se recolhe é entregue àquele que preside. Este socorre os órfãos e viúvas e os que, por motivo de doença ou qualquer outra razão, se encontram em necessidade, assim como os encarcerados e os imigrantes; numa palavra, ele socorre todos os necessitados.

Nota-se que o compromisso da Comunidade-Igreja é livre. É de quem assim o desejar. Vê-se certa maturidade na fé da comunidade que na liberdade ajuda os órfãos e as viúvas. E assim a Igreja foi crescendo na caridade e na liturgia.

O órfão e a viúva são figuras singulares, mas que assumem características coletivas. Eles representam as pessoas marginalizadas, o ser humano que é excluído, que não tem voz e nem vez, do pobre, do sofredor.

No dicionário bíblico de hebraico-português, Schökel (1997, p. 59), apresenta o termo viúva e diz que “ordinariamente tem sentido sociológico de necessidade, e pode ir acompanhado de órfão, imigrante, levita (que não possui terras), necessitado, indigente,

mercenário, pobre, vagabundo. E também indica solidão e abandono". De similar significado tem o termo órfão, que segundo o mesmo dicionário bíblico tem a conotação "especialmente como classe social desvalida, destituída" (SCHÖKEL, 1997, p. 72).

Oberava-se, então, essa profunda conotação plural dos dois termos no mundo bíblico, logo, não podemos restringir esse uso da linguagem para esses dois personagens num sentido totalmente singular, e, consequentemente, imbuídos do espírito da linguagem bíblica, esse sentido social e plural continua nos dias atuais, como veremos no capítulo seguinte.

AS VIÚVAS E OS ÓRFÃOS DE NOSSO TEMPO

Viúvas e órfãos tem todo um cuidado por parte dos profetas bíblicos, das leis no A.T., discípulos e apóstolos do N.T. e na Tradição da Igreja, pois estes primeiros não têm ninguém por eles, por isso Deus está com ambos e assim nós devemos estar.

Nós como Comunidade-Igreja temos que continuar essa missão. A Igreja de Cristo no seu Magistério tem essa incumbência, pois ela "conhecedora da humanidade, tem apenas um fim em vista: continuar, sob o impulso do Espírito consolador, a obra própria de Cristo, vindo ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar, não para condenar, para servir, não para ser servido²⁴" e "se põe a serviço de cada homem e do mundo inteiro²⁵", por isso ela deve testemunhar o Redentor nesse mundo ferido e, nós, sendo membros vivos desta Igreja, devemos com nossas palavras e ações fazer jus a esse serviço-cuidado.

É nesse sentido que o Papa Bento XVI na sua Carta Encíclica, *Deus caritas est* (2005), afirma com veemência que a prática do amor para com as viúvas e os órfãos, os presos, os doentes e necessitados de qualquer gênero pertence tanto a essência da Igreja, como o serviço dos Sacramentos e o anúncio do santo Evangelho.

Continuando essa vivência para o próximo, o Papa Francisco nos chama a atenção para sermos mais sensíveis à realidade que nos circunda²⁶: "Abramos os nossos olhos para ver as misérias do mundo, as feridas de tantos irmãos e irmãs privados da própria dignidade e sintamo-nos desafiados a escutar o seu grito de ajuda (cf. MV 15)". E

²⁴ Carta Encíclica *Populorum Progressio* do Papa Paulo VI.

²⁵ Carta Encíclica *Veritatis Splendor* do Papa João Paulo II.

²⁶ Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia: *Misericórdiae Vultus*.

ainda afirma na esperança de sermos sempre sinais do Reino de Deus aqui na terra para com nossos irmãos, principalmente os mais necessitados: “Onde a Igreja estiver presente, aí deve ser evidente a misericórdia do Pai. Nas nossas paróquias, comunidades, associações e nos movimentos – em suma, onde houver cristãos –, qualquer pessoa deve poder encontrar um oásis de misericórdia (cf. MV 12)”.

Olhando para toda essa reflexão e nossa realidade presente, quem seriam os órfãos e as viúvas de hoje? Quem são os vulneráveis de nossos dias? São os catadores de lixo que tentam ganhar a sobrevivência com os restos que a sociedade descarta; são os moradores de rua e mendigos que não tem onde reclinar a cabeça ou o que comer; são as prostitutas (garotas de programa) que muitas vezes tentam pôr o pão na mesa utilizando/vendendo o próprio corpo; são os homoafetivos que sofrem com tantos preconceitos e agressões, mas que tentam viver sua dignidade; são os negros que são excluídos e muitas vezes taxados de marginais; são os órfãos que são abandonados pelos pais e que muitas vezes sofreram abusos sexuais; são os índios que tem seus direitos violados pela ganância dos ricos e poderosos; são os lavradores que são explorados no seu serviço e até muitas vezes são forçados ao trabalho escravo; são os miseráveis que tentam ter o pão de cada dia e que vivem abaixo da linha da pobreza; são os imigrantes que tentam buscar um refúgio ou um lugar para viver em paz e que muitas vezes não são recebidos em outras nações e quando o são, sofrem xenofobia; são os idosos que são tratados com desmazelo e muitas vezes abandonados pelos entes e que clama atenção; são os enfermos que estando ou não hospitalizados sofrem no corpo e na alma, e clamam ajuda aos outros para aliviar suas aflições.

Com tantas viúvas e órfãos existente urge partir, sair, se abrir para ajudarmos essas pessoas. Por isso o Papa Francisco em seu pontificado tem pedido insistente: “Todos somos convidados a aceitar este chamado: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (cf. EG 20)²⁷. Isso é a Igreja em saída, é a comunidade missionária que “sabe ir à frente, tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos (cf. EG 24)”.

Independente de quem sejam essas viúvas e órfãos, devemos cuidar e ter uma atenção especial, para lhes garantir a dignidade de

²⁷ Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco.

filhos de Deus vivendo bem, pois “a glória de Deus é o homem vivo e a vida do homem consiste na visão de Deus”, como diz Irineu de Lião²⁸. Estes são os queridos de Deus e devem ser os nossos. A estes devemos ir, pois como filhos do Deus da vida e do amor devemos cuidar.

CONCLUSÃO

As viúvas e os órfãos na Bíblia e na tradição da Igreja sempre tiveram uma atenção especial e cuidado especial. No AT Iahweh protege e quer bem às viúvas. No NT Jesus se compadece delas, louva suas atitudes. O apóstolo Paulo pede um cuidado da Igreja para com as viúvas e Tiago afirma que a verdadeira religião é agir concretamente em prol dos fracos (viúvas e órfãos). No início do Cristianismo (Hipólito de Roma e Justino) as primeiras comunidades orientam-nas e afirmam que elas devem ser instruídas e a Igreja no seu magistério afirma que, sendo perita em humanidade se põe a serviço de cada homem e do mundo inteiro.

Assim nós, também, hoje devemos continuar com essa sensibilidade e cuidado, pois somos todos irmãos filhos do mesmo pai, sendo assim testemunhas vivas do Reino nesse mundo ferido, que se encontram nós e esses marginalizados.

71

REFERÊNCIAS

- AMSLER, S; ASURMENDI, J; AUNEAU, J e MARTIN-ACHARD, R. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992
- BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Deus caritas est**. São Paulo: Paulus, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1ª edição, 2002. 10ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução: Paulo F. Valério. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- TORRALBA, Juan Guillén [et al]. **Comentário ao Antigo Testamento**. Organizadores: Santiago Guijarro Oporto e Miguel Salvador García. Tradução: José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2002.
- FRANCISCO, Papa. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia: **Misericordiae Vultus**. São Paulo: Paulus, 2015.
- FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulus, 2013.

²⁸Contra as heresias de São Irineu de Lião. Livro IV, 20, 7.

HIPÓLITO DE ROMA. **Tradição Apostólica.** Sobre as viúvas. Disponível em: https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/tradicao_apostolica_hipolito_roma.html Acesso em 25/08/2019.

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

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Veritatis Splendor.** São Paulo: Paulinas, 2018

JUSTINO DE ROMA. **Apologia I.** Padres Apostólicos – São Paulo, 1995. – Coleção Patrística. Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/apologetica/Justino_de_Roma_IApologia.pdf>. Acessado em 20/09/2019.

KNOCH, Otto. **A Carta do Apóstolo Tiago.** Tradução: Frei Edmundo Binder, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1970.

L'EPLATTENIER, Charles. **Leitura do Evangelho de Lucas.** Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1993.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos.** Tradução: I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

PAULO VI, Papa. **Carta Encíclica Populorum Progressio.** Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paulvi/pt/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html>. Acessado em 03/09/2019.

REUSS, Joseph. **A Primeira Epístola a Timóteo.** Tradução: Roberto Miranda. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário hebraico-português.** Tradução: Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997

STÖGER, Alois. **O Evangelho Segundo Lucas.** Tradução: Frei Álvaro Machado, O.F.M. Ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

A CONSCIÊNCIA DA VIDA NA FILOSOFIA DE SANTO AGOSTINHO DE HIPONA: UM OLHAR ACERCA DA RAZÃO E DAS PAIXÕES DO HOMEM²⁹

THE CONSCIOUSNESS OF LIFE IN THE PHILOSOPHY OF SAINT AUGUSTINE OF HIPONA: A LOOK ABOUT MAN'S REASON AND PASSIONS

Gustavo Augusto da Silva³⁰

O insensato é aquele em quem a mente não reina como autoridade suprema³¹.

*Stulti et sapientis discriminem
ex dominatu aut servitute mentis.*

73

Dentre as inúmeras indagações acerca da Vida, uma das que mais chamou a atenção de Santo Agostinho é o fato do Homem além de propriamente viver, possuir uma consciência de que vive. Está em jogo o dinamismo da alma, em que Agostinho mostra-se mais preocupado com a vida do que com o apenas existir. Especialmente, com aquela vida superior que pertence ao espírito (*intelligere*), nesse ser complexo que é o Homem.

Para Agostinho o Homem está no topo da hierarquia dos seres terrenos, justamente por possuir a razão. A razão é aquela que coordena, mantém e auxilia o homem em toda a sua vida. Por meio dela que refletimos sobre nossa existência e vivemos retamente nesta terra. “Existe, na tua opinião, algo mais nobre do que a mente dotada de razão e sabedoria? Evódio: A meu ver, nada existe, exceto Deus” (SANTO AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, I, 10, 20).

²⁹ Recebido em 06/11/2019 e aceito em 16/12/2019.

³⁰ Licenciado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: gustavoaugust0@hotmail.com

³¹ SANTO AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, I, 9, 19.

A vida terrestre é onde colocamos nossa existência em prol dos outros e de Deus. Deus criou o homem de modo perfeito e Deus está no homem e o homem está em Deus. O homem precisa se voltar para Deus, contemplar o Sumo Bem, procurar conhecer e possuir este Bem. Agostinho tinha uma concepção de um homem dual, composto de corpo e alma, uma parte carnal e outra divina. Por conseguinte, possui a vontade do corpo e a vontade da alma. A alma tende para as coisas de Deus, as coisas eternas, mas o corpo inclina-se para as vontades das coisas terrenas, que são passageiras e mutáveis. Apesar das coisas terrenas serem mutáveis e incertas, enquanto perdurarem, o homem tira proveito delas conduzindo esta vontade para o bem, que é “[...] pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 12, 25).

O trajeto de nossa existência é marcado pela comunidade em que participamos e isso reflete diretamente no modo de como atuamos e pensamos uns sobre os outros. A comunidade é o espaço físico e metafísico onde vivemos. É o conjunto de uma convivência com os demais e nossa relação com o divino. “Assim sendo, falar da Civitas é falar do homem concreto. [...]. O homem é, ao mesmo tempo, fundamento e finalidade da Civitas. O Homem é fim, ou finalidade, [...] uma vez que a finalidade imediata da Civitas é promover a paz temporal do homem” (COSTA, 2014, p. 50).

A cidade dos homens precisa ser um reflexo da cidade de Deus, onde reina a beatitude e temperança. Na consciência de sua existência, o homem comprehende seu caminho livre e participa de modo reto dentro da cidade. “A cidade de Deus nasce a partir do momento em que indivíduos iniciam uma relação com Deus a partir da fé, da obediência e do amor, e não a partir de interesses comuns referidos a um tipo de agregação humana civil” (BENTO, 2014, p. 68).

A vida dentro da comunidade é uma linha que não é reta, mas que caminha rumo à uma eternidade. Não é reta porque no decorrer da vida existem muitos fatores que nos transpassam e que não estão dentro de nosso domínio. A existência é percorrida pelas nossas escolhas, pelas escolhas dos que possuem poder sobre nós e sobre a cidade em que vivemos. Para Santo Agostinho o bem viver é o equilíbrio dessas três coisas das quais apenas numa possuímos controle. “O ser humano é chamado a colaborar na obra da redenção. No entanto, pode igualmente colaborar na obra da corrupção. Este é o risco da liberdade: o poder de opostos e, por isso, a possibilidade que

o Homem tem de pecar. Se quiser. Voluntariamente" (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 78). Para Agostinho nossas escolhas precisam ser voltadas sempre para o bem maior da comunidade e não infringir a liberdade do outro de também conduzir sua existência de modo beatífico.

O livre-arbítrio é, então, essa faculdade que faz parte intrinsecamente do homem e foi concedida por Deus. Não para que suas criaturas escolhessem as más coisas ou ações, mas sim para bem conduzirem sua vida. A vontade se encontra com duas possibilidades: o querer e a necessidade. A liberdade age mesmo quando há uma situação propriamente necessária que se faça ou escolha. Ela, como vontade, é a assertiva para o querer, pois é pela liberdade que querermos e nada está mais em nosso poder do que a própria vontade. Como elucida Santo Agostinho no terceiro livro do *O livre-arbítrio*:

Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando queremos. Eis por que nada se encontra tão plenamente em nosso poder do que a própria vontade. Pois esta, desde que o queiramos, sem demora, estará disposta à execução (3,7).

75

A consciência da retidão e da vontade livre é instruída pela Verdade – Mestra Universal. A boa vontade envolve a vivência das virtudes cardeais (justiça, temperança, prudência e fortaleza). Aqui se concede a teoria da iluminação, na qual a finalidade de Agostinho é de explicar o fato fundamental de possuirmos no interior da mente a mesma verdade eterna pela qual a inteligência tem o poder de tomar consciência pessoal dessa verdade.

Agostinho põe atenção e grande valor sobre a luz que se manifesta em nós. Luz esta que é uma alusão à beatitude que nos constitui e que clareia a razão e a auxilia em suas escolhas. "No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la" (SANTO AGOSTINHO, *De Magistro*, IX).

O Homem foi formado de modo a constituir uma vida feliz, mergulhado na adversidade de suas paixões é sua labuta voltar-se sempre para o Sumo Bem. Agostinho traz um termo bastante importante para sua antropologia: *Formabilis est*. Justamente a posição de que todo ser mutável é susceptível à perfeição. É

denominado mutável aquilo que pode ser mudado, transformado, do mesmo modo aquilo que é perfectível é aquilo que pode se tornar perfeito, pronto, findado. Este aperfeiçoamento não é interior de modo que seja singular, é interior de modo que seja plural na Providência do Sumo Bem, porque “coisa alguma pode se aperfeiçoar a si mesma, porque coisa alguma pode se dar a sua aquilo que não tem” (SANTO AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, II, 17, 45).

É preciso mudar em nossas vidas aquilo que nos marginaliza da razão. O insensato está como que debruçado em suas paixões e não se volta para aquilo que é necessário e insubstituível. A felicidade que o homem procura está apenas no conhecimento de Deus, que é o único que pode concedê-la, ele adorando a Deus, superabunda da verdadeira vida feliz.

Ter consciência desta felicidade é o gozo de nossa razão sobre a Deidade, porém, o ser, quando é negado dessa Deidade, desfalece sobre si mesmo e cai sobre seus próprios mandamentos, tenta se tornar independente, contudo, se torna ainda mais dependente e frágil. “[...] o afastamento de Deus tem por causa a vontade; a qual só pode ser livre. Trata-se sempre de um querer do Homem, de um ato que está em seu poder” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 76).

Está no poder do Homem querer. E ainda que ele possa usar mal da liberdade, a sua vontade livre deve ser considerada como um bem. O ato de criação do homem é uma entrega sublime do Sumo Bem para que as coisas fossem suscetíveis à perfeição e a entrega na liberdade. A razão disto está na fala de Agostinho na qual ele explicita que estava longe do Sumo Bem, porém Ele nunca estava longe de Agostinho. Andando nas beiradas de nossa existência se encontra Deus, mesmo que não creiamos, a Deidade habita em cada passo e escolha de nossas vidas. “Por essa razão, tudo o que se observa de admirável na natureza das coisas no universo, e que julgamos dignos de admiração, intensa ou fraca, deve ser referido com incomparável e inefável louvor ao Criador” (SANTO AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, I, 17, 46).

Agostinho, então, comprehende a vida como em aberto, uma caminhada, um perfazer-se constante rumo à felicidade eterna. A dialética agostiniana põe em possibilidade a multiplicidade das escolhas, das ações, de todas as formas de comunidade e agrupamento disso que é o ser mais perfeito na existência terrena: o Homem.

O fim de cada um não está predado pela natureza (como sucede com os animais). Antes se vai constituindo consoante às várias determinações possíveis que (a partir da indeterminação do real) cada qual vai escolhendo, livremente. Pode-se mesmo afirmar que Agostinho é um dos primeiros autores a conceber o ser humano como possibilidade. Como um empreendimento. Como “em aberto”. Como tarefa. (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 77-78).

Por fim, perpassamos esta reflexão de como o mestre de Hipona compreendia o que é isto que chamamos de vida. Acima disso está nossa razão, que nos possibilita atingir toda a beleza e grandeza do mundo terreno. De que tudo que existe foi formado de modo perfeito para que o homem pudesse exercer sua existência do modo mais sublime. E a manutenção de toda a vida depende do Homem e de seu modo de agir, estruturado assim: um ser individual, porém social, que possui poder sobre todo o sistema em que ele vive frente a suas pequenas escolhas e ações.

77

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística, 8)
- AGOSTINHO, Santo. **De Magistro.** Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)
- MENDOÇA, Marta; BARBOSA, Diogo Morais. É possível conciliar presciênciça divina e liberdade humana?: a resposta de Agostinho no de libero arbitrio. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (Orgs.). **Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade.** Porto Alegre: Letra & Vida, 2014. p. 74- 78.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. A Dimensão metafísica da civitas na doutrina ético-política de Santo Agostinho. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (Orgs.). **Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade.** Porto Alegre: Letra & Vida, 2014. p. 50.
- BENTO, Sílvia. Agostinho de Hipona perante temor e tremor de Kiekergarrd: em torno da questão agostiniana das duas cidades apresentada em A Cidade de Deus. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (Orgs.). **Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade.** Porto Alegre: Letra & Vida, 2014. p. 68.

SOBRE A REVISTA

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES

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

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

79

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

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

receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

PERIODICIDADE

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

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

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

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: illuminare@ifiteg.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

80

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

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

81

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

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

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

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

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

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

82

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

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

