

HORIZONTE TEOLÓGICO

Ano VII - 2008
Nº 14 - Julho/ Dezembro

*Revista Semestral do Instituto Santo Tomás de Aquino
Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos*

ISSN 1677-4400

Horizonte Teológico

**Revista Semestral do Instituto Santo Tomás de Aquino – Centro de
Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos – ISTA**

Diretor: Manoel José de Godoy

Jornalista responsável: Purificacion Vega Garcia – MTB: 3039

Conselho Editorial: Antônio M. Pinheiro, Cleto Caliman, Flávio Luís Rodrigues de Sousa, José Carlos Aguiar de Souza, Manoel José de Godoy, Sílvia Contaldo, Wolfgang Gruen.

Diagramação: Tiago Lopes Parreiras

Capa: Patrícia Rocha

As matérias assinadas são da responsabilidade dos respectivos autores. Aceitamos livros para resenhas ou notas bibliográficas, reservando-nos a decisão de publicar ou não resenha sobre os mesmos. Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Administração / Redação:

Rua: Itutinga, 300

Bairro Minas Brasil

30535-640 Belo Horizonte – MG

Tel.: (0xx31) 3419-2800 – Telefax: (0xx31) 3419-2818

e-mail: horizonte.teologico@ista.edu.br

Tiragem deste número: 200 exemplares

Impressão:

Editora O Lutador

Pça. Pe. Júlio Maria, nº 01 – Planalto

31740-240 Belo Horizonte – MG

SUMÁRIO

EDITORIAL	5
ARTIGOS	
<i>Pe. Cleto Caliman, sdb</i> Uma análise de conjuntura Eclesial	9
<i>Frei Gilvander Luís Moreira</i> Plano de Deus: comunhão universal entre todos e tudo	27
<i>José Carlos Aguiar de Souza</i> O argumento ontológico revisitado: o status da afirmação religiosa sobre a existência de Deus	37
<i>Romilda Mourão Gontijo</i> Algumas “machadadas” no homem e no seu tempo	51
<i>Carlos Eduardo Cardozo</i> Juventude, religião e neoliberalismo	66
RECENSÕES	79
LIVROS RECEBIDOS	87
NORMAS PARA COLABORADORES	89

ISTA
Instituto Santo Tomás de Aquino
Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos

CURSO SUPERIOR DE GESTÃO PASTORAL:

GRADUAÇÃO:

Filosofia (licenciatura)
Teologia

PÓS-GRADUAÇÃO (Lato Sensu):

Especialização para Formadores de Presbíteros Diocesanos – 360 horas / aulas

- Janeiro/ Julho/ Janeiro

Especialização para Formadores da Vida Religiosa – 360 horas / aulas

- Janeiro/ Julho/ Janeiro

Para mais informações:

Rua: Itutinga, 300 – Minas Brasil
30535-640 – Belo Horizonte – MG
Telefax: (31) 3419-2800
E-mail: ista@ista.edu.br / posgrad@ista.edu.br

Novos Rumos do Catolicismo

*Pe. Manoel Godoy
Diretor Executivo do ISTA*

Lendo o texto de Roberto Benedetti sob o título de “Novos rumos do catolicismo”,¹ pode-se vislumbrar para onde caminha a Igreja com a irrupção das **novas comunidades de vida e de tantos** novos movimentos eclesiais. Paradoxalmente, o autor dá a entender que o novo é o arcaico, ou seja, em termos eclesiais é evidente é a volta ao passado. Porém, como ele mesmo nos alerta, essa questão temporal (volta ao passado) não dá conta de explicar a totalidade do fenômeno, pois ninguém aposta numa leitura de eterno regresso. Nessa perspectiva, ele enumera alguns impasses como chave de leitura possível da conjuntura eclesial.

Primeiro impasse: a Igreja Católica não tem mais o controle do seu próprio discurso mesmo em seu interior. Cada grupo da instituição se apropria do discurso segundo o seu interesse. A mídia pinça o que lhe interessa e transforma o

¹ BENEDETTI, Luiz Roberto - “Novos Rumos do Catolicismo”, p. 26-31, in - *Novas Comunidades Católicas - Em busca do espaço pós-moderno*. Brenda Carranza, Cecília Mariz, Marcelo Camurça (organizadores). - Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Sujeitos e Sociedade / coordenada por Brenda Carranza).

discurso oficial naquilo que ela pinça. **Segundo impasse:** A Igreja não tem mais controle sobre as conseqüências de seu discurso. “Fazer portador de uma verdade, em nome de Deus, não qualifica o discurso. Ao contrário, acentua seu caráter ideológico que o torna ‘ilegítimo’ no ato mesmo de pronunciá-lo”. **Terceiro impasse:** as igrejas cristãs dialogam entre si através de seus grupos. As instâncias superiores são toleradas. **Quarto impasse:** dificuldade, por parte das instituições eclesásticas, em dialogar com o neopentecostalismo, fenômeno bem latinoamericano. Sobretudo o mais recente bem nos moldes da cultura urbana pós-moderna, que traz dentro uma cultura apropriada a este mundo: pronta para lidar com as dificuldades, capaz de gerar autoestima e responder aos apelos de ascensão social como graça de Deus. **Quinto impasse:** o desafio da nebulosa carismática. Representa a incapacidade institucional de responder à busca de sentido. Um carismático pode trocar a missa dominical por uma sessão de testemunhos no meio da semana. Trata-se de um casamento bem aos moldes pós-modernos entre a experiência individual e o sentido de pertença de grupo. A uma decomposição do cristianismo via contestação política (anos 70), corresponde uma recomposição pós-moderna de cunho emocional. **Sexto impasse:** incapacidade de lidar com as práticas. A necessidade de manter o discurso oficial puro e íntegro leva a instituição eclesástica a distanciar-se das práticas e das suas condições de produção e disseminação. Com isso, seu discurso perde eficácia. Ela fala no vazio ou pressiona para que a lei civil estabeleça códigos de conduta. Esse discurso distante - e que a sociedade torna cada vez mais distante - não gera uma interiorização de valores, normas e princípios sociais. A mídia colabora para o descrédito do discurso. **Sétimo impasse:** o novo clero - ‘arcaico fashion’: capaz de combinar a obediência puramente formal e a rigidez doutrinária, de tom fundamentalista, com o gosto pela cultura do consumo, que se impõe no apreço do suntuoso das vestes litúrgico-clericais

estilizadas. Substitui o diálogo pela submissão aos bispos que, na atual política de nomeações, fazem o mesmo com relação às instâncias superiores.

Depois de elencar esses sete impasses, o autor como que levanta um oitavo impasse ou uma perspectiva que perpassa toda a instituição eclesial. Trata-se da falta de canais de diálogo. O cristão comum e os agentes qualificados que levam a sério suas convicções sentem-se desamparados num mundo que exige diálogo, compreensão e misericórdia e a eles se oferece apenas a necessidade de submissão. O exemplo aqui exposto é o da vigilância sobre os teólogos, pois eles são a ponte entre o magistério e a comunidade. Esse medo de dar um passo fora dos limites é oriundo da consciência de que se a autoridade assim o fizer já não haverá limites.

Tendo essa realidade como pano de fundo, Benedetti questiona se o refúgio nas comunidades de vida – de cunho ascético ou festivo e rigidez dogmática – não será o abrigo em um mundo “fora dos limites”? E oferece conteúdo para qualificar uma possível resposta a essa questão. Caracteriza essas novas comunidades de vida como aquelas que alargam os âmbitos institucionais de pertença; desvinculam o clero de sua ligação sacramental à Igreja Local, na medida em que tendem a formar padres que os sirvam; privilegiam a subjetividade sobre a autoridade visível; casam um tom fundamentalista com uma rigidez doutrinária e moral vivenciados no seu interior, garantindo-lhes a submissão; substituem os muros conventuais por muros internos, subjetivos; vinculam-se à Igreja Universal sem a mediação da Igreja Local e das regras e normas ascéticas de vida religiosa conventual; trazem os limites no coração, andando num mundo fora dos limites; realizam o que Marx afirmou sobre a Reforma, no seu famoso texto sobre a religião: “Venceu a servidão pela devoção, substituindo-lhe a servidão pela convicção. Quebrou a fé na autoridade, restaurando a autoridade da fé. Transformou os clérigos em leigos, transformando os leigos em clérigos. Libertou o

homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade a consciência do homem. Emancipou o corpo de suas cadeias, carregando com elas o coração”

Somente a construção de uma Igreja verdadeiramente no espírito do Vaticano II será capaz de ajudar aos homens e mulheres de boa vontade a atravessar esse momento do “império das emoções” e alicerçar sua experiência de fé em algo que compagine as emoções com a razão. Para que isso seja real faz-se necessária a implementação da eclesiologia que tem no Povo de Deus, seu sujeito de comunhão; na Igreja Local o seu espaço de realização; na ministerialidade sua forma plural, variada e rica de serviço; na subsidiariedade e complementariedade seus princípios organizativos.

A Revista Horizonte Teológico quer contribuir com essa eclesiologia a partir de seus textos de reflexão, quer no campo teológico, quer no campo filosófico ou de outra disciplina. Ela terá sempre a perspectiva da interdisciplinariedade, pois acredita que é esse o seu modo de fazer teologia, contribuindo com a ampliação do campo do diálogo, ferramenta imprescindível para uma sociedade e Igreja em busca da tolerância e da paz.

ARTIGOS

Uma análise de conjuntura Eclesial

Pe. Cleto Caliman, sdb

O Instituto Nacional de Pastoral (INP) promoveu, de 28 a 30 de agosto de 2008, um grande Seminário Nacional sobre o tema: *Igreja, Comunidade de Comunidades. Experiências e Avanços*. Com a participação de cerca de 240 pessoas entre coordenadores diocesanos de pastoral e assessores da CNBB. Objetivo: fazer eco ao Documento de Aparecida e, por consequência, às Diretrizes Gerais de 2008 a 2010, e sua ênfase na realização comunitária da fé eclesial.

Nessa exposição, desejo duas coisas: 1) estender o olhar um pouco mais longe, para a dimensão espaço-temporal da história da fé, percebendo o *plano de fundo* que constitui como que a moldura das nossas decisões eclesiais hoje; 2) oferecer alguns elementos eclesiológicos para a leitura das contribuições do Seminário do INP.

I – O pano de fundo da reflexão do Seminário Nacional

Já se tornou lugar comum dizer que vivemos hoje não simplesmente uma época de mudança, mas uma *mudança de época*. Nesta parte, pretendo destacar alguns eixos em tensão, os que me pareceram mais significativos para compreender melhor a conjuntura eclesial de hoje¹: 1) da homogeneidade ao pluralismo religioso; 2) de uma Igreja prevalentemente ocidental a uma configuração mundial; 3) da configuração tridentina à Igreja do Vaticano II; 4) Igreja Particular, comunidades eclesiais e novos movimentos.

1. *Da homogeneidade ao pluralismo religioso*

Tese: depois de longos séculos de posse tranquila do espaço cultural e religioso, a Igreja se depara hoje com um cenário marcado pelo pluralismo cultural e religioso.

Nosso patrimônio eclesiológico que chega até o Concílio do Vaticano II foi sendo construído desde, praticamente, a virada constantiniana do s.IV. Consolidou-se com o Papa Gregório VII, no s.XI. Quais eram seus *pressupostos*? Primeiro, uma forte articulação entre Religião e Estado, Igreja e Império, com consequências para a construção de uma identidade histórica da Igreja entre uma identidade sacramental, mistérica, e uma identidade política. Segundo, uma articulação entre fé e cultura, que constitui o cerne da cultura ocidental cristã helênica, latina e, depois, germânica. Ela constitui o húmus do desenvolvimento eclesiológico da cristandade medieval, dentro do sistema feudal.

Esse período de expansão do cristianismo e da constituição de uma nova forma social da Igreja teve suas consequências. Anotamos duas que nos interessam nesta análise: 1) passamos de uma Igreja centrada no urbano e na

¹ Trabalhei alguns eixos em tensão em: A Eclesiologia de Aparecida. Implicações para a Pastoral e a Catequese. *Revista de Catequese* 122 (2008) 29-39.

figura do Bispo no seu centro – uma Igreja urbana e episcopal; para uma configuração mais paroquial e rural da Igreja; 2) o Bispo assume novas funções, como a de *defensor civitatis* e de administrador da Igreja; o cuidado pastoral mais imediato fica por conta dos presbíteros em suas respectivas paróquias territoriais.

Com o advento da modernidade, os pressupostos da homogeneidade cultural e religiosa – a cultura cristã ocidental e o Estado cristão – foram corroídos. Por um lado, a sociedade e os Estados modernos se distanciam progressivamente da Igreja. O Estado moderno se torna ‘laico’, tal como reconhecemos hoje na maioria dos países do Ocidente. O Estado laico não precisa de legitimação religiosa. Por outro, a figura da “cultura ocidental” com sua pretensão de universalidade sofre as consequências do processo de globalização, pelo reconhecimento de novas civilizações e culturas. A cultura ocidental perde a aura de *meta-cultura*, ou seja, cultura de referência para as demais. No confronto, ela se reconhece em sua singularidade. Assim, entramos na era do pluralismo cultural e religioso como dado *de fato* da nossa realidade. A Igreja não se depara com tal cenário, praticamente, desde os inícios da Idade Média.

Os postulados da modernidade ocidental não são mais os do tempo da cristandade. São outros: autonomia e liberdade individuais, a liberdade religiosa e o individualismo, como forma de construir-se a si mesmo. Esses postulados penetram hoje nos corações e nas mentes, sobretudo das novas gerações. Pode-se dizer que esse seja o núcleo da nova cultura pós-moderna. Ela traz consigo a perda da memória histórica. Hoje se fala de “destraditionalização”, que leva ao enfraquecimento das relações de pertença e chega à “desinstitucionalização” dos processos religiosos. Ao limite chega-se à “crença sem pertença”. As comunidades por afinidades tendem a substituir

as “comunidades naturais”². A nova religiosidade “sem memória” está centrada no indivíduo e em sua realização pessoal. Tende a se esgotar numa religião terapêutica, pragmática, intramundana. Uma religião “à la carte”.

Batido pelos ventos da cultura (pós-)moderna o paradigma tradicional da *transmissão da fé eclesial* entra em crise³.

Se alguma conclusão podemos tirar dessa rápida análise é a seguinte: o momento atual de mudança epocal gera um processo de *desconstrução* das formas tradicionais de ser cristão e de configurar a comunidade cristã e suas relações de pertença. O *desafio* é deslanchar um processo criativo de *recomposição* do modo de crer, de construir a comunidade e de recriar as relações de pertença eclesial na nova moldura histórico-cultural.

A minha convicção é que no DAp os bispos latino-americanos perceberam essa nova moldura histórico-cultural da fé. Tomaram consciência do fato novo do pluralismo, quando afirmam que a pastoral de conservação já não é suficiente para os nossos tempos. É preciso uma pastoral missionária (cf. 370). Nessa afirmação está implícito o reconhecimento do “fim da era constantiniana”⁴. Focando no *sujeito da fé eclesial*, no novo cenário cultural e religioso, devemos apostar num novo paradigma de transmissão da fé eclesial.

2. De uma Igreja prevalentemente ocidental a uma instituição mundial

2 HERVIEU-LÉGER D. *O Peregrino e o Convertido. A Religião em Movimento*, Vozes, 1999. p. 33.

3 ANTONIAZZI A.; CALIMAN C. A pastoral católica: do primado da instituição ao primado da pessoa. FABRI DOS ANJOS, Márcio (org.). *Sob o fogo do Espírito*, Paulinas/Soter, 1998, p. 229-260. 253s.

4 Às vésperas do Vaticano II, CHENU, M.-D. falou de “la fin de l’ère constantinienne” em *La Parole de Dieu, II. L’Évangile dans le temps*, 1961, p. 18. RAHNER K. *Missão e Graça* Vol. I, Vozes, 1964, p. 7-47: trabalha a “posição do cristão no mundo moderno”, ou seja, a passagem da cristandade para o regime de “diáspora” ou do cristianismo “hereditário” para o de “decisão pessoal”. Em 1969, VAN DER POL anuncia *O fim do cristianismo convencional*, Herder, 1969. Em 1980, METZ J. B. *Para além de uma Religião burguesa*, Paulinas, 1984, anuncia o fim do cristianismo burguês. Recentemente QUEIRUGA, A. T. *Fim do Cristianismo pré-moderno. Desafios para um novo horizonte*, Paulus, 2003.

Tese: O cristianismo e a Igreja passam de um mundo culturalmente monocêntrico para um mundo culturalmente policêntrico.

Primeira observação: desde o s.XV, junto com a expansão do mundo ocidental e de sua civilização e cultura, expandem-se pelos territórios conquistados também o cristianismo e a Igreja. Resultado: depois de 5 séculos, houve um deslocamento demográfico decisivo para a avaliação da situação atual da Igreja. De fato, no início do s.XX a maioria dos católicos se situava nos países centrais da Europa e dos Estados Unidos (cerca de 70%) e o restante ficava nos países periféricos do mundo, constituindo Igrejas novas em expansão. O dinamismo dessas Igrejas hoje inverteu a equação: a maioria dos católicos vive em países periféricos da América Latina e Caribe, África, Ásia e Oceania.

Para compreender melhor o que está acontecendo, na análise da crise do cristianismo e da Igreja na modernidade e na pós-modernidade, proponho uma distinção entre a crise do cristianismo, paralela à crise da cultura ocidental que se defronta desde o s.XV com a cultura de outros povos, e a crise do cristianismo na pós-modernidade.

A primeira crise acompanha a evolução da modernidade ascendente em conflito com a Igreja, na sua forma social da cristandade, na defensiva, fechada sobre si mesma. Nessa etapa, verifica-se, por um lado, uma grande expansão missionária da Igreja nos territórios conquistados pelas potências europeias. Por outro, a Igreja se depara com a sociedade moderna que progressivamente se emancipa da tutela religiosa.

A segunda crise, a da pós-modernidade, tem a marca da revolução tecnológica e da cultura midiática. Ela tira os nossos pés da terra e nos “desterritorializa”. Literalmente, “virtualiza” o nosso cotidiano. No clima cultural pós-moderno, marcado pelo “presentismo”, as pessoas não esperam a felicidade no futuro, como o cristianismo sugere, mas a querem no presente.

O sujeito pós-moderno, no dizer do filósofo espanhol Tierno, se sente “bem plantado na finitude”⁵, e satisfeito com isso!

A consequência da irradiação dessa cultura ‘leve’, do “sinto, logo existo”, voltada para a subjetivação centrada no indivíduo, é o ‘esquecimento do social’, o enfraquecimento do comunitário.

Segunda observação: dirigindo o olhar pastoral para essa nova situação cultural e religiosa, gostaria de apontar dois riscos, embutidos nos instrumentais analíticos que utilizamos sucessivamente nas últimas décadas na América Latina e Caribe para compreender a nossa realidade complexa. Por eles nos apropriamos, de certa forma, da modernidade e da pós-modernidade.

Primeiro, do eixo analítico *sócio-estrutural* aprendemos a nos situar no contexto da sociedade conflitiva e desigual. Dentro dela, aprendemos a discernir a condição do pobre. O *risco* do uso exclusivo desse eixo é não perceber que a pessoa humana, na sua dignidade, é irredutível ao coletivo⁶.

Segundo, do eixo analítico *sócio-cultural* aprendemos a perceber a diferença, a identidade irredutível da pessoa e dos grupos humanos e povos. O *risco* desse eixo está em fixar-se de tal modo nele que não percebamos a realidade como o conjunto de relações que produzem o nosso lugar no mundo, na sociedade real.

Essa rápida reflexão nos indica que hoje, mais do que nunca, devemos buscar uma articulação dialética entre esses dois eixos, entre o cuidado da pessoa, do sujeito da fé, e o compromisso transformador na sociedade.

3. Da configuração tridentina à Igreja do Vaticano II

Tese: O Vaticano II foi um “Concílio de transição epocal” da herança constantiniana e pós-tridentina para uma nova fase de uma Igreja, povo de Deus e

⁵ Citado por LIBÂNIO J. B. *Qual o Futuro do Cristianismo?* Paulus, 2006, p. 142.

⁶ As nossas *Diretrizes Gerais da Evangelização 2008-2010*, n. 105, afirmam que o ser humano é fim e não meio. Não pode ser manipulado como objeto.

comunhão. Ele exige de nós hoje um novo esforço de recepção, com o olhar voltado para o futuro e fiel à grande tradição bimilenar da Igreja, em direção a uma nova fase de testemunho e anúncio⁷.

Antes que acontecimento fechado no tempo, o Concílio deve ser visto como um processo ainda inacabado, pelo qual o Espírito vai inspirando novos caminhos para a Igreja. Não é o caso aqui de descrever em pormenores a eclesiologia conciliar. Apenas para lembrar: a virada eclesiológica da *Lumen Gentium* colocou como chave de leitura a categoria *Povo de Deus*. Primeiro o Concílio falou do que diz respeito a todos: a graça da fé e do batismo. Por essa graça somos todos constituídos em Cristo, pela força do Espírito, filhos e filhas de Deus e irmãos e irmãs entre nós. Num segundo momento, trata do que nos diferencia, graças à ação do Espírito.

Em sua reflexão sobre o Concílio 40 anos depois de seu início em 1962, K. Lehmann aborda o Vaticano II como um “Concílio de transição epocal” do pós-tridentino, da herança constantiniana, “a uma nova fase de testemunho e anúncio”, que ele chama de “quarto tempo”. Depois do entusiasmo inicial do impulso para frente, logo após o Concílio, da esperança frustrada de uma renovação a meio caminho, veio um tempo de relativa infecundidade e paralisia. Está na hora então de uma nova etapa da recepção, que olhe para o futuro e seus desafios, superando a inércia entre as várias tendências que querem ser legítimos intérpretes do Concílio.

O próprio Papa Bento XVI, em sua recente carta aos Bispos de 13 de março passado, acusa essa polarização. Ele nos diz que, de um lado, “não se pode congelar a autoridade

⁷ Em 2002 o Card. K. LEHMANN, em sua relação no Simpósio da Akademie Arbacher-Hof, Mainz, de 11-13 de outubro de 2002 sobre: *Prospectivas do Vaticano II quarenta anos depois da abertura do Concílio*. Cf. *Il Regno-Att.* 18(2002) 632ss., para explicar o processo de recepção pós-conciliar, transitando entre várias categorias como “sacramento”, “povo de Deus”, “comunhão”, utiliza uma expressão de H.-G. Gadamer, “fusão de horizontes” (Cf. *Wahrheit und Methode*. Tuebingen, J. C. B. Mohr, 1965, p. 284-290). Os participantes projetam para dentro do texto suas próprias expectativas e se identificam com ele. Cada qual faz sua leitura a partir do seu contexto existencial, gerador de diferentes “interesses”. O mesmo acontece no processo de recepção. As práticas sociais e eclesiais condicionam a leitura do texto. (http://www.ilregno.it/it/archivio_articolo.php?CODICE=32042).

magisterial da Igreja no ano 1962”. Por outro, adverte aos ardorosos defensores do Concílio “que o Vaticano II traz consigo toda a história doutrinal da Igreja. Quem quiser ser obediente ao Concílio, deve aceitar a fé professada no decurso dos séculos e não pode cortar as raízes de que vive a árvore”. É hora de um novo discernimento: nem rejeição do Concílio em nome da tradição, nem renúncia à tradição em nome do Concílio. Se, por um lado, é importante superar os entraves e reservas em relação ao Concílio, por outro, não basta. É preciso positivamente nos perguntar o que o Espírito diz à Igreja de Cristo nessa passagem de época. É urgente, pois, tomar consciência das novas perguntas e impulsos que o novo cenário cultural e religioso nos faz.

É nossa responsabilidade eclesial continuar a recepção do Concílio e de sua eclesiologia com o mesmo espírito que orientou a sua realização como obra do Espírito Santo para a renovação da Igreja de Cristo: *dentro da grande tradição da Igreja*. Para isso, o Concílio quis “voltar às fontes” que fluem para nós hoje desde o testemunho das Escrituras, da Igreja apostólica, passando pela experiência de ser Igreja no primeiro e no segundo milênios.

É preciso continuar a recepção do Concílio dentro da grande tradição da Igreja a fim de garantir o que é permanente e *estrutural*, o que não muda. Mas as realizações conjunturais, as figuras históricas devem estar sempre em processo de renovação. Elas se transformam para expressar a tensão entre a sua história inacabada e seu destino escatológico. Vejamos como o próprio Concílio nos ensina a respeito: a Igreja é “ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se...” (LG 8c). Como peregrina “já na terra é assinalada com a verdadeira santidade, embora imperfeita” (LG 48b).

4. Igreja particular, Comunidades eclesiais e novos movimentos

Tese: a comunidade de fé pertence à estrutura permanente da Igreja. Os agrupamentos de fiéis, numa

eclesiologia do Povo de Deus, sujeito da comunhão, tem seu lugar adequado de realização do próprio carisma na Igreja particular; e contextualizam sua ministerialidade própria na vida eclesial em sua realização local.

O Sínodo de 1987, sobre a *Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo*, aponta a importância crescente das novas “formas agregativas” ou agrupamentos de fiéis na Igreja. Para isso discutiu os “critérios de eclesialidade”⁸. A expressão “novos movimentos” refere-se, na realidade, a uma ampla e complexa gama de agrupamentos de fiéis, diferenciados entre si na sua forma de vida interna e na sua inserção nas Igrejas particulares, em alguns casos em tensão evidente com a Igreja local, paróquias e Comunidades.

Na outra ponta estão as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, com sua já relativamente longa história nas Igrejas na América Latina e Caribe e no Brasil. O documento de Medellín diz que essas comunidades são o “primeiro e fundamental núcleo eclesial” (15, 10). São muitos os documentos da Igreja sobre esse tema, sinal de interesse por uma experiência eclesial forte e significativa, mas que também se situa em tensão com outras realidades eclesiais como paróquia ou movimentos eclesiais.

O Documento de Aparecida pode nos ajudar a situar melhor nessa questão. Uma primeira observação: no entender do DAp, a vida cristã tem estruturalmente uma realização comunitária, ou seja, eclesial: “A fé em Jesus Cristo nos chegou através da comunidade eclesial (...). Isso significa que uma dimensão constitutiva do acontecimento cristão é o fato de pertencer a uma comunidade concreta” (156). Ela, pois, tem a primazia sobre os Movimentos eclesiais, quaisquer que sejam.

A segunda observação é decorrente da anterior. A comunidade de fé pertence à estrutura permanente da Igreja.

⁸ Cf. *Christifideles Laici*, n. 29 e 30.

Todos nascemos para a fé na comunidade dos discípulos de Jesus Cristo. Já os movimentos eclesiais respondem a impulsos históricos, culturais e religiosos, que são conjunturais. Eles podem deixar de existir. A comunidade eclesial, como realidade estrutural, continua.

Duas coisas, no meu entender, são importantes nesse tema: primeiro, uma teologia da Igreja particular ou local para aprofundar a consciência de sua natureza, de sua originalidade e de sua missão; segundo, responder a essa questão: como os “agrupamentos de fiéis”, novos movimentos e outros, devem inserir-se na Igreja particular ou local.

O Concílio do Vaticano II reconhece a pluralidade de articulações do povo de Deus ao afirmar, por um lado, que a “Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis que, unidas com seus pastores, são também elas no Novo Testamento chamadas ‘igrejas’. Estas são em seu lugar o Povo novo chamado por Deus, no Espírito Santo e em grande plenitude”⁹. E, por outro, ao definir a diocese como “a porção do povo de Deus confiada a um Bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério...”¹⁰, quer afirmar que essa Igreja local ou particular, presidida pelo ministério apostólico do Bispo, realiza plenamente o mistério da Igreja. A Igreja particular é o primeiro e principal sujeito da missão. Os demais sujeitos são sujeitos dentro dela.

Às realidades associativas deve-se reconhecer a participação na *ministerialidade* da Igreja. De fato, os carismas recebidos, por um lado, explicam a diferença entre os vários grupos; por outro, eles não são dados para benefício de pessoas ou grupos, mas para o bem de todo o povo de Deus. Por isso, “essa ministerialidade deve ser contextualizada na vida da Igreja em sua realização local, onde se realiza plenamente a

⁹ *Lumen Gentium*, 26.

¹⁰ *Christus Dominus*, 11.

catolicidade da Igreja”¹¹. Neste sentido, a Vida Consagrada e os Movimentos eclesiais realizam um serviço específico que enriquece, com seu carisma, a Igreja particular.

Para que essa ministerialidade se realize numa perspectiva de comunhão, é fundamental estabelecer alguns critérios:

a) negativamente: na perspectiva de uma eclesiologia de comunhão, é inconcebível “uma realidade agregativa presente na Igreja local e que prescindida dela”¹²;

b) positivamente, essas realidades agregativas “têm uma função em relação à comunhão das Igrejas, enquanto se constituem lugares e instrumentos de unidade entre as várias Igrejas locais”¹³. A Igreja local ou particular é verdadeiramente a una, santa, católica e apostólica Igreja de Cristo. Mas, para a sua plena realização, deve abrir-se continuamente à comunhão das Igrejas, em benefício da missão universal. Como realidades supraterritoriais, Vida Consagrada e Movimentos eclesiais contribuem para que a Igreja particular não se feche sobre si mesma, mas se abra à dimensão universal da missão;

c) essa ministerialidade, como serviço à comunhão das Igrejas, não pode servir de desculpa para fugir à responsabilidade eclesial. Antes, deve servir como caminho de inserção do carisma na Igreja particular e de sua plena realização;

d) do ponto de vista da Igreja particular, deve-se também estabelecer um critério de abertura à riqueza dos carismas, como dons do Espírito dados à Igreja. “Numa eclesiologia de comunhão, (a Igreja particular) deve estar aberta à riqueza dos dons do Espírito em seu próprio seio, atenta ao seu ministério específico, o ministério da unidade em benefício de todo o corpo eclesial”¹⁴.

11 B. FORTE, *A Missão dos Leigos*, Paulinas, 1987, p.21.

12 Id. p.88.

13 Id. p.21.

14 Id. p.22.

II - Igreja, comunidade de comunidades

O Seminário Nacional do INP quis ser uma reflexão a partir do DAp e das nossas DGAE 2008-2010. Seu cenário imediato é o quadro de mudança epocal que provoca uma *crise* profunda nos próprios fundamentos da fé e da vida eclesial. A insegurança e as incertezas do momento atual trazem consigo um duplo risco: por um lado, a resignação, a inércia; por outro, a busca de refúgio, proteção, de falsas soluções.

Mas a crise pode ser também, e realmente é, uma *chance* para um processo criativo de *recomposição* do modo de crer, de construir a comunidade e de recriar as relações de pertença eclesial no novo cenário histórico-cultural do s.XXI. Essa chance está implicada não nas forças exteriores à Igreja, mas dentro dela, na medida em que é animada pelo Espírito. Será a chance, primeiro, de uma nova experiência da fé a partir de seus sujeitos históricos, em comunidades não simplesmente reativas às condições externas a ela, mas *propositivas*, a partir de seu dinamismo missionário interior, no horizonte do Reino; segundo, de um novo paradigma de transmissão da fé eclesial, baseado na vivência comum da graça batismal e no testemunho capaz de instituir comunhão entre pessoas que, mesmo com graus de maturidade diferenciados, são capazes de estabelecer como iguais relações de cumplicidade com o projeto de Deus.

A seguir, alguns elementos eclesiológicos para introduzir a leitura do texto do INP: 1) A crise do “comunitário” hoje; 2) A comunidade cristã: um projeto sempre em construção; 3) Por uma Igreja de sujeitos; 4) Uma experiência que “pede passagem”: as CEBs; 5) Por uma teologia da Igreja particular ou local.

1. A crise do “comunitário” hoje

Num primeiro momento, uma rápida observação sobre a crise do “comunitário” hoje. É um termo polissêmico. Refere-

se a realidades muito diferenciadas entre si. Isso sugere que o “comunitário” é uma construção ideológica, amoldada segundo interesses diferentes e por vezes em tensão, hoje submetida à pressão das “tribos”, de grupos os mais variados. Certamente também dentro da Igreja acontece essa pressão “tribal”, na maioria das vezes articulando-se como formas comunitárias reativas à variedade imensa de situações de um mundo complexo, sob a pulsão de causas particulares, de interesses próprios, reagindo a situações de insegurança e de incerteza dentro da Igreja e da sociedade.

2. A comunidade cristã: um projeto sempre em construção

Mas a comunidade cristã, pelo seu dinamismo interior, não pode caminhar ao léu do vento, de forma apenas reativa. Para que ela seja realmente *propositiva*, lembramos alguns pontos:

a) numa época em que se relativiza o princípio “territorial”, devemos lembrar que o projeto “comunidade cristã” não se define em primeiro lugar pelo território, mas pela fé e pela graça absoluta de Deus que nos convoca. O fundamento da comunhão eclesial é o ato de fé. E este não se liga a lugares, mas a pessoas. O ato de fé nos abre à dimensão universal da ação salvífica de Deus, abrindo o sujeito da fé para o outro;

b) mas a comunidade de fé não é mera abstração no tempo e no espaço. Ela deve “dar-se um lugar” na história para compor e recompor a rede de significantes e significados que dão sentido ao ser cristão. Essa história é longa de dois mil anos: desde as “comunidades da casa” (Igreja doméstica), às “comunidades de vizinhança” (paróquias), às “pequenas comunidades” de hoje (dentre as quais vale ressaltar a experiência da Igreja na América Latina e Caribe das CEBs), às “comunidades de vida” e, porque não dizer, às “comunidades virtuais” dos “habitantes” do espaço virtual¹⁵.

¹⁵ Cf. CASTELLS M. *A Sociedade em Rede*, Paz e Terra, 1999. No cap. 6 o autor trabalha o

O importante é que a “comunidade cristã” nunca está pronta e acabada. Ela é um projeto que cada geração deve trabalhar na fidelidade ao Evangelho, no espaço humano de cada Igreja particular, de cada paróquia, de cada comunidade, por pequena que seja.

3. Por uma Igreja de sujeitos

Um dos grandes objetivos do Concílio do Vaticano II é que o batizado seja sujeito na Igreja. Quando o DAp propõe como ponto de partida da construção da fé em comunidade o encontro pessoal com Jesus Cristo, quer reforçar o “sujeito da fé”. No princípio está uma *experiência espiritual* do encontro com o Ressuscitado. “O acontecimento de Cristo é, portanto, o início desse sujeito novo”, o discípulo (243). Foi assim que a história da fé cristológica começou. Foi assim que a Igreja pós-pascal começou. Respigamos alguns pontos:

a) Por um lado, somos discípulos missionários pela fé que nos convoca; por outro, essa fé deve ser apropriada pela subjetividade crente. Portanto, acolher a fé exige um processo de *subjetivação*, adequado ao novo sujeito cultural sim, mas conduzindo-o além dos limites da moldura cultural atual:

- negativamente: a fé cristã não pode fechar-se na subjetividade do indivíduo;
- positivamente: a fé cristã é, na sua estrutura própria, fé dialogal, compartilhada. Exige compromisso com Deus e com o próximo;

Só uma fé assim aberta, testemunhal, comprometedora, pode ser resposta ao individualismo pós-moderno, ao processo de “desterritorialização” e da crescente busca de comunidades movidas por “afinidades eletivas”. Mas também

conceito de “espaço de fluxos”, por onde circulam hoje os grandes interesses, as informações etc. Em contraposição, está o “espaço de lugares”: como seres corpóreos, necessariamente, estamos ligados a “lugares”, mas estes perdem importância frente ao espaço de fluxos. 403ss: “Espaço de fluxos”: o espaço é “expressão da sociedade”. Ele “é o suporte material de práticas sociais de tempo compartilhado” (p.436). A “sociedade informacional” se constrói em torno de “fluxos” de capital, informação, tecnologia, interação organizacional, de imagens, sons e símbolos. Hoje cada vez mais vivemos a interação entre o domicílio real e o cotidiano do domicílio eletrônico.

só um processo que nos faça “sujeitos da fé eclesial” pode responder ao anseio moderno e pós-moderno de autonomia e de liberdade.

O dinamismo da fé vivida em comunidade de sujeitos da fé eclesial é o motor fundamental da renovação da paróquia, transformando-a, como diz o DAp, “em rede de comunidades e grupos, capazes de se articular conseguindo que seus membros se sintam realmente discípulos e missionários de Jesus Cristo em comunhão” (n. 172).

4. *Uma experiência que “pede passagem”: as CEBs*

Sobre essa questão, faço uma observação prévia: não desejo ficar preso ao desencontro havido em torno das CEBs no DAp. Creio interpretar corretamente o espírito do Seminário Nacional do INP ao afirmar que devemos ir além, voltar-nos para o mundo *real* das CEBs, do seu projeto comunitário e participativo, de seu cotidiano que envolve milhões de fiéis, participantes e ativos, que realizam, a seu modo, o ideal do DAp de serem “sujeitos da fé eclesial”. Essa experiência profundamente eclesial que marca muitas Igrejas particulares do Continente latino-americano merece nossa atenção e um novo impulso para não decepcionar aqueles que se comprometem de coração com a Igreja de Cristo nas CEBs.

Depois de tudo, ressaltamos alguns pontos:

a) as CEBs não são “pastorais” ou “movimentos”, mas estruturalmente eclesiais. São estrutura eclesial básica;

b) como tais, são comunidades constitutivas da *communitas fidelium*, expressões vivas naquela “porção do Povo de Deus” que constitui a Igreja particular (cf. LG 26, já citado);

c) as CEBs envolvem, em medidas diferentes, a participação dos leigos; elas articulam Palavra de Deus, celebração da fé; exprimem a dimensão missionária na evangelização e a dimensão social da fé no compromisso pela transformação do mundo;

d) promovem, assim, a inclusão eclesial e social no nível em que se situam na Igreja e na sociedade. Por isso mesmo, na maioria, estão mais perto dos pobres e são capazes de reuni-los ao redor da causa do Evangelho. Profeticamente elas ajudam a não esquecermos os pobres.

5. Por uma teologia da Igreja particular ou local

Partimos de uma premissa: fortalecer a Igreja particular aberta e acolhedora é fortalecer a comunhão das Igrejas; fortalecer a comunhão das Igrejas é fortalecer o centro dessa comunhão na Igreja que está em Roma e no ministério petrino que ela conserva como serviço à *communio*. Sobre esse ponto fazemos duas observações:

Primeiro, o Concílio abre caminho para a compreensão do todo eclesial, o Povo de Deus, sujeito da comunhão, a partir da originalidade da Igreja particular¹⁶. A novidade do Vaticano II, com sua “volta às fontes”, foi, justamente, ir além da eclesiologia do segundo milênio. Centrada na “potestas” mais do que na “*communio*”, ela tende a uma compreensão da unidade como uniformidade. O Concílio recupera, assim, a eclesiologia pneumática do primeiro milênio: a Igreja toda está na Igreja local. Ela realiza no seu espaço humano a plena catolicidade porque expressa a universalidade salvífica de Deus concretamente para um povo, um grupo humano¹⁷.

16 ROUTHIER G. ‘Église local’ ou ‘Église particulière’ - Querelle sémantique ou Option théologique? *Studia Canonica* 25 (1991) 277-334, à p.277 afirma: “A possibilidade de compreender a Igreja a partir da Igreja local é uma das maiores conquistas da eclesiologia do Vaticano II”.

17 Nessa questão, um ponto importante é a relação entre o *universal* da Igreja e o *particular*. O Vaticano II exprimiu, numa fórmula lapidar, a relação teológica entre Igreja universal e Igrejas particulares no modelo da *communio Ecclesiarum*. Refere-se diretamente à Igreja particular diocesana, mas é válida também para agrupamentos de Igrejas particulares. As Igrejas particulares/diocesanas são “formadas à imagem da Igreja universal, nas quais e à base das quais (*in quibus et ex quibus*) se constitui a Igreja católica, una e única” (LG. III, 23a). Com a fórmula *in quibus et ex quibus* o Concílio rejeita dois modos equivocados de conceber a relação entre a Igreja universal e as Igrejas particulares: 1) dar ao *in quibus* um valor absoluto teria como resultado a desagregação da Igreja universal nas Igrejas particulares. Considerando-as plenamente autônomas, a Igreja universal se volatilizaria numa mera ideia. 2) Pelo contrário, absolutizando o segundo termo (*ex quibus*), teríamos um conceito meramente sociológico da Igreja universal - uma diocese de dimensões mundiais - que ignora praticamente a sua realidade teológica e mistérica, que deve estar presente e realizar-se em cada Igreja particular. Cf. ANTON A. Lo Statuto teológico delle Conferenze episcopali.

Segundo, a eclesiologia do segundo milênio - a eclesiologia gregoriana - é resultado de uma forte articulação entre identidade sacramental (que dá continuidade à eclesiologia do primeiro milênio) e identidade política que, desde Constantino, se articula com o Império, o Romano primeiro, e depois com o Sagrado Império Romano-germânico. Nessa articulação a fé cristã se torna cimento ideológico da cristandade. A *Christianitas* era entendida, ao mesmo tempo, como realidade eclesiológica e política¹⁸. Certamente é essa identidade política medieval que o Concílio quer deixar para trás. Ela pertence à forma histórica medieval da Igreja¹⁹. Terceiro, é fundamental pensar a Igreja particular em dupla dimensão: na comunhão para dentro dela mesma, na sua relação inclusiva com as comunidades locais; na sua comunhão para além dela mesma, em abertura dialogal com as demais Igrejas. Hoje estamos precisando cultivar o diálogo interno dentro da Igreja em todas as direções.

Concluindo:

Primeiro, devemos superar a tentação de soluções fáceis. Em tempos de *mudança de época*, há o risco de buscar respostas curtas à insegurança, como o fundamentalismo e o emocionalismo. O DAP nos ajuda, indicando o caminho da construção de um novo “sujeito da fé eclesial”, capaz de articular criativamente, na comunidade eclesial, a liberdade e autonomia pessoal e a co-responsabilidade eclesial; a unidade necessária com a diversidade própria do nosso tempo de pluralismo cultural e religioso.

In: LEGRAND H.; MANZANARES J.; GARCÍA A. (Org.) *Natura e futuro delle Conferenze episcopali*, Dehoninane, 1988, p. 201-235. 213. A mesma Igreja que está em Roma é uma Igreja particular: Cf. Commissio Theologica Internationalis, *Themata selecta de Ecclesiologia*, Libreria Ed. Vaticana, 1985, 5.3: *In medio particularium ecclesiarum universalis complexionis gremio stat quoddam centrum, quoddam relationis signum: Romana particularis ecclesia*.

18 FLORISTÁN C. *Teología práctica. Teoría y Praxis de la acción pastoral*, Sigueme. 2002, p. 90-93.

19 Certamente, nessa direção vai o apelo do Papa João Paulo II feito na Encíclica *Ut Unum Sint*, 95: “Encontrar uma forma de exercício do primado que, sem renunciar de modo algum ao que é essencial da sua missão, se abra a uma situação nova”.

Segundo, na atual mudança de época, a Igreja, cuja missão é expressar a catolicidade da vontade salvífica universal de Deus, deve somar esforços para uma nova *consciência planetária*, superando uma consciência fragmentária, centrada na singularidade das “tribos” e grupos fechados sobre si mesmos, visando à construção de um “sujeito solidário” que busca a vida plena, no espírito da grande tradição da Igreja²⁰.

Pe. Cleto Caliman, sdb. Doutor em Teologia pela FAJE, coordenador do curso de Teologia da PUC-MINAS, professor no ISTA, atua na área da Teologia Fundamental e Cristologia.

Endereço eletrônico: c_caliman@salesiano.br

20 Apenas para exemplificar, basta lembrar *A Diogneto*, 5,1,5, no s. II: “Os cristãos não se distinguem dos outros homens nem por território, nem por língua, nem pelo modo de vestir. Não habitam jamais em cidades exclusivas, não se servem de um dialeto particular, nem levam um especial gênero de vida. A sua doutrina não é devida a uma intuição genial ou às elucubrações de espíritos que vão atrás de vãs questões. Eles não professam, como tantos outros, doutrinas humanas ensinadas por um ou outro chefe de escola. Estão espalhados pelas cidades gregas e bárbaras, sem nenhum prévio planejamento. Conformam-se aos usos locais no vestir, na comida, no modo de comportar-se; todavia, na sua maneira de viver, manifestam o maravilhoso paradoxo, reconhecido por todos, da sua sociedade espiritual. Habitam cada um na própria pátria, mas como imigrantes que têm a autorização de estadia. Cumprem todos os deveres de cidadãos, mas carregam os pesos da vida social com desapego interior. Toda terra estrangeira para eles é pátria, mas toda pátria é terra estrangeira. Casam-se e têm filhos como todos, mas não abandonam os recém-nascidos. Colocam em comum a mesa, mas não as mulheres. Vivem na carne, mas não segundo a carne. Moram na terra, mas são cidadãos do céu. Obedecem às leis estabelecidas, mas, com o seu modo de viver, vão muito além das leis. Amam a todos, e todos os perseguem. Não são conhecidos, mas são condenados. Pode-se matá-los, e eles ganham a vida. São pobres e enriquecem a muitos. São desprezados, mas, no desprezo, encontram a glória. São aluniados, a sua inocência resplandece luminosa. São injuriados e abençoam. São cobertos de ultraje, mas tratam a todos com honra. Não fazem senão o bem, todavia são punidos como malfetores. Enquanto sofrem, entram na alegria, como se nascessem para a vida. Os hebreus os hostilizam, como se fossem inimigos, e os gregos os perseguem; mas todos os que os detestam não saberiam, na verdade, dizer o motivo do seu ódio...” Cf. *Enchiridium Patristicum*, Herder, 1965, n. 97 e, no Concílio Vaticano II, a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

PLANO DE DEUS: COMUNHÃO UNIVERSAL ENTRE TODOS E TUDO

Frei Gilvander Luís Moreira

“Nosso Deus tem um plano, e este plano coincide com os melhores planos de todas as pessoas e de todos os povos: a vida, no tempo e mais além da morte, a paz da justiça, a liberdade na diversidade, a unidade da família humano-ecológica, num mundo sem primeiro nem terceiro, dentro da lei suprema do amor. Este plano é nosso plano”. Texto-Base do 10º Intereclesial das CEBs – Comunidades Eclesiais de Base.

*“Toda a criação geme e sofre em dores de parto”
(Rm 8,22)*

“Que todos tenham vida (e liberdade) em abundância”. (Jo 10,10)

Introdução

Um camponês do município de Arinos, noroeste de Minas Gerais, me disse: “O mundo vai mal, porque as pessoas não seguem o Plano de Deus. Leis justas são as leis de Deus”. Feliz a pessoa que segue a vontade do Deus da Vida, solidário e libertador. Mas como descobrir o que é vontade de Deus? Plano é plano e Deus é Deus. Plano é projeto e convida à participação; não é algo acabado, é processual, está em construção e demanda corresponsabilidade. Queremos falar sobre Plano de Deus, não plano dos Talibãs e muito menos plano de Talibush. Infelizmente, em nome de Deus, verdadeiros genocídios, massacres e atrocidades têm sido feitos ao longo dos séculos e na atualidade.

Quem é Deus? A resposta a essa pergunta exige resposta à outra, existencial: Quem somos nós? Não podemos reduzir Deus a uma projeção humana. O grande filósofo Feuerbach já denunciou os riscos de confundirmos Deus com projeções humanas.

No passado e no presente, muitas imagens de Deus serviram e servem para meter medo nas pessoas, paralisá-las, mantê-las na infantilidade. Precisamos desconstruir imagens de Deus e reconstruir outras imagens mais libertadoras. O Deus verdadeiro abomina toda e qualquer idolatria, seja ela do mercado, do capital, da tecnologia ou do devocionismo. Nosso Deus nunca foi vingativo, não pune, não mete medo, não é “onipotente” (ou todo-poderoso). Nosso Deus é Amor, 1000% amor, só misericórdia (1Jo 4,8).

1. Partindo da nossa realidade

A estrutura de violência e de exclusão nos fragmenta e está nos deixando em cacos. É hora de recompor os cacos em um grande e articulado mosaico; é hora de reintegrar as nossas forças e as energias vitais.

Vivemos um tempo perigoso. Tempo de fundamentalismos, de céus povoados de anjos e entidades,

de demônios por todos os lados, de gritaria de deuses, de promessas, de busca insaciável de bênçãos, de procissões, de peregrinações, de necessidade de expiação, de moralismo, de religiões sem Deus, de salvação sem escatologia, de cristianismo *light*, de libertações que não vão muito além da autoestima.

Clamores ensurdecedores brotam dos porões da humanidade. A mãe Terra clama para ser salva. Medo, insegurança e instabilidade atingem a todos.

Estamos vivendo uma revolução profunda: a da era da cibernética, da robótica, da internet. Na história da humanidade já atravessamos diversas revoluções profundas, tais como a revolução da agricultura, na época do neolítico, e a revolução industrial, na época moderna. As revoluções profundas trazem mudanças substanciais na forma de encarar o mundo, nas relações e na estruturação da vida social, política, econômica, cultural e religiosa.

As colunas mestras que sustentavam a sociedade moderna estão em crise profunda:

- **a família** não consegue ser mais aquela família de 30 ou 40 anos atrás, em que o pai patriarcal reinava e mulher e filhos obedeciam;
- **o Estado** não consegue, melhor dizendo, não interessa a ele ser instrumento da realização do bem comum;
- **a escola** não está conseguindo formar para humanidade;
- **a religião e as igrejas** estão, também, em crise.

Estamos numa travessia. João Guimarães Rosa termina Grande Sertão Veredas dizendo que o que importa é a travessia. Vivemos tempos de desconstrução e de reconstrução. Construções antigas não respondem mais aos apelos hodiernos. Como fazia o profeta Jeremias, primeiro precisamos destruir e arrancar para depois construir e plantar (Jr 1,4-10). Ou como filosofava Nietzsche: primeiro, temos que

quebrar todos os ídolos para deixar irromper no humano o Deus verdadeiro e libertador.

2. Olhando no retrovisor que é a Bíblia

Para entender o Plano do Deus da vida, é salutar olhar no “retrovisor” que a Bíblia representa e, especificamente, voltar nossos olhos com benevolência para o ensinamento e testemunho de Jesus de Nazaré, pois Ele nos ajuda a conhecer melhor Deus, nosso Pai e Mãe de infinito amor.

Para Jesus, e para o cristianismo, o Deus verdadeiro está no outro, preferencialmente. Está em cada um/a de nós, mas está, por excelência, no outro a partir do outro que sofre. Deus não pede nada para si, não quer ser objeto do nosso amor. Deus é sujeito de amor. A quem diz a Deus: “*Quero te amar!*”, Ele responde: “*Ficarei muito feliz se você amar o seu próximo, o outro, seu irmão*”. “*Não se preocupe comigo; ame meus filhos e filhas que são todas as criaturas*”, poderia continuar Deus dizendo.

O programa de Jesus apresentado na sinagoga de Nazaré (Lc 4,18-21) compõe-se de um **plano de libertação integral**, que inclui libertação política (libertação dos presos), social e econômica (evangelização dos pobres), ideológica (restituição da visão) e religiosa/espiritual (proclamação do Ano de Graça do Senhor). Assim Jesus apresenta o Plano de Deus: libertação integral para todos e tudo.

O Plano de Deus é que não existam empobrecidos na sociedade (Dt 15,4) e que não existam excluídos, mas que todos sejam incluídos como cidadãos/ãs.

Exemplos:

- Fazer memória do Ano do Jubileu e do Ano Sabático gera esperança, acorda potencialidades adormecidas;
- a palavra “quilombo”, pronunciada ou ouvida, tem o poder de nos recordar a capacidade de resistência do povo negro e de renovar nossas energias.

O Plano de Deus defende uma comunhão holística (total) - material e de participação na mesma mesa da vida. Nosso Deus, solidário e libertador, não quer somente fraternidade espiritual ou de amizade, mas também fraternidade econômica, política e cultural. Não agradam ao Espírito de Deus pessoas que se encontram para a eucaristia aos domingos, mas que durante a semana são umas opressoras das outras. O evangelista Lucas quer “estourar” as oposições de classes. Se ricos e pobres, judeus e não judeus, homens e mulheres, trabalhadores e patrões comem em lugares diferentes, moram em casas de qualidades diferentes, o cristianismo terá um conteúdo diferente para cada grupo e não haverá realmente comunhão. É ilusória a comunidade na qual uns se banqueteiam e outros passam fome, uns têm casas próprias e outros amargam aluguéis caríssimos, uns ganham demais e outros ganham quase nada, uns vivem no luxo e outros sobrevivem do/no lixo; uns detêm o poder e outros são subjugados.

O teólogo da libertação Leonardo Boff nos ajuda a superar certas concepções reducionistas que empobrecem o nosso viver. Quanto mais alargamos nosso modo de entender a vida, a realidade que somos e que nos envolve, melhor a qualidade de vida. O plano de Deus é que vivamos como uma verdadeira Comunidade de Vida. Não dá para continuarmos pensando que existe o meio ambiente, a ecologia e nós os humanos, como se fôssemos superiores ao resto da criação. Basta de antropocentrismo. É hora de percebermos que fazemos parte de uma grande Comunidade de Vida, composta por todos os seres minerais, animais, vegetais e humanos. Somos todos filhos e filhas do mesmo forno. Todos e tudo estão conectados numa relação de interretroprojeção. Tudo o que acontece com os demais membros desta Comunidade de Vida acontecerá conosco, mais cedo ou mais tarde.

Temos vocação para o infinito, somos herdeiros do céu e da terra. Nosso Deus é o Deus que no processo evolutivo cria

todas as formas de Vida. Jesus veio para que todos tenham “vida e vida em abundância” (Jo 10,10). A fé no Deus solidário e libertador, na força escondida nos pequenos e a esperança de que construir um outro mundo é possível, necessário e urgente, nos dá força para caminhar. É Deus quem nos anima: “*Segure os soluços e enxugue as lágrimas, porque há uma esperança para a sua dor... existe uma esperança de futuro*” (Jer 31,16-17).

Quem se sente participante ativo do Plano de Deus é entusiasmado. Entusiasmar-se é muito mais do que sentir Deus dentro de si; é cultivar a convicção de que vivemos dentro de um Deus compassivo-misericordioso e libertador, um Deus cujo sangue ferve de indignação com toda e qualquer injustiça, contra qualquer criatura, em qualquer parte do universo. Vivemos inundados por Deus. Ele nos envolve, permeia toda a nossa existência, perpassa-nos. Poderíamos dizer que “nós somos os peixes e Deus é o mar”: uma imensidão de gratuidade e de presença amorosa libertadora. “*Em Deus vivemos, nos movemos e existimos*” (At 17,28). Deus é sempre mais e sempre maior.

O Artista maior das nossas vidas não é “onipotente”, porque não age como ditador impondo a sua vontade. Deus não é padrao; não é paternalista; não é assistencialista. Deus não atropela as nossas liberdades. Por isso não impõe nada, mas se limita a propor ternamente. Podemos dizer sim ou não ao seu projeto libertador e humanizador e temos que assumir as consequências. Por ser amor, Deus é eminentemente “frágil”, pois nos deixa livres, respeita o nosso direito de ser diferente, muitas vezes tem “uma paciência danada” conosco, e sabe que mais cedo ou mais tarde daremos a nossa adesão ao seu projeto de amor e de libertação que se realiza em tempos de exclusão. A ação de Deus é como fogo no capim seco ou como água morro abaixo: ninguém segura.

Deus respeita o princípio de subsidiariedade, ou seja, o maior não faça o que o menor pode e deve fazer. Deus não intervém no que pode e deve ser feito pela humanidade. Deus

é santo, ou seja, é o totalmente Outro. Nós somos criaturas cocriadoras. Incomoda a muita gente o fato de Deus parecer estar de braços cruzados na arquibancada da vida, enquanto 2/3 da humanidade é crucificada. Uma pessoa incomodada com o sofrimento dos inocentes questionou um sábio indiano: *“Deus não faz nada para salvar os inocentes da cruz?”* O sábio respondeu: *“Fez você!”*

3. O Plano de Deus passa pelo resgate da Teologia da Criação

Para contribuirmos com o plano de Deus precisamos resgatar a Teologia da Criação. Basta de considerar o pecado original como ponto de partida para pensar e organizar a vida. A Criação é o ato primeiro. A partir da Teologia da Criação podemos reinterpretar o episódio do pecado original em chave filosófico-antropológica, que nos leva à seguinte reflexão: o mito do pecado original fala do processo de maturação pelo qual todos nós somos convidados/as a passar. Aquele “deus” que proibiu os seres humanos de comer do fruto da árvore do conhecimento queria que os humanos se mantivessem sempre na fase infantil, sempre submissos e dependentes para que ele pudesse ser onipotente, todo-poderoso. Mas a mulher (Eva) se rebelou contra a ideia de ficar sempre infantil e dependente, quis crescer, ganhar autonomia. Vemos então em Gn 2,4b-3,24 que há um mito sobre o amadurecimento humano. Enterremos a ideia de pensar teologicamente a partir do pecado (original). Este é ato segundo que induz ao pessimismo e ao complexo de culpa. Façamos Teologia a partir do ato primeiro que é a Criação, fruto bom e gratuito do infinito amor que Deus tem por nós.

4. A Física Quântica inspira um novo Plano de Deus

A nova Física Quântica, na esteira da teoria da relatividade, “princípio da indeterminação”, nos faz

repensar o Plano de Deus, a vida e a nossa organização. O estudo das partículas subatômicas tem mostrado que não existem elementos fundamentais isolados, mas uma rede extremamente complexa de relações e interconexões, não constituindo as partículas objetos ou coisas independentes, mas um conjunto de conexões. Deparamo-nos com feixes de energia, não com substâncias materiais, como pensava a Física clássica. Não existe dualismo entre matéria e energia. Matéria é energia condensada e energia é matéria “volatilizada”. A matéria, colocada sob altíssima velocidade, se transforma em energia e esta, sob baixa velocidade, se transforma em matéria. Assim matéria e energia se relacionam não mais em termos de oposição e confronto, mas em termos de complementaridade, de cooperação.

O ser humano passa a ser visto como um sistema complexo de relações e conexões, em intimidade com o todo que é a família humano-ecológica. Emerge, assim, uma imagem do ser humano integrado, que articula em equilíbrio dinâmico, o racional e o intuitivo, a auto-afirmação e a cooperação, o *yin* e o *yang*, o masculino e o feminino. Nessa visão do ser humano, o que predomina é a complementação e não mais a oposição ou a luta

Uma visão integrada do ser humano é própria do mundo cultural judaico-semita. No mundo bíblico o ser humano é visto como uma unidade. Os termos bíblicos utilizados, seja em hebraico (*nefesh*, *basar*, *lebeb*, etc.), seja em grego (*psyché*, *pnêuma*, *soma*, *kardia*, etc.) designam aspectos do ser humano e referem-se ao homem ou à mulher vistos sempre como uma unidade.

O Plano de Deus nos inspira a superarmos a noção de ser humano como mero consumidor, como um competidor, um egocêntrico por excelência. Basta de dualismos, trilismos ou esquadrelismos.

Com Jesus, “o véu do templo se rasga” (Lc 23,45) e “ninguém deve chamar de impuro aquilo que Deus criou”

(At 10,15). Não há mais separação entre puro e impuro, entre santo e pecador, entre transcendência e imanência, entre sagrado e profano, entre céu e terra, entre corpo e espírito, entre divino e humano, entre dentro e fora, etc. Tudo e todos são banhados pela dimensão divina e transcendente da vida. Em cada um/a de nós estão o feminino e o masculino, o bem e o mal, o sagrado e o profano, o divino e humano, tudo unido como carne e unha.

JESUS se tornou tão humano que acabou se divinizando. Pelo seu relacionamento íntimo com o Pai, ao qual chamava de papai, paizinho (*abbáh*, em hebraico), Ele nos revela uma característica fundamental que perpassa toda a experiência do povo de Deus da Bíblia: o Deus comprometido com a humanidade a partir dos pobres é um Deus *transdescendente*, não apenas transcendente – sua transcendência se esconde na imanência. A partir do Êxodo, constatamos como Javé é um Deus que **ouve** os clamores dos oprimidos e **desce** para libertá-los (Ex 3,7-9). No início do Gênesis, o Espírito **desce** e “**paira**” sobre as águas (= está em todos e em tudo). Em Jesus de Nazaré, Deus se encarna, **descendo** e **assumindo** a condição humana, tendo “nascido de mulher” (Gl 4,4). No Apocalipse, Deus **larga o céu, desce, arma sua tenda entre nós e vem morar conosco definitivamente**. Logo, um movimento de *transdescendência* perpassa toda a Bíblia. Essa característica se reflete em Jesus.

Por sua prática e por seus ensinamentos, com audácia Jesus de Nazaré propõe uma revisão do núcleo da Religião:

- Deus não mais está fora, nem acima, nem distante; nem é “onipotente”. O Deus de Jesus coparticipa dos processos de libertação;
 - Os meios tradicionais de relacionamento com Deus – oração, jejum e esmola – se relativizam;
 - O jeito de viver a Religião se desierarquiza.
- Jesus faz uma “revolução copernicana” ao revelar Deus dentro da Pessoa Humana, da História e das Relações;

- Aponta para a Comunhão de tudo com todos, da qual devemos participar, tomar parte como membros de uma teia da vida com vocação para o infinito.

O Plano de Deus se manifesta no Decálogo (Ex 20,1-17), que não deve ser reduzido aos dez mandamentos. Primeiro: não são mandamentos, no sentido de ordens; são princípios inspiradores para ajudar a reconstruir a sociedade a partir de novos valores. Segundo: o decálogo não é endereçado a pessoas individualizadas, mas a todo o povo. É a sociedade que não deve matar, que deve se organizar para preservar e valorizar a vida. É a sociedade que não pode ser idólatra, etc. Tremendamente eloquente é que o coração do decálogo é *Não Matarás!* Dito de forma positiva: *Faça viver todos e tudo!* Eis o coração do plano de Deus: vida e liberdade para todos e para tudo. Este caminho é santo e bom. Caminhei por ele. Mãos à obra.

Frei Gilvander Luís Moreira, mestre Teologia pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, professor no ISTA na área da Exegese do Novo Testamento.
Endereço eletrônico: gilvander@veloxmail.com.br

O ARGUMENTO ONTOLÓGICO REVISITADO: O STATUS DA AFIRMAÇÃO RELIGIOSA SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS

José Carlos Aguiar de Souza

I

O positivismo lógico elegeu um modo específico de justificação cognitiva, a verificação através da experiência sensível, como o critério básico de verdade a ser aceito pela ciência. O sucesso metodológico¹ fez da ciência moderna o modo de cognição paradigmático que influenciou, sobremaneira, as ciências humanas e a própria teologia². Grande parte dos primeiros debates sobre o sentido da linguagem religiosa se deu em torno da questão da verificação

1 WHITEHEAD, 1985, p.119ss.

2 FINLIELKRAUT, 1987, p.13. Ver também GAY, 1995, p.22; 343.

empírica das afirmações feitas pela religião.³

Este cenário intelectual vem se transformando, paulatinamente, com a crise da epistemologia⁴ e das pretensões fundacionistas e unívocas⁵ da ciência moderna. Soma-se a isso o profundo escrutínio a quem vem sido submetido o verificacionismo científico. Essas duas crises abrem um leque de possibilidades para a discussão em torno da problemática envolvida na questão de Deus.

No que tange à filosofia da religião, as atenções se voltaram para o fato de que, muito embora, a questão de Deus não seja algo a ser discutido numa perspectiva empírica, ela continua sendo uma questão a ser analisada intelectualmente num outro parâmetro de racionalidade. O objetivo deste artigo é analisar o status da afirmação religiosa da existência de Deus a partir da discussão fomentada, sobretudo, por Collingwood em torno do argumento ontológico. Qual o *status* das afirmações religiosas? Elas são proposições hipotéticas ou reguladoras? Que tipo de racionalidade é a mais adequada às exigências da filosofia teológica?

II

A questão “Deus existe?” é permeada de falácias e tem sido recolocada no âmbito da filosofia e teologia processuais (*Process Philosophy and Theology*), sobretudo, depois da famosa

3 SANTONI, 1968.

4 Ver o brilhante artigo de Charles Taylor, *Superar a Epistemologia*. In: TAYLOR, 2000, p.13-15.

5 A univocidade é um modo de racionalidade que tende a formas cada vez mais determinadas de apreensão e descrição da realidade. Ela acha-se identificada com a ciência moderna que busca através da determinação conceitual e racional vencer toda a ambiguidade do real. William Desmond ao refletir sobre a questão da identidade e da alteridade apresenta os quatro sentidos do ser: o sentido unívoco, o sentido equívoco, o sentido dialético e o sentido metaxológico. O sentido unívoco medeia consigo mesmo sem se preocupar com a alteridade. Ele busca dominar os sentidos do ser numa mediação única. Desmond identifica essa posição com as pretensões da ciência moderna. O sentido equívoco tende ao polo oposto levando à fragmentação dos jogos de linguagem com suas regras próprias, o que impossibilita o diálogo plurívoco. O sentido dialético, identificado com Hegel, busca uma mediação com a diferença, mas no retorno dialético nós encontramos uma forma de univocidade. O sentido metaxológico busca ser fiel ao caráter intermediário da própria filosofia, apresentando-se como uma mediação apropriada para a complexidade da problemática da identidade e da alteridade Ver DESMOND, 1995, p.47-84.

parábola do jardineiro de J. Wisdom: dada a existência de um jardim existiria ou não um jardineiro (Deus)?⁶ O problema é que a forma como a questão foi colocada pressupõe que nós já saibamos com exatidão, de antemão, o significado do nome “Deus” independentemente da sua existência ou não.⁷ E para evitar essa falácia Collingwood se refere a “*un certain nomme Dieu*”. Por outro lado, a discussão em torno da existência ou não de um jardineiro, travada entre os dois exploradores da parábola de Wisdom, coloca um outro problema: trata-se de uma questão factual ou de uma questão ligada ao sentido e à possibilidade lógica da existência de um jardineiro? Segundo A. Flew, um dos problemas mais graves do discurso religioso é a sua não-falseabilidade. Em outras palavras, se as afirmações da existência de Deus não podem ser falseadas elas não podem ser, por isso mesmo, informativas. Ou seja, elas são expressas no modo indicativo, porém são semanticamente sem nenhum valor informativo.⁸ Uma terceira dificuldade trazida por esta forma de se colocar a questão é que Deus é tratado como um ser dentre outros no mundo. As implicações aqui são imensas e vão desde as acusações feitas por Heidegger de que se trata de uma metafísica ôntica⁹ até a concepção de que Deus se encontraria “acima” de todas as outras realidades, ou seja, ele se acharia separado das coisas que supostamente estariam

6 “Um dia dois exploradores chegaram a uma clareira na floresta. Na clareira, cresciam muitas flores e muitas ervas. Um dos exploradores diz: ‘Deve haver um jardineiro que cuida desta clareira’. Diz o outro: ‘Não há nenhum jardineiro’. Erguem então as tendas e organizam turnos de vigia. Nunca se vê nenhum jardineiro. ‘Mas talvez seja um jardineiro invisível’. Erguem, então uma cerca de arame farpado, ligam a ela uma corrente elétrica, examinam o terreno com cães farejadores. Mas ninguém jamais grita por ter recebido uma descarga elétrica. Nenhum movimento da cerca revela alguém que tente ultrapassá-la. ... E no entanto, o crente ainda não está convencido. ‘Há um jardineiro que não tem cheiro e que não faz barulho, um jardineiro que chega escondido para cuidar do jardim que ama’. O cético, enfim, se desespera: ‘Mas o que resta da sua asserção originária? Pode me dizer em que o seu jardineiro invisível, impalpável, eternamente fugidio difere de um jardineiro imaginário ou mesmo de um jardineiro inexistente?’ Ver ANTISERI, 1998, p.537.

7 FLEW, 1953, p.187-207.

8 FLEW, 1963, p.97. Ver ANTISERI, 1998, p.537-538.

9 HEIDEGGER, 1978. Heidegger afirma que a metafísica ocidental desde Platão deixou de lado a questão do ser e se dedicou apenas aos seres. É preciso reverter este estado de coisas e estabelecer uma diferença ontológica para se recolocar a questão do ser. Podemos nos perguntar então se a questão “Deus existe?” é a questão de um ser?

“fora Dele”.¹⁰

Deus não pode ser um ser dentre outros no mundo, mas tem que ser pensado como uma realidade totalmente inclusiva e que, por isso mesmo, tem de existir necessariamente. Entretanto, uma existência necessária é um predicado, o que é rejeitado pelo pensamento kantiano. Para Kant a existência não pode ser um predicado, já que ela não adiciona nada de novo ao sentido de uma coisa, nem mesmo a um conjunto de coisas.¹¹

Sem entrarmos no mérito se os argumentos kantianos da dialética transcendental são convincentes ou não, poderíamos levantar uma outra questão fundamental: como pode um ser supremo, Deus, existir necessariamente? Essa discussão nos remete ao argumento ontológico.

III

Para Collingwood¹² proposições filosóficas são proposições categóricas na sua quase totalidade. Isso significa que elas existem *a priori* irrespectivamente de qualquer premissa empírica. Essas proposições se antagonizam com as proposições hipotéticas sobre as quais as ciências empíricas se baseiam.

Proposições científicas acham-se ligadas à observação do mundo material, sendo que premissas empíricas desempenham um papel importante na busca e aquisição do conhecimento. É justamente nesse ponto que o argumento de Collingwood se inicia. Deus não pode ser observado empiricamente como as coisas materiais e, aqueles que acreditam Nele não se baseiam em premissas empíricas ou em proposições hipotéticas para provar a sua existência. No que tange à questão de Deus são necessárias proposições categóricas, já que Ele não pode ser visto, sentido e tampouco

¹⁰ VAZ, 1986, p.241-256.

¹¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*.

¹² MCGILL; HICK, 1968, p.269.

podemos ouvir a sua voz.

Collingwood, ao recolocar a questão de Deus, se utiliza do célebre argumento ontológico de Santo Anselmo como um argumento ainda válido para as discussões atuais. Anselmo é um pensador equívoco que concebe Deus como o ser supremo. Ao concebê-lo de forma tão radical termina por distanciar-se, mesmo sem querer ou estar consciente da diferença ontológica estabelecida por Heidegger entre os seres e o Ser. Apenas uma realidade que seja totalmente englobante pode ter tal denominação radical. Nenhum ser individual existe necessariamente. Somente a realidade como um todo é que não pode deixar de existir. Evidentemente Anselmo não estava preocupado com essas nuances pós-heideggerianas e, quando ele se refere a Deus como um ser “do qual nada maior pode ser pensado” (*id quo majus cogitari requirit*), ele está se referindo ao Deus pessoal cristão que se revelou à humanidade.

Santo Anselmo alega ter provado a existência de Deus apenas através da razão, não existindo algo maior e mais elevado que possa ser pensado do que Deus. Para Collingwood, nós compreendemos o significado desse “do qual nada maior possa ser pensado” e seja lá o que for que compreendamos, nós o fazemos através do entendimento. Todavia, precisamos indagar se tudo o que se encontra no entendimento existe apenas no próprio entendimento ou existe tanto no entendimento quanto na realidade. Para Collingwood, “um ser do qual nada maior pode ser pensado” não pode existir apenas no entendimento. Sendo assim, ao assumirmos que ele existe no entendimento, então ele pode ser pensado como existindo também na realidade. Consequentemente, “um ser do qual nada maior pode ser pensado” existe tanto no entendimento quanto na realidade. Aqui nós temos o cerne da prova da existência de Deus do Argumento Ontológico de Santo Anselmo e da argumentação de Collingwood.

Entretanto, existe algo que não nos satisfaz nesse

argumento, sendo necessário levantar a questão sobre a problemática da própria existência: o que significa existir? A existência é um predicado como nos leva a crer Collingwood e o Argumento Ontológico? Podemos pensar a Deus e ao mesmo tempo pensá-lo como existindo de fato? Podemos dizer que a essência de Deus envolve a sua existência?

A questão colocada pelo positivismo lógico, e que não pode ser simplesmente ignorada pela filosofia teológica, é a seguinte: como algo pode ser deduzido de premissas não empíricas *a priori*? É possível haver uma ideia, análise ou descrição de algo, no caso Deus, sem que a sua existência na realidade empírica do mundo seja afirmada?

Devido à ausência de premissas empíricas não se é possível argumentar validamente, segundo a concepção positivista, em favor da existência de algo a partir de certos caracteres de combinação simbolizados pela descrição. Não se pode demonstrar *a priori* fatos particulares, ou seja, inferir a existência de algo. Consequentemente, Deus não existe muito embora nós tenhamos uma ideia ou descrição dele. Em outras palavras, nós não possuímos premissas empíricas quando nos referimos a Ele e por isso mesmo não se pode argumentar validamente a existência de algo sem as premissas sobre as características simbolizadas pela descrição. É impossível demonstrar *a priori* realidades particulares. Todas as inferências em relação à existência de algo têm de ser inferências causais. Em suma, para se provar a existência de algo são necessárias premissas empíricas oferecidas pela percepção sensorial.

Entretanto, é preciso examinar a acuidade oferecida pelas percepções empíricas. Uma percepção isolada não é suficiente para nos oferecer o conhecimento de algo, sendo necessário um conjunto de percepções para nos dar evidência daquilo que observamos. As evidências e experiências do mundo sensível formam um sistema que nos levam a perceber a ordem e os princípios presentes no próprio mundo, que condicionam o nosso entendimento. Todos os nossos juízos

já são interpretações dessa sistematicidade do mundo. Isso significa que as evidências empíricas não podem ser tomadas como critério último de verdade já que elas podem ser interpretações errôneas do mundo. Consequentemente, no critério de premissas empíricas para se deduzir a realidade, o elemento essencial ou o ponto central da inferência não é o caráter empírico das premissas e sim o caráter sistemático da evidência.

As premissas usadas pelo argumento ontológico como provas da existência de Deus são de caráter empírico ou sistemático? No cotidiano as nossas experiências são sistemáticas no sentido de que os fatos ou coisas objetivas estão sempre baseados em outros. Contudo, tal sistema experienciado no dia a dia é imperfeito a não ser que se torne parte de um sistema mais amplo denominado de totalidade absoluta da realidade. Essa totalidade absoluta deve transcender a experiência das coisas finitas.

Esse absoluto deve ser identificado com o que Santo Anselmo denominava de o ser mais perfeito em seu argumento ontológico. Deus é o ser perfeito do qual todas as coisas dependem. Essa é uma das afirmações de verdade filosófica central do argumento ontológico. Não se pode abordar, todavia, a sua realidade através de premissas empíricas. Quando nos referimos a Ele temos que diferenciar dois tipos de realidades: a realidade num sentido estrito e a realidade num sentido mais amplo. A primeira diz respeito à existência das coisas finitas objetivas que existem no tempo e no espaço, já a segunda se refere à totalidade absoluta da realidade. Esses dois tipos de realidades fortalecem o argumento ontológico, já que não se trata de uma tentativa de provar, a partir de algo particular, que Deus possui uma existência semelhante às coisas finitas.

A questão é saber se a noção de existência num sentido mais amplo pode ser cientificamente aceita ou nada mais é do que um argumento filosófico que não tem nada a ver com a

ciência e conseqüentemente com a realidade empírica. Como é possível conhecermos se o nosso mundo é uma parte ou aspecto de uma realidade mais absoluta? Nós possuímos dois modos de conhecimento da realidade, que são o empírico e o *a priori*. O aspecto *a priori* tem a ver com a inteligibilidade filosófica e o critério de verdade acha-se baseado em proposições analíticas logicamente necessárias. A existência de Deus é verdadeira nesse sentido, porque é logicamente necessário que a essência de Deus como o ser mais perfeito envolva a sua existência. Contudo, essa noção de existência logicamente necessária é falsa. E, como num ciclo vicioso, voltamos às questões colocadas acima: não existem razões empíricas consistentes para se supor que o nosso mundo seja um aspecto, parte ou aparência de algo mais amplo. Pode uma proposição de existência ser lógica? O problema enfrentado aqui é: como aceitar a existência de Deus? Deus tem que ser algo empírico para que possamos tomar a sua existência como verdadeira? Ou podemos aceitar a existência de Deus apenas através da razão? É necessário que Deus exista num sentido estrito ou é aceitável que Ele exista apenas para aqueles que acreditam? Uma outra questão que se coloca é qual a necessidade de se provar a sua existência?

IV

A ciência moderna rejeita a causalidade final das coisas para se concentrar nas causas eficientes, determinadas a partir da matematização e quantificação da realidade. Por isso mesmo o cientista moderno não consegue fazer sentido inteligível de qualquer problemática que se coloque como outra ao *ratio* estabelecido e consagrado pela tradição científica moderna a partir do século XVII. O que resta é uma indiferença e por que não uma insônia metafísica no que tange ao enigma da transcendência e as questões últimas. Essa sonolência da mente traz em si um niilismo latente, que leva a uma completa desvalorização do ser num mundo completamente

cartesianizado. A rejeição da causalidade final significa em última instância que a realidade não possui nenhum valor intrínseco. Nós univocalizamos o ser e isso significa que todos os seres estão simplesmente um ao lado do outro, nem bons nem maus, apenas lá. É preciso buscar formas outras do ser e do pensar que façam jus às perplexidades metafísicas últimas que se colocam para além de uma resposta unívoca como pretende o ideal cartesiano.¹³

Nem sempre o verificacionismo foi tomado como paradigma de verdade. Para Aristóteles, buscar comprovação empírica para tudo demonstra uma falta de refinamento filosófico. Nós precisamos encontrar um método adequado para tratarmos de problemas que se colocam para além da física. Existe uma série de questões importantes que não podem ser decididas tendo por base investigações empíricas. Aristóteles afirma que o ser é dito de muitos modos¹⁴ e por isso mesmo nenhum modo de conhecimento unívoco faz jus à plurivocidade da realidade.

A questão de Deus tem que passar por uma espécie de refinamento metafísico.¹⁵ Não se trata, como já vimos, da questão da existência de um ser a mais no mundo, tampouco de se identificar Deus com a realidade inclusiva. Mas trata-se da avaliação e da qualificação da realidade como um todo. Em outras palavras, o que está em jogo é a re-interpretação da realidade como permeada pela bondade e pelo amor. Ser é ser bom! Esse interpretar a realidade significa trazer a variedade ambígua do mundo para uma espécie de unidade que nos permita ver o todo. Esse modo de avaliar a realidade traz consigo a exigência de um novo tipo de linguagem que expresse a esperança de que a realidade como um todo seja

13 Ver DESMOND, 2000.

14 ARISTOTELES, *Metafísica*, 1003b5.

15 Pascal faz a diferenciação entre o "*esprit geometrique*" ligado à cognição científica do mundo e o "*esprit de finesse*", que possui uma sutileza tal que consegue ir além dos parâmetros unívocos da descrição meramente matemática da realidade. Cf. PASCAL, 1962, p.243-245.

permeada pelo amor, esperança e perdão. Trata-se, pois de uma linguagem avaliativa capaz de fazer jus à qualificação da realidade como sendo marcada desde o princípio por um valor último.¹⁶

Existe aqui um caráter subjetivo, interpretativo e histórico que influenciou e influenciará sempre as formas ou modelos utilizados para se conceber a Deus. Entretanto, não se trata de algo meramente subjetivo, já que existe na avaliação da realidade uma alegação de verdade que se baseia na estabilidade e coerência da realidade que nos leva a confiar nela.

A linguagem religiosa se baseia num discernimento do-que-é-mais-do-que-a-realidade-tangível. O referente da linguagem religiosa é este excesso manifesto no cosmos. Ou seja, a linguagem que expressa a questão de Deus é uma linguagem avaliativa que exprime o caráter último da realidade.¹⁷ Essa convicção traz consigo, entretanto, uma afirmação de verdade a respeito da realidade que transcende um aspecto meramente subjetivo interpretativo envolvido neste modo de olhar e conceber da realidade. A linguagem religiosa expressa a realidade como ela é, ou seja, ela se propõe a ser uma linguagem cognitiva. O referente dessa linguagem, Deus, é mais do que pode ser manifesto no cosmos. A formulação desse “algo mais” traz inúmeras discussões a respeito do aspecto excessivo e de seu relacionamento com o todo. Deus pode ser identificado com esse “algo mais”? O teísmo está autorizado a fazer essa equação?

Whitehead aponta para o fato de que toda ciência parte de um ato de confiança na ordem do universo¹⁸, que pode ser

16 Essa é posição expressa por van der Veken em seu brilhante artigo no qual ele diferencia a linguagem modal da linguagem do modelo, essa última associada à religião. Ver VEKEN, 1989.

17 WHITEHEAD, 1971, p.133.

18 WHITEHEAD, 1985, p.4. Whitehead defende a posição de que a ciência é um movimento anti-intelectualista. Os pensadores medievais procuravam a todo custo encontrar argumentos racionais para a discussão da problemática da fé. Eles procuram oferecer provas da existência de Deus. Para Whitehead a ciência moderna não justifica as suas próprias pressuposições. Ela simplesmente assume como dado a ordem do cosmos.

explorado racionalmente. Ao mesmo tempo a humanidade sonha com um mundo mais justo e mais humano. Essa confiança básica, segundo Desmond, é que desencadeia todo o pensar e não o contrário. Não se trata de um argumento a mais. Desmond advoga um outro tipo de perplexidade que vá além do conhecimento determinado. Trata-se de uma perplexidade ontológica que tem a coragem de reconhecer um senso de mistério que permeia a realidade como um todo e que indica um esforço metafísico muito mais radical. Para tal perplexidade não é possível oferecer uma resposta unívoca definitiva.

Nós construímos categorias do pensar que apesar de necessárias delimitam e, por isso mesmo, de algum modo distorcem tanto o aspecto excessivo existente na curiosidade humana, quanto o excesso do ser em sua alteridade. A perplexidade metafísica tem de levar em conta o excesso do ser para além das categorias determinadas do pensar. As categorias filosóficas, quando vistas como articulações desta perplexidade metafísica mais ampla, encontram-se articuladas entre as determinações unívocas do pensar e a abertura para esse caráter excessivo do ser. É preciso questionar seriamente um dos pressupostos da racionalidade científica moderna que vê o ideal de inteligibilidade como completa determinação unívoca do Ser e do próprio pensar.

Para Desmond uma das grandes virtudes da filosofia teológica é levantar questionamentos que talvez nunca possam ser respondidos de forma definitiva. Existem questões que não podem ser evitadas ou suprimidas e que, contudo, não poderão ser inteiramente respondidas. Essas perplexidades essenciais levantam questionamentos a respeito da questão última, que tem que ser tomada com toda seriedade e respeito intelectual pela filosofia teológica.¹⁹

A fé religiosa não é a origem mas a justificação desta confiança básica na bondade ontológica da realidade. A base

¹⁹ DESMOND, 1994. p.101.

para essa confiança é o que homem religioso denomina Deus. Para van der Veken, a linguagem de modelo que expressa a fonte última de inteligibilidade, sentido e valor é justificada se estivermos conscientes de que se trata de uma linguagem que descobre algo modalmente diferente de nós mesmos.²⁰ Por isso mesmo a linguagem religiosa não pode ser tomada isoladamente de uma visão metafísica mais ampla da realidade e de uma práxis transformadora do mundo.

Referências

ARISTOTELES. **Metafísica**.

ANTISERI, Dario. A filosofia analítica sobre a religião. In: PENZO, G.; ROSINO, G. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

DESMOND, William. Perplexity and Ultimacy: Metaphysical Thoughts from the Middle. In: GEORGOPOULOS, N.; HEIN, Michel (eds.). **Being Human in the Ultimate: Studies in the Thought of John M. Anderson**. New York: Rodopi, 1994.

_____. **Being and the Between**. New York: State University of New York Press, 1995.

_____. **A filosofia e os seus outros: modos do ser e do pensar**. São Paulo: Loyola, 2000.

FINLIELKRAUT, Alain. **La Défaite de la Pensée**. Paris: Gallimard, 1987.

FLEW, Anthony (ed.). **Logic and Language**. Oxford: University Press, 1953. p.187-207.

_____. Theology and Fasification. In: FLEW, A.; MACINTYRE, A. (eds.). **New Essays in Philosophical Theology**. London:

²⁰ VEKEN, 1989, p.47.

SCM, 1963.

GAY, Peter. **The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism**. New York: Norton, W. W. & Company, 1995.

HARTSHORNE, Charles. Redefining God. **The New Humanist**, 7/4 (July-August 1936): p.8-15.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**.

McGILL, Arthur; HICK, John (eds.). **The Many Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for The Existence of God**. London: MacMillan, 1968.

PASCAL, B. **Pensées**. Paris: Éditions du Seuil, 1962.

RYLE, Gilbert. Mr. Collingwood and the Ontological Argument. **Mind Quarterly Review of Psychology and Philosophy V**. XLV, N. 180 (October 1936), p.474-484.

SANTONI, Ronald E. (ed). **Religious Language and the Problems of Religious Knowledge**. London: Indiana University Press, 1968.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986. p.241-256.

VEKEN, J. van der. From Modal Language to Model Language: Charles Hartshorne and Linguistic Analysis. In: KANE, R.; PHILIPS, S. H. (eds.). **Hartshorne, Process Philosophy and Theology**. New York: State University of New York Press, 1989.

WHITEHEAD, Alfred North. **Science and the Modern World**. London: Free Association Books, 1985.

José Carlos de Aguiar

____. **Religion in the Making.** New York: Meridian Books, 1971.

Pe. José Carlos Aguiar de Souza, sdv, doutor em Filosofia pela UFMG, professor no ISTA na área de Antropologia Filosófica e Metafísica.

Endereço eletrônico: jc-aguiar@ig.com.br

ALGUMAS “MACHADADAS” NO HOMEM E NO SEU TEMPO¹

Romilda Mourão Gontijo

Inegavelmente, é uma honra para mim estar aqui hoje, neste lugar. Tenho certeza de que isso se deve à grande “benevolência” de meus alunos (para comigo – eles querem me ver alegrinha!!!) e eu lhes sou imensamente grata (e prometo não chateá-los muito!). Desafiada pelo convite, coloquei-me atenta a essas grandes comemorações de 2008: centenário da morte de Machado de Assis e centenário, também, do nascimento de Guimarães Rosa.

Morte de um e nascimento de outro, logo, logo me remeteram ao nosso Milton Nascimento (também ele, que renasce sempre):

♪ O trem da chegada
É o mesmo trem da partida
E a plataforma dessa estação
É a vida ♪

¹ Palestra proferida na abertura da VI Semana Filosófica do ISTA, em XX de setembro de 2008.

Qual dos dois é melhor?, pergunta a “Folha de S. Paulo” (Caderno Mais, 22 jun. 2008), numa enquete com os 30 principais críticos literários e escritores brasileiros. E afirma o resultado: “Machado supera Guimarães”. E “Dom Casmurro” e “Grande Sertão Veredas” empatam na preferência.

Para mim, foi bem mais feliz o grande literato, crítico e professor emérito de USP (e que também tem um pezinho na História) Antônio Cândido quando nos lembra: “Uma das coisas que mais enriquecem a literatura brasileira é o fato de haver nela dois escritores tão grandes, mas polarmente opostos quanto o parcimonioso Machado de Assis e o derramado Guimarães Rosa”.

Preferências à parte, penso que o que fica é a genialidade de ambos.

E genialidade, acho que não se mede e nem se compara, ela é infinita...

Pessoalmente, gosto muito da ironia exacerbada de Machado e, como contrapeso, gosto imensamente da intensidade íntima de Rosa.

Mas, reparem: ambos estão igualmente por toda parte, nos jornais, na TV, no cinema, no teatro, nas histórias em quadrinhos, nas revistas, na internet, e até na “Folhinha do Sagrado Coração de Jesus” (que eu compro e acompanho todo ano...). Só falta virarem tema de Escola de Samba! Não duvido, para o carnaval 2009!

Hoje, é Machado quem chega, também, ao ISTA.

Não é mesmo espetacular e por demais honroso para mim, anfitrióná-lo e recebê-lo na porta de entrada de nossa Semana Literária?

Seja muito bem vindo entre nós, Joaquim Maria MachadodeAssis,o“BruxodoCosmeVelho!“Bruxalmente” nós também o recebemos. E “bruxalmente” (ou cartomantemente?) eu vou tentar aqui dar as minhas “machadadas” no homem e no seu tempo.

A “parte quemecabe, nesselatifúndio” da programação

da Semana Literária, é a história do tempo desse homem. Um dos grandes mestres da Teoria da História, o respeitadíssimo Marc Bloch, foi o primeiro que veio me socorrer na minha primeira “machadada”, quando me ensinou (lá nos primeiros anos do meu curso de História): “Os homens se parecem mais com seu tempo do que com seus pais”. E já “de cara” o tronco me responde: Machado não se parece com seus pais, e menos ainda com seu tempo...

E me vem, agora, uma avalanche de perguntas! Como era o cidadão Machado? Em que Rio de Janeiro ele viveu? Como foi a trajetória de sua ascensão do humilde Morro do Livramento até a fundação e presidência da Academia Brasileira de Letras? Como o escritor de ascendência afro-brasileira observava a escravidão de seu tempo? E “bruxalmente” (e cartomantemente!) fiquei me perguntando como seria se ele passeasse pelo Rio de Janeiro de hoje?

O Rio de Machado é (e foi) o Rio do séc.XIX. Nesse período a população cresceu de 200 mil para 800 mil habitantes; sarampo e tuberculose eram tão mortais como a dengue de 2008; lampiões iluminavam; carroças, carruagens e tálburis eram alguns dos meios de transporte, e os tigres-negros escravos carregavam barris com os dejetos ao entardecer.

Naturalmente, o Rio de Janeiro, a Corte da Monarquia era o centro cultural, político e econômico do território nacional, desfrutando, no século XIX de uma preeminência que nenhuma outra cidade brasileira jamais viria a ter. É no Rio de Janeiro que se desenrola o “paradoxo fundador” da história nacional brasileira. A Corte do Rio de Janeiro apresentava-se como polo civilizador da nação.

No entanto, é justamente na Corte que o escravismo, na sua configuração urbana, assumiu o seu caráter mais extravagante, tornando emblemático o desajuste entre o chão social de nosso país e o enxerto de práticas e comportamentos europeus.

O Rio de Janeiro de Machado era o Rio capital do

Império, onde reinavam a ordem e a civilização (tão civilizada como a Europa).

O “apogeu do Império” ordeiro e civilizado veio se opor ao momento anterior das Regências, conturbado, agitado politicamente e avaliado negativamente pelos ordenadores do Segundo Reinado.

O Brasil, constituído um Estado independente em 1822 sob a forma de monarquia, abrigava diferentes agrupamentos políticos, que eram mais correntes de opinião!

1- Partido Português, absolutista ou restaurador, também chamado de Caramuru ou retrógrado: querem recolonizar o Brasil, fazer voltar atrás o “carro” da Revolução.

2- Partido Brasileiro, liberal moderado, formado pela aristocracia rural e pelos comerciantes ingleses, portugueses e brasileiros adeptos do comércio livre e alta administração, programa liberal conservador: querem a preservação da escravidão, a soberania de um rei, querem a monarquia constitucional e centralizadora, o sufrágio indireto (*) de base econômica. Fazer a independência moderada. Altera a estrutura jurídico-política, mas não altera a estrutura econômico-social.

3- Partido Liberal Radical, democrático, exaltado, farroupilha ou jurujuba, formado por pequenos comerciantes, artesãos, funcionários públicos, padres, advogados, jornalistas e letrados. Reivindicam as reformas políticas (descentralização político-administrativa, federação nas Províncias, reformas sociais (abolição da escravatura, trabalho livre assalariado) e Reforma Agrária.

A “anarquia”, na Regência, se apresentava sob a forma de inúmeras revoltas (Cabanagem, Farroupilha, Sabinada e Balaiada). Derrotando-as, os conservadores regressistas (o

Partido Regressista se propôs a colocar o fim à anarquia!) não apenas consolidaram a Monarquia e preservaram a integridade territorial do Império, mas também reafirmaram o princípio norteador conservador de sua atuação política. Sublinhavam com ele a concepção hierarquizante e excludente que tinham da sociedade.

É o "Tempo Saquarema", que imprimiu a todo o país o conservadorismo de sua anterior experiência política de um grupo, na cidade de Saquarema, no interior da Província do Rio de Janeiro. "Saquarema" é sinônimo de conservador, enquanto "Luzia" (revolta de Sta. Luzia, 1842, MG) é o sinônimo de seus opositores liberais (Machado pertenceu ao Partido Liberal).

E como diziam, depois do Ministério de Conciliação proposto por Joaquim Nabuco para apaziguar conservadores e liberais: na crise do escravismo, "Nada é tão parecido com um Saquarema quanto um Luzia no poder".

Triunfara o princípio conservador, pela permanência de uma sociedade marcadamente hierarquizada.

Os "Coisa" (escravos e índios), mais numerosos, eram completamente isentos de cidadania.

Os "Pessoa ou plebe" (homens livres e pobres), em menor número, viriam logo acima, na hierarquia, mas pobres também de direitos políticos.

O Povo era a classe senhorial dos proprietários, fazendeiros, comerciantes e administradores, donos também da cidadania e dos direitos políticos.

As preocupações se centravam nos interesses desse "Povo". Os "Coisa" e a "Plebe" não importavam.

O séc. XIX foi de grandes transformações. Evidenciava-se a gradativa passagem do trabalho escravo para o trabalho assalariado (livre), através do imigrantismo europeu, sobretudo, o crescimento de cafeicultura, e também do setor têxtil e de serviços, e da urbanização e da classe média. Assinala-se a forte presença do capital estrangeiro inglês, e

depois norte-americano.

Novas tendências do pensamento, como o positivismo, o industrialismo e o ruralismo, explodem em palavras como Modernização, Progresso, Democracia, Futuro, Federalismo e República. Essa veio colocar fim à Monarquia, confirmando os interesses dos cafeicultores associados aos interesses dos militares.

Explode uma “República dos Fazendeiros”, durante a qual Machado morre, em 1908.

Nascido nos primórdios da gestação do Segundo Reinado, em 1839, precisamente no dia 21 de junho, viveu ele seus 69 anos praticamente sem sair do Rio de Janeiro.

Aí, tornou-se o maior escritor do séc. XIX, como hoje também é reconhecido internacionalmente. Das pouquíssimas viagens que fez, em 1890 veio a Minas Gerais. Foi sua viagem mais ousada e mais longa – acho que ele se nutriu de muitas coisas por aqui, nós mineiros bem sabemos a riqueza que é vivenciar o interior de Minas, não é?

Como no dizer de muitos críticos “machadianos”, ele foi um “viajante imóvel” (é esse o título da obra de Luciano Trigo, publicada pela Editora Record, em 1901).

Para a grande maioria dos homens, a opção da imobilidade sinaliza comodismo. Em Machado, inegavelmente, ela é a expansão de seu espírito e de sua liberdade interior. Machado viajava para dentro...

Acho que aqui compreendi muito o nosso homem, quando li na “Folhinha do Sagrado Coração de Jesus”, na página de 25 de agosto de 2008, o seu dizer: “A região dos sonhos é a minha casa da moeda.”

Foi nessa sociedade hierarquizada e excludente que nasceu Joaquim Maria Machado de Assis, numa Quinta (espécie de sítio) no Morro do Livramento, no centro do antigo Rio de Janeiro, naquele 21 de junho de 1839. Essa Quinta pertencia a Maria José Barroso, viúva do Senador do Império Bento Barroso Pereira. Ali seus bisavós viveram como

escravos, ali seu avô nasceu escravo, ali seu pai nascido livre (alforriado) ficou como agregado.

O menino Joaquim Maria passou sua infância nas imediações do morro. Cresceu naquele Rio de Janeiro antigo, sujo e insalubre com 300 mil habitantes dos quais quase a metade era escrava. Como já dissemos, esses escravos, junto com os índios, eram os “Coisa”, que, de fato, eram “coisa nenhuma”...

Sua mãe, a portuguesa açoriana Maria Leopoldina, morreu cedo. A sua única irmã morreu ainda menina, logo depois de sua mãe. Seu pai, o pintor e domador Francisco José de Assis, casou-se novamente com uma lavadeira chamada Maria Inês. Pouco depois de se casar, seu pai também faleceu. Foi então a lavadeira Maria Inês que acabou de criá-lo.

Foi um menino de rua comum, feio, encabulado e desengonçado, e carregava, desde cedo, três tormentos: a epilepsia, a gagueira e a timidez!

Ele gostava de brincar com balões, e jogava sozinho. Aí, penso eu, ele já começava a sua grande aventura de “viajar pra dentro”.

Mas, de que lhe adiantaria se fosse bonito mas não tivesse beleza e encantamento? Na sua “sozinhos”, o menino feio já se apropriava, secretamente, de sua beleza!

Como balconista de loja, o dia todo, era obrigado a estudar à noite, à luz de velas. Como tentativa, quis ser vendedor, mas, gago e tímido, não teve sucesso!

Tudo em Machado apontava para dentro, e não para fora... Mas, de fora, a “Boa Sociedade” estava apaziguada. Os batalhões mercenários, da Guarda Nacional (a guarda criada pelo Regente Feijó, composta de capangas e jagunços, muitas vezes!) e os anarquistas não espalhavam mais o pânico pelas ruas da cidade. Continuavam a existir muitos mendigos, vadios, capoeiras e ladrões. A ameaça maior, sem dúvida, era a epidemia de febre amarela e cólera que vez por outra sitiava a cidade, forçando a “boa sociedade” a se refugiar na aprazível

e segura cidade de Petrópolis.

Há muito as ideias e propostas conservadoras dos saquaremas haviam triunfado, de tal modo que os liberais “luzias”, quando no governo, não faziam senão colocar em prática o que os saquaremas propunham... “Nada tão parecido com um saquarema como um “luzia” no poder”.

Falava-se muito em “melhoramentos materiais”. Falava-se também de inúmeros bancos, caixas econômicas, companhias de seguro, empresas industriais e companhias de colonização, inaugurados na corte e em outras cidades do Império.

Com o final do tráfico negreiro, em 1850, as relações diplomáticas entre o Império Britânico e o Império Brasileiro são retomadas, e os industriais ingleses decidiram investir mais seus capitais aqui.

Mas não eram poucos os brasileiros que também se lançaram a esses empreendimentos. Um deles, Irineu Evangelista de Souza, um ex-empregado de uma firma inglesa, foi o responsável por inúmeras inovações, como a fundição da Ponta d’Areia, onde eram fabricados lampiões de ferro, encanamentos destinados ao fornecimento de gás para a cidade e até mesmo navios. Em 1854 ele inaugura a primeira ferrovia brasileira. Receberia, então, o título de barão e de Visconde de Mauá.

As ruas da cidade do Rio ainda eram estreitas, mas algumas já possuíam calçamento. Nas ruas do centro os lampiões de azeite tinham sido substituídos pela iluminação a gás. E essas ruas pareciam mais limpas. Já quase não se viam os tigres (aqueles escravos carregadores de barris de dejetos, ao entardecer...).

A limpeza pública se realizava pelos serviços de uma firma chamada “Aleixo Gary e Cia”, e daí começaram a se ver os “garys” (como até hoje são chamadas as formiguinhas e formigões de nossa limpeza pública).

As companhias inglesas estavam cuidando da

instalação de uma rede de esgotos e da colocação de canos para a distribuição de água.

Será que daria certo? Os hábitos da “boa sociedade” iam mudando...

E o nosso menino, feio e crescendo por dentro, entre 14 e 15 anos tornou-se coroinha na igreja N. Sra. Da Lampadosa na avenida Passos (foi nessa igreja que, 2 séculos antes, Tiradentes parou para comungar, antes de ser enforcado, bem ali, no “Largo da Lampadosa”).

A religiosidade em Machado, contudo, foi sempre muito frágil. Seu caráter foi mais marcadamente realista, e depois laicista.

E a “boa sociedade” ia mudando ao seu redor. Os velhos “saraus” deram lugar aos bailes, às festas e aos teatros (com representações e apresentações de óperas italianas!). A “boa sociedade” estava cada vez mais próxima das “nações civilizadas”.

“O Jornal do Comércio”, o “Correio Mercantil” e o “Diário do Rio de Janeiro” não apenas traziam notícias das províncias, mas também da Europa.

E Machado, aos 17 anos, depois de publicar seu primeiro poema, se torna aprendiz de tipógrafo na Imprensa Nacional, no seu edifício sede, onde ele trabalhou até 1858. Nesse ano, empregou-se como caixeiro na livraria Paula Brito, no nº 64 no Largo do Rocio – hoje a Praça 15 (para quem conhece bem o Rio!). Dois anos depois, se tornou revisor. Adolescente e retraído, o jovem Machado admirava, à distância e cheio de pudores, os escritores famosos que ali circulavam. E à noite, de volta ao seu quarto, escrevia seus versos. Publicou, ao longo de sua vida, quatro livros de poemas. Independentemente de sua qualidade literária, os versos o elevavam, arrancavam-no da pobreza, da vida medíocre e da herança mulata que ele trazia na pele. Mas, além da poesia, fez de quase tudo: romance, conto, crônica, crítica, traduções e muita fofoca, em vida e em textos.

Seguramente, é mesmo, quem sabe, o nosso maior escritor.

Lendo-o, ficamos logo encantados com sua penetração psicológica, sua ironia rabugenta e suas provocações ao leitor. Ele tocou, com muita elegância, em todas as feridas de seu tempo! É por isso, talvez, que ele tenha tantos “devotos” e tantos vulgares imitadores...

Discreto, passa a frequentar círculos literários dos quais participavam também Casimiro de Abreu, Gonçalves Dias e até José de Alencar. Muito mais tarde, em carta a Caetano Figueiras, que promovia esses círculos literários, ele rememora esses tempos, escrevendo: “O tempo não corre em vão para os que desde o berço foram condenados ao duelo infausto entre a aspiração e a realidade”. Realizou muitos outros trabalhos em colaboração com jornais, revistas, peças de teatro (Machado era sócio do Conservatório Dramático Fluminense), embora não tenha passado de um dramaturgo medíocre.

Como sempre o descrevem “mulato, baixo, gago, epilético e tímido” e, como já dissemos, sem “buniteza”, nem todas essas atividades e relações sociais o aproximavam do mundo.

Continuou a levar uma vida reservada, vivendo de pouco, e voltando sempre sozinho, à noite, para a casa da madrastra.

Esse perfil ausente e taciturno é desmentido por outros fatos importantes de sua trajetória: entre 1860 e 1870, militou no Partido Liberal e esteve ligado ao “Jornal do Povo”. Não se pode duvidar da mente liberal e dos sentimentos anti-colonialistas de Machado. Mas eles não bastam para desfazer a imagem de homem introspectivo e discreto que sempre insistiu em ser.

Assim como Martins Pena e José de Alencar contribuem, e muito, para a divulgação das ideias conservadoras de boa sociedade, Machado muito contribuiu para a força das ideias liberais. Em 1860 passou a colaborar com o “Diário do Rio de

Janeiro” dirigido por Quintino Bocaiúva, jornalista e militante republicano de quem ele se tornou amigo. Assinava seus artigos sempre com pseudônimos como Gil, Job e Platão, hábito que, sem dúvida, combinava com seu temperamento discreto. Até 1867 publicou ali uma série de crônicas que tratavam não só de literatura e arte, mas também de política e cotidiano.

Como já dissemos, foi com toda elegância que ele tocou nas espinhosas feridas de seu tempo.

As inúmeras críticas atestam – tivesse ele sido apenas dramaturgo, talvez merecesse (se tanto) brevíssimas citações de pé de página nos compêndios literários. Tivesse sido apenas poeta, não ganharia a mais que meia dúzia de linhas indiferentes. Mesmo seus primeiros romances, da “fase romântica”, não lhe dariam grande destaque literário. A essas alturas de minhas reflexões, me lembro de novo de um dos maiores historiadores brasileiros, Sérgio Buarque de Holanda (pai do queridíssimo Chico Buarque), quando ele diz: “Tenho para mim que o ser humano nasceu para duas coisas: o conhecimento e o amor. Só não sei qual dos dois vem primeiro”.

Lembrei-me disso quando vi que o amor chegou enfim, mas definitivo, para Machado. Em 1869, ele se casa com Carolina Augusta Xavier de Novais, irmã do seu amigo e poeta Francisco Xavier Novais. Uma moça que conseguia vê-lo por inteiro, para quem a “mulatice” de Machado era um simples acidente... Mulher dedicada, Carolina era também leitora refinada. Foi ela quem o estimulou a ler os autores ingleses e sobretudo o aproximou da grande literatura portuguesa, fundamental em sua formação. Machado tinha o hábito de escrever de madrugada, antes de sair para o trabalho. Depois que ele saía, Carolina logo se punha a reler seus originais, a corrigir os erros, a emendar e a sugerir. Com o casamento, além de se organizar intelectualmente, organizou também melhor sua vida financeira e profissional.

Em 1873 foi nomeado primeiro oficial de Secretaria

de Agricultura, ganhando 4.000 réis por mês. Nesse período escreveu o célebre romance “A mão e a luva”, publicado em capítulos pela Imprensa, em 1874.

Uma lenta transformação, porém, já se operava em silêncio (nas mãos do oleiro, já surgia o Barro Novo...). Logo ele se tornaria o imenso Machado que conhecemos.

Não vou elencar seus inúmeros romances produzidos com tanto sucesso a partir de então.

Porém, foi com muita lentidão que Machado se afastou de suas origens, no Morro do Livramento, mudando com Carolina para a Rua da Lapa, já no coração boêmio do Rio de Janeiro.

Depois, mudaram-se para Laranjeiras e, em 1884, instalaram-se na lendária casa de número 18, na “Rua do Cosme Velho”. Foi aí que ele se tornou “bruxo”, o “Bruxo do Cosme Velho”. É que os vizinhos sempre o viam queimar alguns papéis, num imenso caldeirão de ferro. Por isso recebe a alcunha de Bruxo. O grande Carlos Drummond o imortalizou como o “Bruxo de Cosme Velho”!

A ligação de Machado com a Imprensa sempre foi muito estreita, tanto como ganha-pão quanto como veículo para transmissão de seus escritos.

Teve inúmeros interlocutores, mas se impõe como referência. Até ser eleito “Bruxo de Cosme Velho”, no maior escritor brasileiro o crítico nasceu junto com o poeta, o contista e o romancista.

Em seus escritos, Machado concebe a literatura brasileira como um corpo adoecido e propõe a cura, dizendo que para o mal da falta de relevância literária de nossa produção só há um remédio: a crítica. Ao longo de 1866 e esporadicamente até 1879, Machado acreditou nesse poder modificador da crítica, e se engajou, romanticamente, na construção de uma República das Letras.

Desencadeia-se, entretanto, um ódio ao crítico. O caso mais notório foi a agressão verbal de Sílvio Romero. Ao ser

criticado por Machado, ele rebate, chamando o romancista e ex-crítico de "infeliz desclassificado".

A desilusão de Machado com a crítica era também a desilusão com o projeto de construção de um país civilizado com bases culturais profundas.

O projeto romântico de reforma moral da sociedade perde completamente o sentido. Não acreditando na reforma moral e política, nem na reforma do gosto estético do homem brasileiro, Machado de Assis passa a retratá-lo a partir de suas deformações.

Resta o Riso, que, não sendo um remédio para os males da sociedade, é ao menos um lenitivo!

Há ainda uma última bandeira a ser levantada, que também produzirá uma modificação no seu estilo. Ele sonha com uma família cultural – que viria a se concretizar com a criação da Academia Brasileira de Letras em 1896. No ano seguinte, e até a sua morte, ele seria o seu Presidente, ampliando sempre seus laços. Sua áspera sinceridade se transformara em política da boa vizinhança.

Assim, a criação da Academia Brasileira de Letras, espaço de convívio diplomático, é uma iniciativa diametralmente oposta à atividade crítica. Tem regras e objetivos diferentes. A análise severa dá lugar à aprovação carinhosa até dos defeitos – a amizade toma o lugar da imparcialidade ranheta.

Machado agora é o mestre, não mais o crítico, e é assim que ele exerce a presidência da ABL, pondo-a acima das urgências da nacionalidade.

Muitos documentos atestam. O Presidente da Academia age por conveniência. O escritor, por convicção.

Os últimos oito anos da vida do grande romancista, quando seus livros mais importantes já tinham sido produzidos, foram marcados por um fato traumático: a morte de sua esposa Carolina. Isso o deixa na maior abulia. "Foi se a melhor parte da minha vida, e aqui estou só no mundo. Note-se que a solidão não me é enfadonha!"

Sem família, e sem Carolina, restaram-lhe os amigos, representados pelos confrades da Academia, que mais do que nunca se torna o centro de sua existência.

Fazia, porém, política literária. Ainda acontece uma última metamorfose, permitindo que o homem e o artista enfim se encontrem. Um Machado de Assis reconciliado com o mundo, apesar da doença e das perdas, é quem escreve seu último romance, em 1908, ano de sua morte: o “Memorial de Aires”.

Enfim, sei que não devo aqui rotulá-lo só de realista, e muito menos gostaria de confiná-lo a um árido e tedioso historicismo, enfim, de vê-lo e trazê-lo para vocês como mero retratista de seu tempo, esquecendo as riquezas de seus sentimentos íntimos, e seu belíssimo instinto de nacionalidade.

Os “machadianos” vivem procurando a ancestralidade de suas qualidades em Cervantes ou em Shakespeare. É claro que essas qualidades terão uma linhagem, mas não cabe a mim, nas minhas inúmeras “limitações literárias”, me enveredar por esses caminhos.

Ao longo dessa nossa Semana Literária, outros palestrantes especialistas o farão. O fogo desmoralizante da ironia machadiana certamente será enfocado. Os ascendentes e os descendentes de seu finíssimo humor certamente estarão desfilando para nós nessa Semana.

Mas, na percepção da sociedade brasileira de seu tempo, os seus “oclinhos” tinham lentes que não deixaram passar nada – os costumes, os preconceitos, a moral, a falta de moral, a elite e a ralé, a classe média e a mediocridade reinante, os grandes sonhos e os pequenos pecados de uma nação que recém descobria sua florescente cultura, porém ainda encobria a feia mancha de escravidão.

Tudo foi visto e revisto e previsto pelos incríveis “oclinhos” de Machado.

Mesmo tímido, feio, pobre, gago, mulato e epilético,

ele, que era apenas um ruído no meio de uma elite branca, metida a europeia, fez a diferença.

E até se tornou uma palavra – MACHADIANO –, aquele adjetivo que nomeia uma certa ironia entre elegante e doce, sagaz e artilosa, e que ninguém consegue definir, mas quando vê, sabe o que é.

Ao longo de todo o século XIX, e até a entrada de séc. XX, esse olhar de Machado dominou todo o imaginário brasileiro. Hoje ele é percebido como determinante para se compreender o processo de modernização, e mesmo a alta modernidade brasileira. São oclinhos de lentes poderosas para se analisar o mundo a partir do Brasil e o Brasil a partir do mundo. O Brasil inteiro cabe na imortalidade desse homem.

Como sândalo que perfuma o Machado que o fere, saio eu, também, enriquecida e perfumada das minhas “machadadas” no homem e no seu tempo.

Romilda Mourão Gontijo, mestre em Ciências Políticas pela UFMG, professora do ISTA na área de HISTÓRIA.
Endereço eletrônico: romygonitijo@yahoo.com.br

JUVENTUDE, RELIGIÃO E NEOLIBERALISMO

Carlos Eduardo Cardozo

Introdução

Escrever e pensar essas três categorias não é algo que se possa realizar de maneira simples. Sobretudo porque são palavras que carregam uma grande carga conceitual e de significados, até mesmo distintos.

Entretanto, esses fenômenos se interpenetram e se influenciam mutuamente, num movimento dialético. Neste texto faço uma leitura da juventude sobre a perspectiva da religião e o impacto do neoliberalismo sobre os jovens, que têm caracterizado profundamente este fenômeno social, tornando-se o objeto idealizante da sociedade contemporânea. Por isso a minha preocupação, inclusive acadêmica, por haver um sonho coletivo de um rejuvenescimento, pessoal e social.

Os estigmas óticos sobre o fenômeno juventude são demasiado negativos e simultaneamente carregados de

sonhos e expectativas. São tantos olhares “adultocêntricos” que acabam, por vezes, fazendo com que a juventude não seja tão juvenil.

Por isso, irei fazer uma exploração conceitual dos termos e analisá-los a fim de evitar outras interpretações. O encontro da tríade *juventude*, *religião* e *neoliberalismo* é profundamente enriquecedor e nos abre uma perspectiva nova para a interpretação e a leitura do fenômeno juvenil.

1. Juventude como construção social

A juventude é um tema cada vez mais presente na sociedade contemporânea, tanto nos espaços acadêmicos de discussão e investigação como nas agendas para o desenvolvimento de políticas públicas.

A sociedade, em seu percurso histórico, foi se construindo à medida que foi se desenvolvendo. Junto com esse desenvolvimento foi também elaborando conceitos e noções que definiam e situavam as pessoas em seus lugares sociais. E, assim, a sociedade foi se tornando complexa de tal forma que, como diz Edgar Morin, estamos inseridos na era da complexidade.

A definição de juventude pode ser desenvolvida por uma série de pontos de partida: como uma faixa etária, um período da vida, um contingente populacional, uma categoria social, uma geração... Mas todas essas definições se vinculam, de algum modo, à dimensão de construção sócio-histórica. Há, portanto, uma correspondência com a faixa de idade, mesmo que os limites etários não possam ser definidos rigidamente; é a partir dessa dimensão também que ganha sentido a proposição de um recorte de referências etárias no conjunto da população, para análises demográficas. Do mesmo modo, a noção de geração remete à ideia de similaridade de experiências e questões dos indivíduos que nasceram num mesmo momento histórico e que vivem os processos das diferentes fases do ciclo de vida sob os mesmos condicionantes das conjunturas

históricas. É essa singularidade que pode também fazer com que a juventude se torne visível e produza interferências como uma categoria social.

Este período, tal como genericamente definido na sociedade moderna ocidental, começa com as mudanças físicas da puberdade (de maturação das funções fisiológicas ligadas à capacidade de reprodução), com as concomitantes transformações intelectuais e emocionais, e termina, em tese, quando se conclui a “inserção no mundo adulto”. Na concepção clássica da sociologia, tal inserção – que marca o fim da juventude – abarca, de modo geral, cinco dimensões: terminar os estudos; viver do próprio trabalho; sair da casa dos pais e se estabelecer numa moradia pela qual torna-se responsável ou co-responsável; casar; ter filhos. Essas cinco condições se constituem uma tradução moderna para os fatores que, em todos os períodos históricos, definem a condição de adulto: depois do período de preparação, estar apto a produzir e reproduzir a vida e a sociedade, assumindo as responsabilidades pela sua condução. No entanto, se esse período se alonga na sociedade moderna, ele pode comportar durações e ritmos bastante diferentes de acordo com os contextos sociais e também com as trajetórias de cada indivíduo. Mais ainda, essas condições que assinalam o término da juventude podem ser relativizadas e, isoladamente, não bastam para caracterizar um ou outro estágio da vida. A perda de linearidade desse processo é um elemento que caracteriza hoje a condição juvenil, como veremos no próximo tópico. Outra constatação que atualiza a noção de juventude é que, mesmo compreendida como fase de transição, da qual pode advir uma situação de ambiguidade dada pela coexistência de características das fases das duas pontas do processo, não significa que a condição juvenil não possa ser caracterizada de modo particular, que não tenha significados próprios. Muito pelo contrário: na sociedade atual, ela se reveste de conteúdos muito singulares e de grande intensidade social.

De todas as tendências e linhas de análise da juventude, opto por pensar o fenômeno juvenil a partir da sua construção sócio-histórica. A fundamentação teórica dessa leitura e interpretação encontra base nos princípios filosóficos do materialismo histórico e dialético que trazem embutidos, ainda, uma teoria e método científico que se contrapõe à leitura de ciência proposta pelo positivismo lógico¹.

A partir da visão positivista (liberal) o homem é entendido segundo a ideia de “natureza humana”, essencialista, um homem apriorístico, livre e dotado de potencialidades naturais. A visão sócio-histórica entende o homem a partir da concepção de “condição humana”, ou seja, alguém que se constrói na dialeticidade das relações. Um ser histórico com características que emergem de acordo com as relações sociais contextualizadas no tempo e no espaço histórico em que ele vive. Em outras palavras, na abordagem sócio-histórica concebe:

o homem como ativo, social e histórico. A sociedade, como produção histórica dos homens que, através do trabalho, produzem sua vida material. As idéias, como representações da realidade material. A realidade material, como fundada em contradições que se expressam nas idéias. E a história, como o movimento contraditório constante do fazer humano, no qual, a partir da base material, deve ser compreendida toda a produção de idéias.²

Assim, compreendo a juventude como um fenômeno social que foi construído historicamente. O conceito de juventude corresponde a uma construção social, histórica, cultural e relacional, que através das diferentes épocas e processos históricos e sociais vieram adquirindo denotações e delimitações diferentes: “a juventude não está pronta, é

1 Cf OLIVEIRA, 2002.

2 BOCK, 2001, p.42.

uma construção que nasce da luta entre jovens e adultos”, nos confirma Bourdieu.

Portanto, há muitas maneiras de “ser jovem”³. Colocar juventude no plural expressa a posição de que é necessário qualificá-la, percebendo-a como uma categoria complexa e heterogênea, na busca de evitar simplificações e esquemas muito cristalizados.

2. Religião: espaço juvenil

Ouve-se falar constantemente sobre o fenômeno da secularização. Contudo, a secularização é um dos “rebotos” consequentes da modernidade, que se caracteriza pela colocação do indivíduo como meio e como fim ontológico⁴. O ser humano, em sua individualidade e racionalidade, substitui o centro das reflexões anteriores, a saber, o cosmo sagrado, gerido por instituições religiosas que davam coesão social e cultural e que alocavam o centro de significância para além do humano. A modernidade, no entanto, coloca o ser humano como medida de si, de suas relações e do universo, a partir da lógica cartesiana e da moral kantiana. O cimento da coesão sociocultural já não seria mais ditado pela religião, que daria o sentido ordenador da realidade e do social, com suas mediações.

Sem dúvida, a partir de uma profunda reflexão, nos colocamos no ápice desse projeto moderno. A juventude, como fenômeno sociocultural de impacto, expressa nitidamente tal pensamento e pressuposto. A religião (no singular e no plural de instituições religiosas em geral) é coadjuvante no debate sobre temas cadentes, como ecologia, bioética, educação, política e até mesmo juventude. A religião/instituição já não

3 CARMO, 2001.

4 Ao rejeitar a tese da secularização de Löwith, Blumenberg afirma que a originalidade da modernidade está no fato de que a afirmação do *self* se constitui como um “programa existencial segundo o qual o homem coloca sua existência numa situação histórica e indica para si mesmo como ele vai lidar com a realidade que o circunda”. Para aprofundar tal assunto, ver SOUZA, 2005.

tem hegemonia definidora no campo da cultura, do Estado, do direito, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano social.

Mais do que nunca o indivíduo se torna “livre”, autônomo também na esfera simbólica, tornando a identidade social (inclusive religiosa) algo privado, embora tal liberdade pouco tenha a dizer e influenciar em suas escolhas éticas ou cognitivas, o todo social e as instituições sociais⁵.

Todavia, no mundo contemporâneo percebemos um fenômeno social interessante, e até mesmo paradoxal; o processo de dessecularização. Marx e a tradição dos filósofos da suspeita se equivocaram ao prenunciar o fim da religião com o desenrolar histórico das sociedades humanas.

Entendo que religião, na contemporaneidade de sua vivência pelo indivíduo racionalizado da modernidade, não é tanto uma substância que depende de formulação e fidelidade institucional, nem mesmo de uma apreensão do sagrado como algo extra nós, existente por si e apreensível pelo viés de certos ritos e mitos disseminados pelas religiões institucionais.

Para Berger a religião se constitui como um “empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado”⁶, sendo que, atualmente, esse “cosmo sagrado” tende a ser cada vez mais pessoal – “micro-cosmos” – ou mesmo não convencionalmente sacro, mas sínteses pessoais.

O estabelecimento de um “cosmo sagrado” estava, no mundo medieval, ancorado na instituição religiosa, na Tradição; a modernidade secularizadora, particularmente a contemporaneidade, reverte esse quadro. Entretanto, também, ainda podemos perceber, atualmente, como os elementos de uma religião medieval e a experiência religiosa da modernidade se mesclam, ou até mesmo se formam numa justaposição social. Por exemplo, em muitos lugares do Brasil, sobretudo no interior, a vivência da religiosidade que o povo conserva ainda se senta no mundo medieval, enquanto que

5 Cf. MARTELLI, 1995, p.302.

6 BERGER, 2003, p.38.

para outros lugares a mentalidade eclesiológica são de fato experiências pessoais reunidas em grandes assembleias.

Plausibilidades, legitimações do mundo e teodiceias parecem, cada vez menos, elementos atrelados exclusivamente à regulação oficial de uma instituição na vida das pessoas.

Portanto, onde antes a “Igreja” (modelos institucionais de religião, derivados e apontados para uma “transcendência” e “sagrado” nos modelos tradicionais) dominava, agora há profissionais que substituem a “Igreja”⁷. Isso não significa, necessariamente, menos religião, mas realocamento do religioso, sua re colocação de forma diferente na contemporaneidade.

Alguns indivíduos hoje, na seletividade de suas escolhas religiosas, de suas bricolagens e ressignificações, compõem para si um mundo com algum sentido totalizante. Outros, por sua vez, não sentem necessidade disso. E este movimento autônomo e racional-emocional emerge justamente devido à secularização, como produto dela. É paradoxal pensar isso, mas é fato. Berger afirma que

o mundo de hoje [...] é tão ferozmente religioso quanto antes. [...], além disso, a secularização em nível societal não está necessariamente vinculada à secularização em nível de consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso.⁸

Uma das preocupações da antropóloga Regina Novaes no desenvolvimento do estudo sobre juventude e religião é perceber que repercussões a escolha espiritual traz em termos de sociabilidade, solidariedade e sentido da vida. Segundo ela, uma coisa é certa: as religiões são locus de agregação

⁷ Aprofundar em TEIXEIRA, 2003.

⁸ BERGER, 2001, p.38

social, inclusive para os jovens. Segundo Novaes, as instituições religiosas continuam produzindo espaços para jovens, onde são construídos lugares de agregação social, identidades e formação de grupos que podem ser contabilizados na composição do cenário da sociedade civil. Fazendo parte destes grupos, motivados por valores e pertencimentos religiosos, jovens têm atuado no espaço público e têm fornecidos quadros militantes para sindicatos.⁹

Ela compara o Censo de 2000 realizado pelo IBGE, onde 73,77% se dizem católicos, 15,5% se dizem evangélicos e 7,1% declaram não ter religião (número que cresceu relacionado aos dados do Censo de 1991 - 4,8%) com a pesquisa do Projeto Juventude, em que 65% dos jovens entrevistados em todo o país se declararam católicos, 22% evangélicos e 11% “sem religião”.

Assim, os dados revelados pelas pesquisas nos permitem perceber alguns estereótipos que podem logo ser descartados: a ideia de que a religião não faz diferença para a complexa vida social contemporânea e que os jovens não carregam consigo valores profundos. Ela ressalta que é fundamental, no campo das crenças, desnaturalizar a ideia vigente de oposição entre religião e participação política e entre religião e ciência. Uma razão conjuntural para essa dissociação consiste na eclosão de grande número de escolhas religiosas, em um mundo marcado pelo crescimento do desemprego e da violência, ao lado do desenvolvimento da tecnologia. Esse contexto favorece as manifestações sincréticas dos jovens, que amalgamam diferentes espiritualidades. Novaes constata que a religião continua fazendo diferença para a juventude atual, haja vista o fato de que as instituições religiosas ainda produzem espaços de agregação social e de construção de

⁹ NOVAES, 2005, p.289.

identidades juvenis.

3. Neoliberalismo: traições do mundo contemporâneo

O que denominamos neoliberalismo é a economia política proposta por um grupo de economistas, cientistas políticos e filósofos, que, em 1947, se reuniram na Suíça. Ao término da Segunda Guerra, esse grupo se opunha radicalmente à instalação da social-democracia nos países, como alternativa ao capitalismo decadente, sendo, portanto, contrário ainda ao surgimento do Estado de Bem-Estar de estilo keynesiano, bem como à política norte-americana do New Deal.

O período atual do neoliberalismo, da globalização, não surge no vazio, mas emerge no terreno concreto das lutas sociais e é delas que se nutre. Na segunda metade do século XX vemos um grande surgimento de greves e revoltas. Haja vista o emblemático ano de 1968, em que por todo o mundo pipocaram revoltas sociais.

No período de 1950 e 1960, esse grupo da Suíça elaborou um detalhado projeto econômico e político no qual atacava o chamado Estado Providência com seus encargos sociais e com sua função de regulador das atividades do mercado, com o fundamento de que esse tipo de Estado destruía a liberdade dos cidadãos e a competição, sem as quais não há prosperidade.

As ideias do grupo permaneceram latentes até a crise capitalista do início dos anos 70, quando então colocaram como uma espécie de “antídoto” para a salvação do capitalismo.

Como afirma Marilena Chauí, eis as soluções e opções feitas: 1) um Estado forte para quebrar o poder dos sindicatos e dos movimentos operários, para controlar os dinheiros públicos e cortar drasticamente os encargos sociais e os investimentos na economia; 2) um Estado cuja meta principal deveria ser estabilidade monetária, contendo os gastos sociais e restaurando a taxa de desemprego necessária para formar um contingente industrial de reserva que quebrasse o poderio

dos sindicatos; 3) um Estado que realizasse uma reforma fiscal para incentivar investimentos privados e reduzir os impostos sobre o capital e as fortunas, aumentando os impostos sobre a renda individual e, portanto, sobre o trabalho, o consumo e o comércio; 4) um Estado que se afastasse da regulação da economia, deixando que o próprio mercado, com sua lógica própria, fosse livre.

Esse modelo foi aplicado primeiramente no Chile de Pinochet e depois se expandiu para todo o mundo capitalista.

Como já apontado, junto com a repressão maquiada e subversiva dos sindicatos, esse modelo econômico neutraliza, sobretudo, os movimentos sociais como um todo. Depois da década de 1970, os grupos, os movimentos reivindicatórios e as ações populares entram em crise. Ou melhor, o sistema faz com que entrem em crise. Há uma perversidade social, pois o mundo está organizado para gerar desigualdades gritantes sob o rótulo de globalização.

4. Juventude, Religião e Neoliberalismo: intercâmbios

As religiões mundiais sempre disputaram as almas mundanas de distintas formas. Algumas, como o judaísmo e o islamismo, impunham sua doutrina através de um sistema de vigilância e punição, em que a lei divina era base da vida e da conduta. Já o cristianismo iniciou uma nova dinâmica na história das religiões ao basear sua doutrina em uma prática positiva, o amor ao próximo e, como recompensa, a vida eterna no paraíso ao lado dos seus e sob a proteção eterna de Deus.

Mas nenhuma dessas religiões, surgidas ainda quando o mundo só conhecia o comércio regional e a acumulação mínima de riquezas, poderia de fato corresponder às relações econômicas de uma sociedade capitalista. Judaísmo, catolicismo e islamismo não tinham, nem poderiam ter, dogmas que regulassem a acumulação capitalista que ocorreu a partir do final do século XV.

Assim, junto com o desenvolvimento do comércio mundial e das grandes cidades manufatureiras, surge o protestantismo e suas diferentes ramificações.

Diferentemente do catolicismo, o protestantismo oferece aos puros de coração e tementes a Deus não só a vida eterna e o reino dos céus, mas também a possibilidade de acumular livremente riquezas materiais e usufruir delas em vida. Para a doutrina protestante, o bem-estar material do homem é um sinal de que Deus está feliz com seus atos e resolveu recompensá-lo.

Com o desenvolvimento do capitalismo, todas as religiões assumiram, em maior ou menor grau, uma forma-mercadoria. Quem liga a TV nos diferentes canais religiosos percebe que o reino dos céus há muito deixou de ser a única recompensa para os fiéis.

As distintas seitas resolveram apostar na antecipação dos prêmios para disputar as almas disponíveis no mercado. Junto com o reino dos céus, oferecem dinheiro, um novo emprego, um bom marido, a fidelidade da esposa e uma vida feliz para toda a família. Ao invés do inferno como castigo, aterrorizam os infiéis com ideias sobre o olho-gordo, a falência da empresa e o envolvimento dos filhos com as drogas.

Mais do que isso, para disputar o enorme contingente de almas pobres, desoladas, exploradas, desesperadas e arrasadas pela miséria capitalista, as religiões apostam em novas “estratégias de marketing”, como se diz hoje em dia.

A revista *Época*, há algum tempo, trouxe na capa a foto de Raica Oliveira, símbolo de sucesso e beleza segundo os padrões de mídia vigentes, modelo internacional e namorada de Ronaldo, o “Fenômeno”. Na reportagem intitulada “O novo espiritismo”, a revista afirma: “Pode-se dizer que o rosto de Raica, uma das mulheres mais bonitas do país, é a face-símbolo de uma nova fase na religião. Esqueça os copos que se movimentam sozinhos sobre a mesa branca, as operações com canivete e sem anestesia do médium Zé Arigó e as sessões de

exorcismo coletivo transmitidas pelo rádio”.

Como tudo no mundo capitalista, a religião, além de ser uma das mais poderosas formas de dominação ideológica, se transformou em mais uma mercadoria que se torna mais ou menos atrativa ao consumidor de acordo com as vantagens que oferece. Época continua: “Do que mais gosto na minha religião é a idéia de que podemos sempre voltar à Terra de novo e aperfeiçoar nosso espírito”, diz Raica, o rosto do espiritismo jovem. ‘Sempre temos uma segunda chance’”.

Temos um grande respeito por todos que querem transformar a sociedade e são religiosos. São distintos dos que utilizam as religiões para manter a dominação da burguesia. Não podemos, porém, deixar de falar da interpretação marxista da religião.

Como dizia Marx, é a realidade que precisa ser primeiramente revolucionada para que se revolucionem as ideias. E acrescentava: “a religião é o suspiro da criatura aflita, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito da situação sem espírito. A religião é o ópio do povo”. Raica Oliveira não é somente um símbolo de juventude, sucesso e beleza. É o símbolo de uma sociedade enganada.

Referências

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; EUGÊNIO, Fernanda. **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. São Paulo: Jorge Zahar, 2006.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.21, n.1, 2001.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2003.

BOCK, A. M. B. **A psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2001.

CARMO, Paulo Sérgio. **Juventude no singular e no plural**. As

caras da juventude. Cadernos Adenauer, São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia:** o discurso competente e outras falas. 11.ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna.** São Paulo: Paulinas, 1995. p.302.

NOVAES, Regina. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz diferença? In: ABRAMO, Helena. **Retratos da juventude:** análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania – Fundação Percecu Abramo, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação:** pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização.** 2.ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade:** autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Líber Livro Editora, 2005.

TEIXEIRA, Faustino (org). **Sociologia da religião:** enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

Carlos Eduardo Cardozo, sdb. Formado em filosofia pelo ISTA/PUC Minas. Especialista em Juventude, atua em diversos projetos juvenis. Atualmente, integra a diretoria do Instituto de Pastoral da Juventude - Leste 2 e compõe o grupo de pesquisadores de Juventude da Rede Brasileira de Institutos de Juventude.

Endereço: cadunew@yahoo.com.br

RECENSÕES

BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. **Deus trindade:** a vida no coração do mundo. Trindade e graça I. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003. v.6. (Teologia sistemática).

A parceria desta obra deu muito certo: Maria Clara L. Bingemer é jornalista e teóloga pela PUC-Rio de Janeiro, com doutorado na Universidade Gregoriana de Roma, e o Pe. Vitor Galdino Feller é presbítero da Arquidiocese de Florianópolis (RS) e doutor em teologia também pela Universidade Gregoriana de Roma.

A edição também é o resultado de uma feliz parceria: Siquem (Valencia, Espanha) e Paulinas (São Paulo, Brasil), para a coleção LBT: “Livros Básicos de Teologia, Para a formação dos agentes de pastoral nos distintos ministérios e serviços da Igreja”. O texto que analisaremos é o nº. 6: “Trindade e Graça I”, cujo título é mais que evocativo do seu conteúdo: “Deus Trindade: a vida no coração do mundo”, 173 páginas.

Em relação à própria edição temos a salientar dois aspectos:

1- É louvável o comprometimento de duas importantes editoras, em dois diferentes países, com a formação de leigos (agentes de pastoral, normalmente assim são entendidos). Para sustentar essa escolha, na apresentação da coleção (p.7) encontramos uma citação da Carta Apostólica de João Paulo II, *Novo milenium ineunte*. O material gráfico é de bom nível, ao qual o conteúdo não deixa nada a desejar.

2- Sem querer cair em contradição, porém, a qualidade material da edição colocou o preço ao consumidor

em um patamar inacessível a muitos, infelizmente. Nesse sentido, já fizemos, em nome do Projeto Teologia Viva (Curso de iniciação teológica da Arquidiocese de Belo Horizonte), contato com a editora, sugerindo uma edição mais simples que poderia desagravar o custo final. Não houve retorno.

Na introdução (p.9) os próprios autores estabelecem os seus objetivos: “ajudar-nos a encontrar com o próprio Deus, na sua identidade e na maneira que ele tem de agir e de se comunicar conosco”, procurando, “humildemente, responder a uma série de perguntas que as pessoas se fazem sobre o Deus de sua fé”. Propósito louvável, que tira a teologia do ostracismo acadêmico para colocá-la a serviço do ser humano que, na realidade atual, vive em meio a perguntas sem respostas e a respostas – muitas vezes superficiais e equivocadas – que não pode entender, pois não nascem das suas perguntas mais profundas. Assim, as questões do homem e da mulher contemporâneos são o pano de fundo desse livro.

A metodologia da abordagem do tema apresentada pelos próprios autores (p.10) é eminentemente clássica, a partir da fonte: a Sagrada Escritura, percorrendo o caminho da tradição, isto é, das experiências de fé de quem nos antecedeu nessa jornada, até a reflexão e atualização para os nossos dias.

Portanto, nosso método – ou seja, nosso caminho – será refletir sobre a vivência daqueles e daquelas que, antes de nós, fizeram a experiência de nosso Deus, refletiram sobre ela e a transmitiram para nós. Assim fazendo, estaremos perpetuando essa longa corrente que, há muito mais de 2000 anos, se perpetua e se desdobra em atos e confissões de fé e que nos permite, hoje, em pleno século XXI, continuar a experimentar, refletir e dizer com toda convicção: *Creio em um único Deus, Pai todo-poderoso; creio em um só Senhor Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus; creio no Espírito Santo, Senhor e fonte de vida...* (p.10).

E, para coroar a intenção dos autores, fazendo uma

perfeita síntese entre objetivos e métodos: “nosso objetivo geral não é especular sobre conteúdos teóricos e deles deduzir afirmações igualmente teóricas, mas sim procurar facilitar a nossos leitores e leitoras a experiência do amor desse Deus que a tudo envolve e dá sentido à vida humana” (p.10) porque, afinal de contas, o principal é “a experiência desse Deus que é a própria vida no coração do mundo” (p.10).

Daí, já podemos ter uma ideia do conteúdo e da forma literária do texto. Sem perder a cientificidade acadêmica, os autores conseguem produzir um texto claro, com uma linguagem poética, humana, experiencial, que facilita a compreensão mesmo de quem ainda não tem tanta experiência com os meandros do pensamento e do método teológicos.

A teologia existencial, assim chamada, isto é, a “teoria” compreendida e vivida cotidianamente e nos movimentos da história – seja como espiritualidade de determinados grupos, seja como *sensus fidelium* (sentir comum dos fiéis) – é algo que nasce naturalmente do contato com o texto.

A obra está didaticamente dividida em seis capítulos:

Cap. I: A aventura de pensar e falar sobre o Deus de nossa fé. Neste primeiro capítulo, que podemos chamar de introdutório, são colocadas as grandes questões a serem tratadas posteriormente: partindo das possibilidades de um discurso sobre Deus, na atual configuração do mundo, sente-se o desafio e necessidade de se voltar ao discurso trinitário por séculos esquecido, caminho esse feito a partir dos marcos históricos da fé cristã.

Cap. II: O Deus da Bíblia. Importantíssimo esse estudo bíblico que nos leva aos fios condutores da compreensão de Deus no Antigo Testamento e à recuperação dessa compreensão na releitura cristã do Deus-Trindade, revelado por Jesus Cristo.

Cap. III. O Deus de Jesus Cristo. Jesus Cristo, como a plena revelação de Deus-Trindade, abarca todo o Novo Testamento e as indicações do Jesus Histórico, assim chamado,

recuperado pelas tradições das primeiras comunidades cristãs. Aqui veremos esse homem, filho de Maria e de José, e seu caminho de tomada de consciência de Filho Amado, de opção pelo projeto do Pai, de comprometimento com os homens e mulheres de sua época e com seus sofrimentos e necessidades. É a partir dele, das relações que ele estabeleceu e do que ele revelou com a sua pessoa e as suas obras que os atores prosseguem com o discurso trinitário.

Pode parecer um longo caminho, no qual ainda pouco se falou explicitamente da Santíssima Trindade, mas é o caminho da sabedoria pedagógica. Esses elementos de teologia Bíblica, de Cristologia vão fundamentar o discurso sobre o nosso Deus-Trindade. Assim, o discurso trinitário não pode ser visto como um “chapéu” que parece fora de lugar e desnecessário em um discurso teológico que se afirma por si mesmo.

Cap. IV: Deus que é Espírito Santo. Inevitavelmente, será necessário voltar às fontes bíblicas sobre o Espírito Santo, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Desde a criação até a sua presença e ação na vida da Igreja e sua vida intratrinitária, como a Terceira pessoa divina.

Cap. V: Deus-Pai, mistério fontal sem origem. Interessante a ordem escolhida pelos autores, de deixar o Pai como última pessoa a ser “visitada” especialmente. Também aqui voltamos às fontes bíblicas do Antigo e do Novo Testamento. Percebe-se claramente, assim, o caminho pelo qual o processo da Revelação se deu. A nossa compreensão ainda não se esgotou, embora a plenitude da Revelação de Deus-Trindade tenha se dado em Jesus Cristo, o Filho, que assumiu a carne-realidade humana.

Cap. VI: A Santíssima Trindade na história da Igreja. Neste último capítulo nos vemos diante do processo histórico da compreensão da fé Trinitária. Os vários momentos conflitivos, em que os esforços se revelaram “erros”, as várias reformulações até as profissões e definições dos dogmas

relativos à Santíssima Trindade.

Na conclusão temos a retomada de modo sintético dos principais pontos desenvolvidos no livro. No final de cada capítulo também temos um quadro que sintetiza o tema e propõe perguntas de reflexão, além de uma bibliografia complementar. Cuidados eminentemente pedagógicos que valorizam o trabalho dos autores.

No final da obra somos presenteados com um vocabulário com os principais termos utilizados no livro.

Um conceito problemático para a atual reflexão trinitária que não foi levado em consideração é o de PESSOA. Porém, também é verdade que ainda há discussões em torno do tema e faltam consensos, e isso não prejudicou absolutamente a completeza do texto.

Podemos dizer que tudo foi feito pensando realmente no leitor(a)-estudante e, assim, colocando em prática o objetivo inicial: colocar-se no mundo das perguntas dos homens e mulheres de hoje, talvez não tanto para dar respostas acabadas, mas para refletir juntos e partilhar a experiência de sermos amados pelo Deus-Trindade que é a vida verdadeira no coração do mundo.

Áurea Marin Burocchi, doutorando em Teologia pela FAJE, professora no ISTA na área de HISTÓRIA DA IGREJA
Endereço eletrônico: aureamarin@gmail.com

MATOS, Henrique Cristiano José. **Igreja: povo a caminho:** síntese da bimilenar História da Igreja. Belo Horizonte: O Lutador, 2007. 141p.

Fráter Henrique, como prefere ser chamado o nosso autor, é membro da Congregação dos Fráteres de Maria, Mãe da misericórdia (CMM). Formado em História Civil e Eclesiástica, obteve o seu doutorado em Roma (1989) com a tese “A militância Católica em Minas Gerais, entre 1922 e 1936”. Holandês de origem, brasileiro por opção, mineiro de coração. É um profícuo escritor na sua área específica e também na área de Espiritualidade, orientando muitos retiros pelo Brasil afora. Após se retirar dos compromissos acadêmicos, está dedicando seu tempo e competência invejável em vários projetos, entre eles a formação de leigos e a composição de uma biografia que estamos aguardando com ansiosa curiosidade.

Merece nossa atenção especial a dedicatória da obra, feita antes que soubéssemos do estado de saúde da saudosa e querida Ir. Carmelita: “à Irmã Carmelita de Freitas FI, presença feminina no mundo da teologia, que, com competência profissional, apurada sensibilidade e amizade fiel, faz de seu magistério acadêmico um qualificado serviço à Igreja e à Vida Religiosa Consagrada nela, com gratidão e admiração”(p.5). Logo depois, Ir. Carmelita foi levada para o seio da Trindade, depois de um período de uma doença dolorosa.

Este livro que o próprio autor chama de volume 0 ou “guia”, pretende fazer isso mesmo. Ele “reúne os textos introdutórios da trilogia Caminhando pela História da Igreja” (contracapa), publicados de 1995 a 1996, sempre pela mesma Editora. E é justamente esse um dos seus maiores méritos.

Nesta “época do esquecimento” é importante que não nos “esqueçamos”, também nós que trabalhamos com a formação, da importância da história para que o presente da nossa vida e da nossa fé tenha o fundamento que nos possibilite construir projetos e fazer escolhas, sabendo-nos, também nós,

elos de um tempo e de uma história que nos superam. Esse é o objetivo geral do trabalho do Fráter Henrique. “Pertencemos, de fato, a uma Comunidade de discípulos e missionários que têm uma tradição histórica. Conhecer esta caminhada, com seus altos e baixos, contribui significativamente para o fortalecimento e amadurecimento de nossa opção pelo Reino. É o único desejo que alimentamos ao oferecer este volume-síntese, fruto maduro de um acurado trabalho de muitos anos na área da formação de leigos e leigos.” (introdução, p.9).

A obra está dividida em quatro etapas que seguem o esquema da periodização histórica: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna, Idade Contemporânea. Uma faixa com essa periodização, com suas respectivas datas dos acontecimentos deflagrantes encabeçam cada página do livro. Isso ajuda muito na compreensão dos fatos e na coligação dos acontecimentos entre si, destruindo duas falsas impressões:

- de que a história da Igreja está “fora do mundo” e não tem nada a ver com a vida e os acontecimentos do mundo civil;

- de que as sucessivas “idades” históricas são compartimentos estanques com início e fim bem delimitados.

Antes de cada etapa, encontramos um gráfico muito bem elaborado com os principais fatos – eclesiais e civis – e a várias coligações, influências, consequências entre eles. Só esses esquemas já são uma obra de arte.

Virando a página nos deparamos com três capítulos muito bem sintetizados e ilustrados com mapas, fotos, gravuras, desenhos, relacionados ao tema em questão. No final de cada capítulo, uma página especial com um texto-documento da época. O mesmo se repete a cada período histórico.

Quando pensamos que já vimos tudo... ainda encontramos uns quadradinhos laterais com letras e números. São as indicações que nos remetem aos livros da Trilogia “Caminhando pela História da Igreja”, onde encontraremos ainda mais documentos, aprofundamentos, reflexões de outros

pesquisadores, testemunhos de época, biografias, orações, etc... Este livro não pretende ser uma obra acaba e completa. Ao remeter para outras fontes, nos ensina que estudar nunca é tarefa cumprida, acabada, mas é caminho a ser percorrido, na medida das nossas forças.

Na conclusão, vemos de modo explícito, a preocupação do Fráter Henrique com a formação, em conformidade com a Mensagem de Aparecida: “ter uma boa base teológica, ou seja, uma adequada inteligência da fé é em nossos dias uma exigência incontornável. Reforçar a própria identidade cristã (...1Pd 3,15) é uma condição imprescindível para o diálogo ecumênico e inter-religioso no âmbito do crescente pluralismo confessional deste início do século XXI” (p.127).

Ao citar a bibliografia, o autor faz questão de apresentar “obras de fácil leitura”. E são muitas e de qualidade. Um convite ao leitor-estudante para um aprofundamento.

Para uma ulterior facilitação do trabalho do leitor-estudante, no final da obra encontramos ainda um elenco dos documentos citados e reproduzidos nos respectivos livros da Trilogia já citada. E, mais ainda, um índice da relação dos mapas neste livro, chamado volume 0 pelo autor.

Resta ainda uma nota sobre a edição. Bem cuidado, com bom material a preços acessíveis. Nós nos congratulamos com a editora O Lutador por aceitar e reproduzir o trabalho “artístico” do Fráter Henrique que se revela nas inúmeras ilustrações que ajudam na compreensão e complementam o texto escrito (nem todas as editoras estão disponíveis a isso, como sabemos).

No mais, ainda um agradecimento ao Fráter Henrique e que este período continue sendo profícuo para as suas produções.

Áurea Marin Burocchi, doutorando em Teologia pela FAJE, professora no ISTA na área de HISTÓRIA DA IGREJA
Endereço eletrónico: aureamarin@gmail.com

LIVROS RECEBIDOS

ARTUSO, Vicente. **A revolta de core, Data e Abiram (Nm. 16-17):** análise estilístico-narrativa e interpretação. São Paulo: Paulinas, 2008. (Exegese).

BARBOSA FILHO, André; CASTRO, Cosette. **Comunicação digital:** educação, tecnologia e novos comportamentos. São Paulo: Paulinas, 2008. (Comunicação e cultura).

BERMEJO, José Carlos. **Estou de luto:** reconhecer a dor para recuperar a esperança. São Paulo: Paulinas, 2008. (Caminhos da psicologia).

BORTOLINI, José. **Conheça o apóstolo Paulo.** 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008. 32 p.

CENTRO BÍBLICO VERBO. **O amor jamais passará!:** entendendo a primeira carta aos coríntios. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2008. 144 p. (Do povo para o povo).

COSTA, Valeriano Santos (Org.). **Liturgia:** peregrinando ao coração do mistério. São Paulo: Paulinas, 2009. (Celebrar e viver a fé).

DUQUOC, Christian. **O único Cristo:** a sinfonia adiada. São Paulo: Paulinas, 2008. (Repensar).

FREYNE, Sean. **Jesus, um judeu da Galiléia:** nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008. 188 p. (Bíblia e sociologia).

KNEITTER, Paul F. **Introdução às teologias das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2008. (Kairós).

ROGOZINSKI, Jacob. **O dom da lei:** Kant e o enigma da ética. São Paulo: Paulus, 2008. 447p.

SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo greco-romano:** um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008. 604p. (Bíblia e

sociologia).

SOARES, Afonso Maria Ligório (Org.). **Dialogando com Jon Sobrino**. São Paulo: Paulinas, 2009. (Dialogando com...).

SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio. **Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber**. São Paulo: Paulinas, 2008. (Religião e universidade).

SOARES, Paulo Sérgio. **O sentido oblato da vida: teologia sacerdotal**. São Paulo: Paulinas, 2008. (Bíblia em comunidade).

STARK, Rodney; BAINBRIDGE. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008. (Repensando a religião).

SUNG, Jung Mo. **Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social**. São Paulo: Paulus, 2008. 168p. (Temas de atualidade).

TREVISOL, Jorge. **Educação transpessoal: um jeito de educar a partir da interioridade**. São Paulo: Paulinas, 2008. (Viver como protagonista).

VALADEZ FUENTES, Salvador. **Espiritualidade pastoral: como superar uma pastoral "sem alma"**. São Paulo: Paulinas, 2008. (Pastoral).

NORMAS PARA COLABORADORES

1 - A *Horizonte Teológico* recebe contribuições para suas seções de artigos e resenhas, sendo que os artigos devem ser inéditos, reservando-se à *Horizonte Teológico* a prioridade de sua publicação.

2 - As contribuições devem ser enviadas ao Conselho Editorial pelo e-mail horizonte.teologico@ista.edu.br; ou para o ISTA, em arquivo digital.

3 - Apresentação dos Originais:

a) DIGITAÇÃO:

- Quanto à formatação de caracteres (“Font”): os caracteres sejam formatados em fonte Times New Roman, tamanho 12.
- A folha deve respeitar o estilo mais comum, ou seja, a do processador MSWord ou equivalente.
- Não deve ser feita a hifenização.

b) DIMENSÕES:

Deve-se fazer o cálculo de um arquivo aberto no processador de textos MSWord, através do Menu “Arquivo/Propriedades”; clicar sobre o guia “Estatística”; a cada “item” corresponde um número; procurar “Caracteres com espaços”, onde está o número de caracteres correspondentes ao arquivo aberto. A *Horizonte Teológico* indica para ARTIGOS uma média de até 45 mil caracteres com espaços; para resenhas: entre 10-15 mil caracteres com espaços.

c) NOTAS DE RODAPÉ e REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Deverão ser digitadas segundo as especificações dadas acima para texto corrido. Não sejam separadas por espaço entre linhas. Na editoração serão adequadas às normas técnicas segundo o padrão da revista. A *Horizonte Teológico* segue os padrões da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas), com uma certa liberdade, devido ao fato de sermos um instituto com vinculação internacional.

d) RECENSÕES:

As referências devem conter todas as informações da publicação, observando-se os exemplos abaixo; Nome e Sobrenome não ficam abreviados.

- ARDUINI, Juvenal. Antropologia: ousar para reinventar a humanidade. São Paulo: Paulus, 2002. 171 p.

- BINGEMER, Maria Clara Luchetti; FELLER, Vitor Galdino. Deus trindade: a vida no coração do mundo. Valência: Siquem Ediciones, 2002. 175 p.

4 - As revisões serão aceitas até 15 dias depois de enviada a 1º versão ou do prazo indicado pela revista.

Dados Pessoais:

Para informação da Administração e dos leitores são pedidos os dados seguintes, que na íntegra ou parcialmente podem ser utilizados:

1. Nome.
2. Opcional: sendo religioso, indicar o nome do Instituto.
3. Títulos universitários: a) Graduação: área, local e faculdade; b) Mestrado: área, data, local e faculdade; c) Doutorado: área, data, local, faculdade e Título da Tese.
4. Atividade que desempenha atualmente: local e instituições.
5. Últimas obras publicadas: título, cidade, editora, data e edição.
6. Endereço atual completo.

Os autores devem autorizar a publicação de seus números de telefones ou e-mail.

Todo artigo será examinado pelo Conselho Editorial, que aceita ou recusa os originais apresentados; disto os autores receberão notificação e sobre a data previsível de sua publicação.

Os autores de artigos receberão três exemplares da revista.

CUPOM DE ASSINATURA

Revista *Horizonte Teológico*
Rua Itutinga, 300, Bairro: Minas Brasil
Belo Horizonte – MG
Cep: 30535-640
horizonte.teologico@ista.edu.br
Tel.: (0xx31) 3419-2800

Nome: _____

Endereço: _____

Bairro: _____

Cidade: _____ **Estado:** _____

CEP: _____ **Telefone:** _____

E-mail: _____

- () Assinatura Nacional: R\$ 15, 00
- () Assinatura Exterior: US\$ 15, 00

Formas de Pagamento:

- () Cheque nominal à ISJB – Instituto Santo Tomás de Aquino
- () Depósito bancário (enviando cópia para contabilização)
Banco Real nº 356
Agência Pça Sete, nº 0353
Conta Corrente nº 37.015.31-1

