LOGOS

Revista de Iniciação Científica da Faculdade Diocesana São José

Rio Branco - Acre
janeiro / dezembro
2014 - vol. 1 - nº 2
ISSN 2318-5554

FADISI
OBRAS SOCIAIS
DIOCESE DE RIO BRANCO - AC

Revista de Iniciação Científica da Faculdade Diocesana São José

Rio Branco - Acre - janeiro / dezembro - 2014 - vol. 1 - nº 2 - ISSN 2318-5554

DIRETOR GERAL
Dom Joaquín Pertíñez Fernández

ASSESSOR ACADÊMICO
Prof. Dr. Carlos Paula de Moraes (Universidade Federal do Acre - UFAC / Faculdade Diocesana São José - FADISI)

DIRETORA ACADÊMICA
Profª Esp. Íris Cabanellas Zanini

EDITOR
Prof. Esp. Pe. Jairo Coelho (Faculdade Diocesana São José - FADISI)

REVISÃO
Dom Joaquín Pertíñez Fernández

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. Antônio José de Oliveira (Faculdade Diocesana São José - FADISI / Faculdade da Amazônia Ocidental - FAAO)
Prof. Dr. José Domingos Silva Ferreira (Faculdade Diocesana São José - FADISI / Faculdade da Amazônia Ocidental - FAAO)
Prof. Dr. Estanislau Paulo Klein (Faculdade Diocesana São José - FADISI / Universidade Federal do Acre - UFAC)
Profª Msc. Ir. Fátima Gonçalves (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Msc. Aldecino José de Ferreira (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Esp. Ruscelino de Souza Aguiar (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Profª Esp. Ir. Ana Belén Veríssimo García (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Esp. Mauro Sérgio Ferreira da Cruz (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Esp. Anderson Marçal Pires (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Esp. Cícero Rodrigues de Souza (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Esp. Antônio Ângelo Carneiro (Faculdade Diocesana São José - FADISI)
Prof. Esp. José Cleocimar Soares (Faculdade Diocesana São José - FADISI)

LOGOS

Revista de Iniciação Científica da Faculdade Diocesana São José

Rio Branco - Acre - janeiro / dezembro - 2014 - vol. 1 - nº 2 - ISSN 2318-5554

Logos é a palavra.
Palavra de Deus e palavras humanas.
Palavra para instruir, corrigir, admoestar...
Palavra para dialogar, comunicar, ensinar...
Palavra geradora de palavras...
Palavras que se comunicam e transmitem a Palavra.

Rio Branco - Acre - janeiro/junho - 2014 - vol. 1 - nº 2

CAPA E DIAGRAMAÇÃO
Pe. Jairo Coelho

REVISÃO GERAL
Dom Joaquín Pertíñez Fernández

IMPRESSÃO
Gráfica e Editora Francarlos

ISSN
2318-5554

FICHA CATALOGRÁFICA

Logos: Revista de Iniciação Científica da Faculdade Diocesana São José. Rio Branco: Gráfica Francarlos, vl. 2 , nº 1, jan/jun. 2014.
Semestral
ISSN 2318-5554
1. Pesquisa Científica. 2. Produção Científica. I. Faculdade Diocesana São José.

CDD: 001.05

Tiragem: 500 exemplares / Periodicidade: semestral

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO
Pe. Jairo Coelho.....07

PARTE I
FILOSOFIA

1. ÉTICA EM ARISTÓTELES COMO PROPOSTA PARA A FELICIDADE
Isaías Lopes dos Santos 00-00

2. MORTE E VIDA: SIGNIFICADO E SACRALIDADE
Ana Belén Veríssimo García 00-00

3. LINHAS GERAIS DA EVOLUÇÃO DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS NA FILOSOFIA ANTIGA MEDIEVAL
Frei Carlos Paula de Moraes, osm 00-00

PARTE II
TEOLOGIA

1. O SER HUMANO COMO CRIAÇÃO
Eurício Cândido de Azevedo; Vilk-Junio Araújo de Lima 00-00

2. ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: A RELAÇÃO DO HOMEM E SEU CRIADOR
Junior da Silva Garcia 00-00

3. ESPIRITUALIDADE DO SACERDÓCIO EM SANTO AGOSTINHO
Joaquín Pertíñez 00-00

APRESENTAÇÃO

Com alegria apresentamos este segundo número da Revista Logos, um importante canal de publicação de artigos técnico-científicos produzidos por professores e alunos da Faculdade Diocesana São José (FADISI).

Com uma linguagem acessível, sem deixar de ser científica, a Logos consegue traduzir conceitos até então difíceis de serem compreendidos por grande parte da população. Com isso, diminui a distância entre a academia e a comunidade, democratizando, assim, o conhecimento.

Este número traz seis artigos, sendo três da área de Filosofia e três de Teologia. Os assuntos são diversos e vão desde a ética como proposta para a felicidade até a espiritualidade sacerdotal.

Desejamos a todos que tiverem acesso a este número da Revista Logos uma boa leitura, com os votos de que os artigos aqui publicados possam fazer ecos na vida prática de cada leitor(a).

Pe. Jairo Coelho - Editor
padrejairocoelho@gmail.com

ÉTICA EM ARISTÓTELES COMO PROPOSTA PARA A FELICIDADE

Isaías Lopes dos Santos
O autor é bacharel em Filosofia pela Faculdade Diocesana São José – FADISI. E-mail: isaiaslopes@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo aborda o pensamento ético de Aristóteles como proposta para a felicidade segundo a sua obra Ética a Nicômaco. Demonstrando a importância de uma ética universal intrínseca à felicidade, que possibilita ao homem ser valorizado de acordo com a sua própria capacidade racional. Desta maneira o artigo se faz relevante, pois possibilita ao homem se tornar um ser virtuoso, um ser que é capaz de agir visando o meio termo, tornando as suas boas ações um hábito, que possibilita a viver em comunidade, já que o homem é um ser político, capaz de ser ético e feliz.

Palavras-chave: Ética. Alma. Virtude. Hábito.

1 Introdução

Segundo Ferreira[1] o pensamento é uma capacidade de meditação, reflexão. O filósofo deve refletir diante de uma realidade exposta, seja positivamente ou não, podendo transcender seu pensamento em busca de soluções cabíveis, surgindo assim respostas para muitos questionamentos. Os gregos ficaram conhecidos em toda a história, por essa capacidade de questionar o mundo à sua volta e apontarem respostas e caminhos a serem seguidos. Foi com essa disposição de questionar, que Aristóteles se destacou no decorrer da civilização helênica.

Aristóteles chegou a um pensamento ético porque começou a buscar a melhor forma de viver no ambiente que tinha a sua disposição, ou seja, na pólis ateniense, tendo como base a cultura grega, os valores presentes e as pessoas que habitavam esse meio, além de buscar elaborar uma ética universal como resposta à realidade presente, na qual Sócrates e Platão também foram incomodados, pois o ambiente presente se demonstrava conturbado pelas diversas formas de pensamento, em que prevalecia o lado relativista de pensar dos "sofistas".

O Estagira como também é conhecido Aristóteles por ter nascido em Estagira no ano 384, começou a refletir sobre uma vida que levasse à felicidade, que possibilitasse ao homem agir, tendo a certeza de que poderia der feliz e ético.

Nesse sentido, este estudo destaca o pensamento de Aristóteles, por apresentar uma ética como proposta para a felicidade, valorizando a capacidade racional do homem e a sua natureza política, um ser de relação, demonstrando que a felicidade está intrínseca à ética, portanto ao alcance do homem.

2 O Conceito de Ética na visão Aristotélica

Aristóteles tinha o conhecimento da ética como ciência. Ele sabia que ela provinha do ethos, do modo de ser. Não obstante ele é considerado como aquele que sistematizou tal conceito, estabelecendo a Ética como ciência do ser.

[1]FERREIRA, A. Mini Aurélio Século XXI Escolar. Nova Fronteira, 2001.

> *"Aristóteles é o primeiro filósofo a ter feito do ethos um conceito filosófico integral, dando lugar a estudo específico (pragmatéia) da virtude ética, isto é, da virtude do caráter. O caráter designa uma disposição adquirida pelo hábito da parte desejante da alma, intermediária entre a parte vegetativa e a parte racional".*[2]

É nesse modelo de pensamento que Aristóteles conclui que todo homem busca a felicidade. É nesse buscar e encontrar que o homem se torna ético e vai agindo conforme os valores, esses que são dados pela razão.

Essa maneira de pensar pode ser aplicada à realidade presente e também à educação médica empirista que recebeu. Ele se mostrava bastante observador, criandoa necessidade de criar um norte, um fim para ser alcançado pelo individuo.

> *"Formado e iniciado desde a juventude no modelo médico empirista, (...) Aristóteles preservou tais conhecimentos e os transformou posteriormente em pilares sobre os quais apoiou sua filosofia; será a herança empírica um dos diferenciais mais característicos de sua filosofia, (...) A detida análise da realidade, a observação da natureza (physis) e dos fenômenos (phainomena), a dissecação da vida e os estudos de cunho biológico transportaram-se para os campos político e ético".*[3]

A necessidade de criar uma ética universal, além de uma observação minuciosa da realidade, também se deve às influências que sofreu de Sócrates e Platão, pois esses dois filósofos viveram em um contexto onde prevaleciam costumes e consensos temporários, buscando-se também estabelecer um princípio universal. Contexto esse que fez parte da vida de Aristóteles, já que este foi aluno de Platão na Academia.

> *"Vivendo em contexto de crise, os dois filósofos buscam um princípio universal que palie as insuficiências do costume e dos consensos temporários. Contudo, eles se apercebem, rapidamente, que os princípios da razão não são imediatamente compatíveis com as realidades da vida na cidade".*[4]

---

[2]VERGNIÈRES, S. Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos. Paulus, 2008, p. 5.

[3]BITTAR, E. Curso de Filosofia Aristotélica: Leitura e interpretação do pensamento Aristotélico. Barueri: Manole, 2003, p. 14-15.

[4]VERGNIÈRES, S. Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos. Paulus, 2008, p. 5.

Neste sentido, mais do que um simples pensar, Aristóteles estabelece uma ética como um conhecimento do caráter, de como a pessoas devem agir, levando em consideração o fato de ser um animal político, um ser de relação, valorizando a sua capacidade racional, tornando-a um padrão universal para todos que querem ser éticos e felizes.

3 A natureza humana

Para Aristóteles a natureza humana está ligada ao surgimento da polis, pois para ele aconteceu de forma natural. Partindo da família houve multiplicação, formando assim uma sociedade. Esta ocupava um ambiente maior no que diz respeito ao espaço. Essa junção de famílias, "*(...) constituída não só para atender às necessidades cotidianas, mas tendo em vista uma utilidade comum é a aldeia (komé)*".[5]

A partir daqui surge a pólis que já visa a melhor maneira de viver. Assim, o homem não foi criado para viver isolado, vagando em espaços vazios, mas sim para ser feliz, precisando que suas necessidades sejam atendidas. Com tal pensamento, Aristóteles define o homem como um animal político, sendo o homem, então, um ser de relação.

> *"Fica evidente, pois que a Cidade é uma criação da natureza, e que o homem, por natureza, é um animal político [isto é, destinado a viver em sociedade], e que o homem que, por sua natureza e não por mero acidente, não tivesse sua existência na cidade, seria um ser vil, superior ou inferior ao homem".*[6]

É preciso esclarecer aqui, que em seu pensamento o homem é um animal político, não somente por viver em sociedade, por estar reunido, porque até outros animais são capazes disso, viver gregariamente, mas porque o homem tem a capacidade de dialogar mediante a razão. Isso fica evidente ao colocar que *"A natureza, conforme frequentemente dizemos, não faz nada em vão; ela deu somente ao homem o dom do discurso (logos)".*[7]

Para ele os homens têm a capacidade de perceber o útil do prejudicial, de distinguir o justo do injusto. Por isso, o homem é por excelência um animal político.

[5]ARISTÓTELES. Política. Martin Claret, 2010, p. 55
[6]Idem. p. 56
[7]Idem. p. 56

Um ser que vive e convive mediante as suas capacidades singulares, diferenciando-se dos outros seres.

4 A vida que leva à felicidade

Para Aristóteles existia um tipo de vida que leva à felicidade, a vida boa, que consequentemente conduziria o indivíduo a ser ético. Este filósofo conhecia bem a sua realidade e tinha o conhecimento de que a felicidade era interpretada de formas diferentes pelos moradores da pólis.

> *"A julgar pela vida que os homens levam, estes, em sua maioria e os mais vulgares entre eles, parecem (...) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida agradável. Pode se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a vida que acabamos de mencionar, a vida política, e a vida contemplativa".*[8]

Na busca pela verdadeira vida, aquela que deveria ser vivida por todo aquele que almeja ser feliz, Aristóteles demonstrou que a vida agradável, ligada somente aos prazeres não correspondia àquela verdadeira que leva ao bem supremo, à felicidade, pois o homem ao viver assim estaria agindo contrariamente à sua própria função, que o diferencia dos outros seres, a racionalidade. Sendo assim, o homem estaria se equiparando aos animais, buscando um simples gozo material que passaria rápido, por estar ligado ao sensível.

O Estagira também refletiu sobre a vida política, acreditando também que essa não deveria ser a vida correta a ser eleita pelo homem, porque tal vida se restringiria à busca da honra, da necessidade, do reconhecimento das ações do próprio homem, não buscando o bem supremo que corresponderia à natureza racional humana.

> *"Um exame dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de maior refinamento e de índole mais ativa identificam a felicidade com a honra, pois a honra é, pode-se dizer, o objetivo da vida política. Todavia, isso parece ser demasiadamente superficial para ser o que buscamos, visto que a honra depende mais de quem a concede de que de quem a recebe, ao passo que nos parece que o bem é algo próprio de um homem e dificilmente lhe poderia ser tirado".*[9]

Ao verificar que a vida

[8] ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Martin Claret, 2010, pág. 21.
[9] Idem, p. 21

ligada aos prazeres e à vida política não podem ser aquela que o homem deve viver para ser feliz, Aristóteles, então, conclui que a vida contemplativa ou teorética é a mais perfeita a ser vivida, pois é esta que se relaciona com a prudência e diz respeito à própria função do homem, ou seja, a razão, além de visar o bem supremo, a eudaimonia.

5 Virtudes Éticas e Dianoéticas

Para entender essas virtudes e sua respectiva importância, precisa-se entender a classificação da alma dada por Aristóteles.

Por ser um filósofo empírico, Aristóteles era um observador, e com isso percebeu que para cada espécie de ser vivo existia uma alma, demonstrando uma classificação em relação a esta, dividindo-a em três:

> *1) Os vegetais, que podem apenas reproduzir-se e crescer, terão alma adequada a estas suas faculdades, ou seja, a alma vegetativa;*
> *2) os animais, que têm também percepção do mundo e capacidade de movimento, serão igualmente dotados de alma sensitiva;*
> *3) finalmente, os homens que têm também a faculdade de raciocinar serão providos, além de alma vegetativa e de alma sensitiva, igualmente de alma racional.*[10]

Com essa classificação da alma, Aristóteles estabelece dois tipos de virtudes: as Éticas e as Dianoéticas, que possuem uma ligação com a alma racional. As virtudes éticas, apesar de dependerem em certo sentido da razão, tendem mais para a alma sensitiva, desprovida da razão, ao contrário das virtudes dianoéticas que dizem respeito estritamente à alma racional. Há que se enfatizar que para Aristóteles,as virtudes éticas são resultados de hábitos, já as dianoéticas estão relacionadas com a aprendizagem.

> *"Há duas espécies de virtude, a intelectual e a moral. A primeira deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, e por isso requer experiência e tempo, ao passo que a virtude moral é adquirida em resultado do hábito".*[11]

Dentro dessa classificação dada por Aristóteles sobre as virtudes, existem e fazem parte da virtude dianoética, a sabedoria

[10]REALE, G.; ANTISERI, D. História da Filosofia: Filosofia pagã antiga. 4. Paulus, 2009, p. 212.
[11]ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Martin Claret, 2010, p. 40.

(phronesis), que pode ser aplicada como sabedoria prática ou clarividência ética e a sapiência (sophia), sendo mais teorética. A sabedoria prática recebe um destaque maior, pois esta tem uma importância significante na vida moral do homem, sendo a que sustenta as virtudes éticas que são resultado de hábitos e estes são obra da própria phronesis, virtude esta que ajuda na escolha correta, sobre o que é bem e mal para o homem, possibilitando-lhe a realizar uma boa ação de forma segura para o bem.

> *"A decisão quanto a ação é uma questão que diz respeito à phronesis, à boa deliberação ética, está na perspectiva da primeira pessoa e ocorre sempre numa situação de ação concreta".*[12]

E como se está a falar do homem que quer ser feliz, de uma proposta ética que leve à felicidade, entram em cena as virtudes éticas, que se referem à justa medida, fixando o fim do ato moral, referindo-se ao caráter, ao aspecto moral, a conduta, ao modo de ser do homem. Fazendo com que este, ao ser dotado dessa virtude, busque sempre o meio termo em uma ação, sendo moderado e ético.

> *"Em relação ao medo e à temeridade, a coragem é o meio-termo; das pessoas que excedem, as excessivamente corajosas não têm um nome especial (muitas disposições não tem), enquanto as que excedem na audácia são temerárias, e as que excedem no medo e mostram falta de audácia são covardes. Com relação aos prazeres e sofrimento (...) o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança. Pessoas que apresentam deficiência na fruição dos prazeres são bastante raras, e por este motivo não recebem designação especial, mas podemos chama-las 'insensíveis'. Quanto ao dinheiro que se dá ou recebe, o meio-termo é a liberalidade; o excesso e a deficiência são, respectivamente, prodigalidade e a avareza. Nessa espécie de ações as pessoas se excedem quanto aos gastos e é deficiente quanto aos ganhos, ao passo que o avaro se excede em ganhar e é deficiente no gastar".*[13]

É importante lembrar sempre que as virtudes éticas são resultado de hábitos, que por sua vez precisam do auxílio da sabedoria prática, virtude dianoética que faz parte da razão. Sendo assim, Aristóteles

[12]WOLF, U. A Ética a Nicômaco de Aristóteles. Loyola, 2010, p. 60.
[13]ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Martin Claret, 2010, p. 50.

demonstra a importância da alma racional humana, a razão.

6 Ser feliz é ser ético

Aristóteles busca saber qual é o bem que corresponde à natureza do homem, de um ser racional. Esse será o bem supremo, que por sua vez alimenta a vontade do indivíduo para continuar firme em sua boa conduta, numa vida virtuosa, sendo capaz de praticar boas ações continuadamente. Bem supremo esse, que define um sujeito ético.

O bem supremo pensado por Aristóteles é a eudaimonia, felicidade, vida boa, estando esta ao alcance do homem, encontrando-se então no plano terreno.

Para determinar o porquê da felicidade está ao alcance do homem, Aristóteles define esta como uma atividade, mas não qualquer atividade, e sim aquela conforme a virtude, que diz respeito ao homem no seu sentido mais estrito, a racionalidade, que por função se liga às outras virtudes.

> *"Também nossa concepção se harmoniza com a dos que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois a felicidade é uma atividade conforme a virtude".*[14]

Observando que a felicidade é uma atividade conforme a virtude, acentua-se então que o bem do homem vem a ser a atividade da alma, de acordo com a virtude que lhe é peculiar, ou seja, a razão.

Aristóteles procura deixar claro que a felicidade por ser uma atividade deve ser continua, o homem tem que estar sempre agindo conforme a razão para ter ou ser feliz permanentemente.

> *"Mas é preciso acrescentar 'em uma vida inteira', pois uma andorinha não faz verão, nem tampouco; e da mesma forma um só dia, ou um curto espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso".*[15]

Com toda a compreensão de que a felicidade é uma atividade conforme a razão e, como já se percebeu que a razão é a que devedeterminar a ação do homem, tornando-o virtuoso, fazendo agir com moderação, distinguindo o bem do mal, o homem então se estabelece não apenas como um ser virtuoso, mas também como um ser ético.

[14]ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Martin Claret, 2010, p. 29
[15]Idem. p. 27

Depreende-se assim com Aristóteles uma Ética como Proposta para a Felicidade. Quer ser feliz, seja ético.

7 Considerações finais

As desigualdades, as guerras, a pluralidade ética, as várias possibilidades de ser feliz que se apresentavam no contexto de Aristóteles se fazem presente nos dias atuais.

Percebe-se uma sociedade corrompida, em que os valores, o ser ético, já não caminhacom a felicidade. O mundo e as pessoas vivem totalmente ligados ao prazer, algo que o Estagira condenava. Não há uma educação alicerçada no que diz respeito à virtude. O contexto apresentado se intensifica em manipular a pessoa humana, fazendo-a viver sem usar a sua capacidade racional.

O ser ético de hoje não se pode deixar ser conduzido por coisas exteriores, não deve agir como se não fosse um ser pensante.

A Ética e a Felicidade hodiernamente não estarão unidas, por enquanto a sociedade não entender ou passar a viver racionalmente no que tange a ação em busca do bem, controlando seus impulsos e apetites.

A pluralidade ética atual nada mais é do que o resultado de uma vida desregrada, no que diz respeito aos valores, no qual pessoas se confrontam por acharem que a ética é singular, feita para uma pessoa só, quando na verdade o termo está ligado ao coletivo.

O pensamento de Aristóteles pode ser atualizado facilmente no agora, pois apresenta uma ética universal, uma ética que possibilita ser feliz, que valoriza a pessoa humananaquilo que tem de melhor, que a identifica, a racionalidade. Esse pensamento faz entender que o homem e a mulher, a sociedade precisa estar em constante vigilância, não deixando de praticar atos justos, fazendo as suas boas ações se tornarem hábitos, pois os seres humanos são seres de relação e tem que ficar atentos ao que fazem. Estabelece-se, então, que cada pessoa de hoje não só pode ser ética, como também feliz.

Bibliografia básica

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Torrieri Guimarães. 4ª. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____**Política**. Trad. Pedro ConstantinTolens. 5ª ed. São Paulo. Martin clarete, 2010.

BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de Filosofia Aristotélica**: Leitura e interpretação do pensamento Aristotélico. Barueri: Manole, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio Século XXI Escolar**: O minidicionário de língua portuguesa. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da Filosofia**: Filosofia pagã antiga. 4ª. ed. São Paulo: Paulus, 2009. v. I.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. Trad. Constança Marcondes Cesar. 3ª. ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 6-23. (Col. Ensaios filosóficos).

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010. (Col. Aristotélica).

Bibliografia complementar

AGOSTINI, Frei Nilo. **Teologia Moral**: O que você precisa viver e saber. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Piris. **Temas de Filosofia**. 2ª. Ed.São Paulo: Moderna, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad.Edson Bini. 3ª ed. Bauru: Edipro, 2009.

_____. **Metafísica**. Trad. Edson Bini. 1ª. ed. Bauru: Edipro, 2006.

BODEÜS, Richard. **Aristóteles. A justiça e a cidade**. Trad. Nicolás NymiCapanário. São Paulo: Loyola, 2007. (Col. Leituras Filosóficas).

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. Petrópolis: Vozes, 1967.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**.Trad. Roberto HofmeisterPich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fonte, 2002.

MORTE E VIDA: SIGNIFICADO E SACRALIDADE

Ana Belén Verísimo García
A autora é graduada em Ciências sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros (MG) e especialista em Fundamentos Filosóficos da Bioética pela Faculdade Diocesana São José, onde também é professora.
E-mail: ir.belenverisimo@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho apresenta uma reflexão sobre o sentido da vida e da morte na sociedade contemporânea. Como pano de fundo, se traz uma reflexão sobre a Modernidade líquida, com as características e desafios próprios. Um olhar antropológico nos devolve a consciência das três feridas que carregamos: da vida, do amor e da morte. E nelas uma provocação: a morte como expressão da desesperança ou como expressão de transcendência? Alguns autores nos acompanham na leitura do significado do "assassinato da morte", como expressão da dominação de uma sociedade tecno-científica. E assim, esta reflexão se adentra na dimensão sagrada da vida e da morte com o intuito de perceber que a vida é dom, e a morte dom doado. Vida e morte se nutrem mutuamente, oferecendo-se significado, sacralidade, verdade. Só à luz da morte pode-se perceber o essencial da vida.

Palavras-chave: Modernidade. Tecnologia. Vida. Morte. Sagrado. Ética

1 Introdução

O mundo social no qual vivemos é muito diferente do mundo social de períodos anteriores da história. As transformações que caracterizam o mundo contemporâneo entrelaçam as influências da sociedade global e a construção da vida individual. Na medida em que a vida diária se reconstitui de forma dinâmica e veloz entre o local e o global, os indivíduos se sentem forçados a escolher um estilo de vida em uma sociedade de múltiplas escolhas. Escolhas realizadas num contexto padrão do capitalismo mercantil, de tal forma que a construção do projeto do eu e do sentido da vida fica reduzido a possuir bens desejados e a ser eternamente jovens, perseguindo estilos de vida artificialmente criados. E, neste processo de mercantilização e consumo, os bens materiais podem favorecer o corpo, melhorá-lo, mas não atingem o ser, nem lhe oferecem sentido porque nem o sistema capitalista, nem a ciência com seus avanços tecnológicos, conseguiram apagar o desejo de Deus do coração humano. Na medida em que a essência do ser humano é substituída por bens de consumo, a infelicidade ganha espaço no ser profundo da pessoa, pois o medo, a ansiedade e o sofrimento, por não se adequar ao estatus consumidor, ou atingir o ideal de imortalidade impostos pelo padrão mercantil, surgem como detonador da construção de um eu cheio de sentido.

Hoje, elevam-se barreiras, preconceitos e estratégias para combater *"a construção reflexiva do eu"*[1] num marco ético que oriente, ilumine e sustente a totalidade do ser humano, que dê sentido ao viver. A pergunta pelo sentido da vida é uma pergunta universal, com a qual as pessoas se deparam em algum momento da existência. Uma pergunta radical e ousada porque se abre à condição misteriosa da própria vida: *"não pedi para nascer e não quero morrer"*.

Fortalecer a construção reflexiva do eu saudável implica um compromisso ético com a vida, a própria e a dos outros. Impulsiona a resgatar a morte do canto escuro para que possa iluminar e resignificar a vida desde sua essência; implica oferecer uma proposta de vida, de vida verdadeira, inclusive sagrada.

[1]GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 32 – 38.

2 A Modernidade Líquida.

Abordar qualquer tema exige tomar consciência do "chão que pisamos" e das possibilidades que este nos oferece; assim como as formas possíveis de se movimentar, fazer-se presente e "dominar" o espaço que ocupamos.

Na atualidade, o tempo histórico no qual vivemos é denominado por diversas expressões: Modernidade Tardia, Sociedade Pós Mortal, Modernidade Líquida, entre outros. Bauman[2] recorre à imagem do líquido porque traz a dimensão da fluidez, do escorrer, vazar, inundar, filtrar, pingar, transbordar. O fluido traz em si múltiplas formas: a capacidade de se adaptar a qualquer espaço que o contém; a capacidade de se movimentar livremente por um espaço que não possui forma nem limites.

A modernidade fluida muda a relação existente entre espaço e tempo. Se nos séculos anteriores a forma de ocupar um espaço tinha como objetivo a durabilidade no tempo (pensemos numa catedral), atualmente o tempo possui uma história, já que a velocidade do movimento atravessando um determinado espaço é questão de criatividade e capacidade do ser humano. Se em épocas anteriores o perene e imutável dava segurança, consistência e poder, hoje, como diz Bauman[3], *"Mover-se leve (...) é recurso de poder"*. Pensemos na velocidade do sinal eletrônico e o território sem fronteiras que este atinge. Uma movimentação veloz com ações instantâneas das quais se ignora o autor. São os "dominadores ausentes" que desintegram as relações sociais e os indivíduos através da estratégia do fluir (e do fugir) como expressão da nova técnica do poder. Dominadores em um mundo global onde não mais existem fronteiras.

O mundo global, próprio do nosso tempo histórico, não se caracteriza somente pela ausência das fronteiras e o estímulo constante à velocidade e "liberdade de movimento", tão bem expressadas pelos meios de comunicação, tecnológico e eletrônico ao alcance de tantas pessoas (ainda que não seja este um bem universalizado porque a maioria não possui este acesso), mas

[2]Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 20.
[3]Idem, p. 21.

também pela sensação de liberdade, que não significa que seja de fato liberdade. Neste ponto cabe nos perguntar se as pessoas vivem realmente satisfeitas ou se carregam no seu ser a insatisfação, consequência de uma vida fluida e instantânea. Mas como abordar a satisfação pessoal quando a dúvida (característica da razão crítica moderna) permeia o dia a dia das pessoas na sociedade contemporânea?

Já que não existe uma base sólida para responder às grandes perguntas sobre o sentido da vida, o ser humano, enquanto indivíduo,passa a buscar por si mesmo, desligado de sistemas e propostas coletivas, uma base que sustente suas crenças e dê identidade com certa consistência. Surge, segundo Bingemer[4], um individuo múltiplo e fragmentado, que possui várias bases que podem ser trocadas e substituídas segundo as necessidades de cada um. A cultura individual é a cultura que cada um constrói por si mesmo e deseja seguir. Perde relevância a sociedade ou grupo ao qual se pertence. Daí que as relações são rápidas e passageiras. Não interessa a durabilidade ou permanência, seja no nível familiar, amoroso, conjugal ou profissional. Encontramo-nos numa cultura de sensações e direitos, não de deveres e responsabilidades. Uma cultura onde se acredita que a felicidade é atingida quando se realizam todos os desejos.

3 Um olhar antropológico: as três feridas que não tem cura

O ser humano se encontra profundamente ferido. São feridas que estão grudadas à condição humana e das quais não se pode libertar ou curar. O poeta Miguel Hernández aborda com sobriedade e profundidade estas feridas: a da vida, a do amor e a da morte. Diante delas só uma porta é aberta: cada pessoa pode escolher a maneira de interpretá-las e de vivê-las. A reflexão de Garcia[5] sobre estas feridas permite olhar sobre cada uma dessas dimensões antropológicas.

A ferida da vida traz o dilema da sua dimensão enigmática.

[4]Cfr. BINGEMER, Maria Clara. O *Mistério e o Mundo*. Paixão por um Deus em tempo de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 17-18.

[5]Cfr. GARCÍA, José Antonio. *La de la vida, la del amor, la de la muerte... Esas tres incurables heridas*. In: Heridas. Estudios. Sal Terrae. Marzo – 2011 – Tomo 99/3 (Nº 1.154) p. 5 – 17.

E aí ficam com seu grande questionamento: de onde venho e para onde vou? Por que vivo e para que? Perguntas que, se por um lado ferem o eu, por outro possuem um caráter universal. A pergunta pelo sentido da vida, segundo Bingemer[6], nos qualifica como humanos, já que de todos os seres vivos, somente nós conseguimos formular e viver esta ferida.

A ferida do amor faz referência às relações que são construídas: a pessoa consigo mesma e com os outros. A pessoa se constitui como tal no processo de individuação (existe separada dos outros, por isso, possui liberdade), mas em relação com os outros (existe com e para os outros). A tensão entre separação e convivência é motivo de dor e infelicidade. Se as pessoas se aproximam demais surge um sentimento de asfixia, se os outros se distanciam demais, surge o sentimento de solidão.

A ferida da morte, na sociedade atual, poucas pessoas se questionam pelo significado da morte. Três tentativas de sublimar esta ferida: 1) negar-se a encará-la; 2) a busca da eternidade através das ações: ser lembrados pelas obras (mas o próprio eu é esquecido); 3) as mensagens românticas da corrente da New Age ou da Renovação Carismática que abordam a vida, o amor e a morte de forma melosa e superficial. O objetivo destas ações é emascarar a morte, para impedir que seja percebida como ferida.

É, neste contexto, que García afirma:

> *"Si el final de la historia para cada persona y cada generación es la muerte, solo cabe una lúcida desesperación al estilo de Camus o, por el contrario, la esperanza de que la última palabra sobre la vida la tenga Dios"*[7].

4 A morte sob controle: o sonho de alguns.

Céline Lafontaine[8] aborda a sociedade contemporânea numa perspectiva pós-mortal. Ela apresenta uma aguda análise da sociedade nos diversos aspectos

---

[6]Cfr. BINGEMER, Maria Clara. O *Mistério e o Mundo*. Paixão por um Deus em tempo de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, pág. 144.

[7]GARCÍA, José Antonio. *La de la vida, la del amor, la de la muerte... Esas tres incurables heridas*. In: Heridas. Estudios. Sal Terrae. Marzo – 2011 – Tomo 99/3 (Nº 1.154) pág. 196.

[8]LAFONTAINEapud CENCINE Amadeo. *II Jornada sobre la Vida Consagrada en la Iglesia de España*, 2008, pág. 1.

culturais, econômicos, médicos, religiosos. A partir disto dá a conhecer a sociedade tecnocientífica como uma sociedade pós-mortal, já que, apesar da medicina e sua tecnologia fazer de tudo para a "desaparição" ou a "negação" da morte, esta continua invadindo o cotidiano.

Nossa sociedade busca incessantemente viver sem envelhecer, prolongar indefinidamente a vida. Há quem afirma que o caminho para abolir a morte já está traçado, que é questão de tempo. Mas, enquanto isso não acontece, uma certeza é construída socialmente: é possível ter a morte sob controle. Daí o grande interesse pela eutanásia e pelo suicídio assistido. Como diz Cencini[9] há quem deseja controlar a própria morte (na medida do possível) enquanto outros desejam morrer antes de começar a morrer fisicamente.

Assim, guiados pela análise e reflexão realizada por Lafontaine[10], atualmente busca-se o "assassinato da morte" e com este se faz uma ruptura com o sentido transcendente da morte, mas também com a vida que a precedeu. Em realidade, a morte continua existindo, porém desaparece sua função fundamental: dar sentido à existência e ao mundo. Qual é, então, o sentido que hoje a morte carrega em si? Há quem afirma que se trata da desesperança.

Segundo Cencini[11] atualmente o falecimento é um fato físico que deve ser abordado individualmente: deve ser um fato o mais longe possível, para viver quanto mais tempo melhor; ou quanto antes, se for considerado que não vale a pena viver de uma maneira determinada. Assim, o ato de morrer é deslocado para o canto escuro do cenário.

> *"Casi totalmente confiado a la técnica, que la puede controlar a su gusto (dentro de ciertos límites), retrasarla, acelerarla, incluso eliminar la angustia y el miedo o al menos controlarlo químicamente, neutralizando sus olores y sus huellas"*[12].

[9]Cfr. CENCINI, Amadeo. II Jornada sobre la Vida Consagrada en la Iglesia de España, 2008, pág. 2.

[10]LAFONTAINE apud CENCINI Amadeo. *II Jornada sobre la Vida Consagrada en la Iglesia de España*, 2008, pg. 1.

[11]Cfr. CENCINI, Amadeo. *II Jornada sobre la Vida Consagrada en la Iglesia de España*, 2008, pág. 2

[12]Idem, pág. 2

Daí que possamos afirmar que as pessoas morrem sem perceber o sentido do que estão vivendo enquanto fecham as portas ao Mistério.

Contemplamos o fim da morte como um fato social público[13]. O indivíduo se defronta com a morte numa solidão radical e devastadora, expressão de uma liberdade e autonomia extremas que negam o vínculo com o conjunto de vivos e de mortos (consideremos aqui o crescente número de cremações e o posterior espalhamento de cinzas). Assim, a morte perde o sentido do Mistério, sendo reduzida a uma experiência inútil, insensata, privada e que precisa ser escondida para ocultar a sua angústia.

No entanto, Trias[14] afirma que a pessoa é um ser fronteiriço, limitado, que não deve temer se perguntar o que há no além. Segundo o autor a resposta não admite dúvidas:

> *"Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a locualelhombre, habitante de lafrontera, se halla estructuralmente ligado".*[15]

Por isso, a urgência de oferecer uma proposta de vida, de vida verdadeira para enfrentar o desespero.

5 Morte como dom doado

A insistente negação de Deus hoje exige de nós uma análise e reflexão desde a experiência de Deus. A negação de Deus pode ser interpretada como rejeição do Transcendente ou como ponto de partida de um processo de abertura. Numa perspectiva de fé, este pode ser um sinal do imenso desejo do Eterno. Assim, nós cristãos, devemos atingir e despertar este desejo tão escondido e adormecido no fundo do coração de tantas mulheres e homens.

O ponto de partida é a vida na sua dimensão sagrada, já que esta vem de Deus e a recebemos de forma imerecida. Neste sentido,podemos afirmar que vivemosporque somos amadospor uma Vontade Boa. A

[13]Se o fim da morte é o fim de um fato social e público, isso quer dizer que também é o fim da dimensão comunitária e pública da passagem entre a vida e a morte.

[14]Eugenio Trias (1942-2013). Filósofo espanhol. Desde 1980 reformula teoricamente o conceito de limite a partir de Kant e Wittgenstein. Resenha realizada por RODRIGUEZ, Juan Carlos. *En el límite de lo sagrado.* Revista Vida Nueva, 2013, pág. 42.

[15]RODRIGUEZ, Juan Carlos. *En el límite de lo sagrado*. Revista Vida Nueva, 2013, pág. 42.

existência nos foi dada de forma imerecida, gratuitamente. E como dom, permanece sempre dom, não muda sua natureza. Por isso, inicialmente, é um dom recebido que depois se transforma em um dom doado. Assim, a vida, este bem recebido, será totalmente doado com a morte. Sendo assim, podemos afirmar que se vive e se morre pelo mesmo motivo: a vida está chamada a se transformar em um dom doado: a morte. Se a vida é fruto do amor, e a morte da total entrega da vida, ambos (vida e morte) expressam o Amor, expressam o Sagrado.

6 Conclusão

Podemos concluir que a morte se transforma no resultado natural e inevitável da relação estabelecida entre o bem recebido e o bem doado. As pessoas que enfrentam a morte nesta dimensão de gratidão e de entrega sincera do seu ser expressam que o dom da vida recebida é real. Assim, o viver e o morrer nutrem uma à outra, oferecendo-se mutuamente significado, sacralidade, verdade e amor. O fim da vida só tem sentido em estreita relação com o início da vida e o livre processo de entregar a vida no dia a dia.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar. 2001.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

CENCINI, Amadeo. *II Jornada sobre la vida consagrada en la Iglesia de España*. 2008.

GARCIA, Jose Antonio. *La de la vida, la del amor, la de la muerte... esas tres incurables heridas*. In: Heridas. Estudios. Sal Terrae – Marzo 2011 – Tomo 99/3 (N° 1.154).

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar. 2002.

RODRIGUEZ, Juan Carlos. *En el límite de lo sagrado*. Revista Vida Nueva, 2013 p. 42.

LINHAS GERAIS DA EVOLUÇÃO DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS NA FILOSOFIA ANTIGA E MEDIEVAL

Frei Carlos Paula de Moraes, osm

O autor é gradado em Filosfia, com pós-graduaçã em Ética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Master em Bioética pelo Ateneu Regina Apostolorum de Roma. Graduado em Teologia pela Pontifícia Faculdade Marianum de Roma. Mestre e Doutor em Teologia Moral pela Academina Alfonsiana de Roma. É professor na Universidade Federal do Acre (UFAC) e Assessor Acadêmico na Faculdade Diocesana São José (FADISI). E-mail: profcar@bol.com.br

RESUMO: O presente texto tem a intenção de apresentar a evolução dos principais paradigmas epistemológicos da filosofia antiga e medieval. Para tanto, seguir-se-á uma leitura "cronológica" do referido tema na história da filosofia antiga e medieval. Uma das grandes idéias do texto é que o período da Idade Antiga e Medieval tem horizontes diferenciadores, mas do ponto de vista filosófico tem muita proximidade na linha da epistemologia, ou seja, os "medievais" eram mais próximos do pensamento antigo do que os modernos, sendo que, se o ocidente reconhece seu débito "filosófico" com o mundo grego, não poderia esquecer, da mesma forma, o seu débito com os dez séculos do pensamento medieval!

Palavra chaves: Epistemologia, história da filosofia antiga e medieval.

1 Introdução

Fazer referencia as "várias linhas gerais da evolução dos paradigmas epistemológicos", é sempre uma questão complexa, já que as escolhas, são sempre passíveis de críticas, bem como, de pontos de vistas que podem divergir. No presente texto, temos somente a intenção de apresentar uma visão, ou seja, uma indicação de uma leitura, sem ter a pretenção de ser "a única leitura" possível.

Uma das grandes idéias do texto é que o período da Idade Antiga e Medieval tem horizontes diferenciadores, mas do ponto de vista filosófico tem muita proximidade na linha da epistemologia, ou seja, os "medievais" eram mais próximos do pensamento antigo do que os modernos, sendo que, se o ocidente reconhece seu débito "filosófico" com o mundo grego, não poderia esquecer, da mesma forma, o seu débito com os dez séculos do pensamento medieval!

2 A racionalidade metafísica

Durante a Idade Antiga e a Idade Média prevaleceu o *modo metafísico de pensar,* segundo o qual se busca conhecer e compreender os seres por meio da apreensão e inte1igibilidade da essência de cada um deles.

Dá-se o nome de *ser* ou *ente* a tudo o que existe. Entende-se por *essência a* natureza própria de cada ser, isto é, aquilo que faz com que cada ente seja ele mesmo e não outro. Dessa maneira, a metafísica tem como objeto de estudo a essência e a existência do ser. Tudo (ser ou ente) o que existe (existência), e existe de um modo particular, peculiar (essência), é alvo de investigação do pensamento metafísico.

Caminhando ao encontro dos filósofos gregos, é possível perceber o predomínio de três tipos de problemas: cosmológico, antropológico e metafísico.

Entre os filósofos pré-socráticos (624-370), prevaleceu à necessidade de direcionar o conhecimento para a busca da origem *(arché)* do universo. Desejavam conhecer e compreender de onde vinha o mundo: quem ou o que o fez, de que era constituído. Voltaram à atenção para os problemas cosmológicos *(kosmos* = "mundo ordenado", "universo").[1]

Os sofistas (480-410), especialistas na arte de bem falar,

[1]Miguel Spinelli. Filósofos Pré-Socráticos, Ed. Edipucrs, Porto Alegre 2003.

tinham como finalidade preparar o homem grego para ser cidadão, político, isto é, um habitante da *polis*, capaz de argumentar e defender seus pontos de vista, no exercício cotidiano da democracia grega. Preocupavam-se em ensinar os homens a falar bem, independentemente da verdade ou falsidade de suas afirmações. É fácil perceber que o conceito de verdade se tornou relativo, impossibilitando a construção de toda e qualquer ciência.[2]

Se de um lado o foco de atenção dos sofistas se dirigiu para os problemas antropológicos (*antropos* = "homem"), elegendo o ser humano como objeto de suas preocupações, de outro desvirtuaram a possibilidade de apreensão de conhecimentos verdadeiros, ao transformarem o homem na medida de todas as coisas.

Sócrates (479-399 *a.C.),* movido pela necessidade de superar o relativismo e o ceticismo dos sofistas e convencido da importância de fazer ciência fundamentada em verdades universais (*unus versus allia* = "uma que se opõe a todas as outras"; "aquelas que têm validade em qualquer lugar, em qualquer tempo e para qualquer indivíduo"), resgatou o objeto de estudo dos sofistas (o homem) e passou a examiná-lo utilizando um método que se processa em duas etapas: a ironia e a maiêutica.

Por meio de perguntas e respostas rápidas, Sócrates levava o seu interlocutor a reconhecer o seu falso conhecimento e sua ignorância: "Só sei que nada sei". Tal era o objetivo da ironia (do grego *ειρωνια.* que quer dizer: "eu interrogo"). Despojado das falsas verdades, nasce dentro do homem o desejo de saber, de construir o conhecimento adequado. Dessa forma, através da maiêutica (do grego *Μαιευτήρας/τεχνική*, que quer dizer, "a arte de dar à luz"), Sócrates auxiliava os homens a darem à luz a verdade, fundamento possível de toda ciência.

Os pré-socráticos se detiveram no exame de problemas cosmológicos. Os sofistas e Sócrates, embora motivados por finalidades e objetivos diversos, voltaram-se para o estudo dos problemas antropológicos. Platão (420-348 a. C.) e Aristóteles (385-322 a. C.) elegeram os problemas

[2]Para a tradução do grego, cf. Nuovo Dizionario Greco-Italiano, Colins Gem, editore: Mondadori, Roma 2001, p.351; 411. Para a parte histórica a seguir, cf. Giovanni Reale-Dario Antiseri, História da Filosofia Antiga, vol. 1, Ed. Paulus, São Paulo 2003.

metafísicos como alvo da filosofia.

Platão e Aristóteles, também preocupados com a busca da verdade para fazer ciência e superar o domínio da opinião (do grego, *doxa),* retomaram uma questão vital e polêmica instaurada por dois filósofos pré-socráticos: Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia.

Para Heráclito (535-465 a. C.), a essência do universo reside no movimento. Diz ele: "O que existe não é o ser, mas o que vem a ser. Nada há de real, além do movimento. Tudo muda, nada permanece". Dessa maneira, ele inviabilizou conhecimento, já que não é possível estabelecer qualquer tipo de relação entre sujeito e objeto, ambos em constante mudança.[3]

Para Parmênides (529-490 a. C.), a única realidade é o ser. Diz ele: "O ser é e não pode não ser. O ser é eterno, imóvel, sem começo e sem fim". Dessa forma, só o ser existe e só o ser é real, e só pode ser pensado e conhecido o que é real: o ser. Para Parmênides, o movimento é aparente e a realidade sensível uma ilusão. Identifica ser e conhecer: só é possível conhecer aquilo que é.[4]

Não é difícil perceber o problema metafísico que se estabeleceu com ambos os filósofos: a conciliação entre o devir (constante vir-a-ser) e o ser, e o valor do duplo conhecimento, quer dos sentidos (Heráclito), quer da razão (Parmênides).

Platão tentou superar essas dificuldades através do dualismo: propôs a existência de dois mundos, o mundo sensível, das aparências, domínio da opinião *(doxa),* onde viviam os homens, e o mundo das idéias, eterno, imutável e verdadeiro, domínio da ciência *(epistéme),* do qual o mundo sensível é apenas urna cópia imperfeita. Assim, as idéias se tornaram o único objeto possível de conhecimento verdadeiro.

A alma inteligente, enquanto unida ao corpo mortal, aos poucos lembra-se das idéias que um dia contemplou, ao tomar contacto com o mundo sensível através de um processo de recordação, de reminiscência. Quando purificada, após a morte, retorna ao mundo das idéias, única realidade possível e

[3]Miguel Spinelli. Filósofos Pré-Socráticos, Ed. Edipucrs, Porto Alegre 2003.pp. 167-242.
[4]Ibidem, p. 273-341.
[5]Platão, Fédon – Texto integral com introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Editorial Lisboa 2001.

inquestionável, apreendida agora em caráter absoluto.[5]

O conhecimento, para Platão, tem início no contacto com os objetos sensíveis que permitem à alma inteligente ou razão recordar-se das Idéias inatas verdadeiras que um dia já contemplou. O processo chega ao final com a contemplação das Idéias.

Ao eleger as idéias como objeto e fonte exclusiva do verdadeiro conhecimento, Platão abriu caminho para o idealismo ou racionalismo idealista, que vigorou a partir da Idade Moderna.

Aristóteles, discípulo de Platão. perante a polêmica instaurada por Heráclito e Parmênides, optou por uma solução bastante diferente daquela adotada por seu mestre. As idéias ou essências não existem em um mundo à parte. Elas se encontram presentes em cada ser e podem ser conhecidas por meio da abstração, operação realizada pela inteligência a partir dos dados obtidos pelos sentidos por meio da percepção sensível.

Para Aristóteles, todo ser é composto por dois princípios: matéria e forma. Todo ser é, existe, porque possui uma matéria, mas o que o diferencia dos demais seres é a forma, a essência, retirada de cada ente em particular pela razão. Este processo é denominado por Aristóteles de abstração, que se segue ao conhecimento sensível, primeiro instrumento para a intelecção do ser em geral

Além da matéria e da forma, há dois outros princípios componentes do ser: o ato, princípio do ser, pelo qual todo ser é, e a potência, princípio de imperfeição pelo qual todo ser pode mudar, vir a ser.

O processo de conhecimento concebido por Aristóteles tem início com a percepção dos objetos sensíveis, múltiplos, imperfeitos e mutáveis. Deles, a inteligência abstrai a essência, una e imutável, subsídio teórico para elaboração de conceitos universais, objeto da ciência e fundamento do conhecimento racional, ponto de chegada da filosofia aristotélica.

Enquanto Platão enfatizava as idéias, Aristóteles reconheceu o mundo sensível, o mundo das coisas concretas, como o ponto de partida para o conhecimento do ser, reintegrando ao mundo material as essências que Platão havia transformado em modelos ideais e reais de tudo o que existe. Assim, a teoria aristotélica se fundamenta no realismo (do latim *res* = "coisa"),

tendência filosófica segundo a qual a realidade existe independentemente de o homem conhecê-la ou não. O conhecimento tem origem na experiência sensível, na percepção das coisas reais, concretas e particulares, nas quais se encontram alojadas as essências, extraídas pela razão para elaborar os conceitos universais, que permitem a elaboração da ciência.

3 Conciliar razão e fé

Durante toda a Idade Média, prevaleceu a necessidade de harmonizar a herança filosófica greco-romana com os princípios do Cristianismo. Buscava-se conciliar razão e fé. Os filósofos medievais encontraram em Platão e Aristóteles os fundamentos teóricos para efetivar tal conciliação. De um lado, surgiram os seguidores do platonismo, entre os quais deve-se destacar Santo Agostinho (354-430). De outro, os adeptos do aristotelismo, cujo maior expoente foi Santo Tomás de Aquino (1225-1274). E Guilherme de Ockham (1290-1349), cujo pensamento abalou a estrutura do conhecimento medieval.[6]

Agostinho distingue três operações do conhecimento humano: a dos sentidos, a da razão inferior e a da razão superior. Os sentidos, comandados pela alma, atuam sobre as qualidades físicas dos corpos, dos quais tem "impressão", que a alma transforma em conhecimento. A razão inferior *(ratio inferior)* é a produtora do conhecimento científico. Ocupa-se do mundo corpóreo e busca as leis universais, pelo processo da abstração. A razão superior (ratio superior) ocupa-se das verdades eternas, cujo conhecimento só é obtido por iluminação divina: Deus irradia nas mentes humanas as verdades absolutas e imutáveis por meio de uma luz especial, incorpórea. É o que possibilita ao homem conhecer a Verdade, a Justiça, A Bondade, a Salvação eterna etc,

O tomismo se caracterizou pela tentativa de conciliar a autoridade da Igreja com o saber aristotélico. A síntese efetivada por Santo Tomás de Aquino, que encontrou em Aristóteles os fundamentos filosóficos para a teologia cristã, dominou o pensamento medieval, essencialmente teocêntrico (Deus

[6]Cf. Giovanni Reale- Dario Antiseri, História da Filosofia Medieval- Patrística e Escolástica, vol. 2, Ed. Paulus, São Paulo 2003; Etienne Gilson, A Filosofia na Idade Media, Ed. Martins Fontes, São Paulo 1998.

como centro de tudo). O conhecimento teológico, iluminado pela fé, foi o conhecimento verdadeiro. A razão funcionou como subsidiária da fé. Suas conclusões eram válidas desde que não contrariassem as verdades de fé.

Ao demonstrar a possibilidade do conhecimento individual verdadeiro, Guilherme de Ockham assenta as bases para o rompimento da necessidade de qualquer cooperação entre teologia e filosofia. Questiona a universalidade do conhecimento, a existência e necessidade dos universais. Estes são apenas nomes, termos que representam as coisas, com função apenas lógica e de linguagem. Ensina que não se devem multiplicar os seres além da necessidade (a navalha de Ockham), isto é, entre um homem e os objetos não são necessários intermediários como universais, essências ou iluminações. É possível o conhecimento intuitivo intelectivo, a percepção imediata da natureza individual das coisas pelo homem. Este é o domínio do conhecimento filosófico, que nada tem a acrescentar às verdades da teologia, um conhecimento por si mesmo evidente, mas com base na fé, um domínio cognitivo diferente da razão.[7]

O Renascimento, ao resgatar o antropocentrismo (o homem como centro do universo), ao questionar a autoridade papal, propiciando o surgimento do protestantismo e acabando com a hegemonia da Igreja Católica, ao recuperar o racionalismo naturalista grego, abrindo caminho para a construção do conhecimento científico, preparou o terreno para a atuação do homem moderno, radicalmente diferente daquela atuação que caracterizou o homem antigo e medieval.

O saber contemplativo, a realidade inquestionada do objeto perante o sujeito conhecedor, a força persuasiva do princípio da autoridade, peculiar do pensamento teocêntrico cristão, o conhecimento metafísico das essências, traços distintivos e marcantes do pensamento antigo e medieval, passaram a ser questionados pelo homem moderno, que elegeu as questões epistemológicas como objeto central de estudo da filosofia.

[7]Ockham. Seleção de obras- Noção do Conhecimento ou Ciência, Tradução de Carlos Lopes de Mattos, Coleção Os Pensadores, Ed. Nova Cultural, São Paulo 1989, p. 109-115.

Os filósofos modernos traçaram os novos rumos do conhecimento filosófico que se estabeleceu daí em diante, voltado para a indagação da real e verdadeira possibilidade de o homem conhecer a realidade que o cerca.

Se, durante as Idades Antiga e Média, a realidade do mundo era inquestionada, enfatizando-se a existência do objeto, conhecido através da apreensão de sua essência, o que determinou o modo metafísico de pensar, na Idade Moderna, surgiram duas posturas epistemológicas, o racionalismo e o empirismo, que, resguardadas suas diferenças, têm em comum a ênfase no sujeito cognoscente.

A crença no poder ilimitado da razão, que marcou o pensamento moderno, atingiu o seu apogeu com o iluminismo, no século XVIII, também conhecido como Século das Luzes ou Século da Ilustração. Como o próprio nome sugere. somente as luzes da razão natural seriam capazes de indicar e "iluminar" o caminho de acesso para se atingir a verdadeira sabedoria. O uso da razão era considerado indispensável para o conhecimento e compreensão dos fenômenos naturais e sociais.

4 Condirações finais

Do ponto de vista epistemológico, apesar dos horizontes diferenciadores da Idade Antiga (horizonte da phisys) e Medieval (visão do ser como criatura), pode-se afirmar que a Idade Media seguiu os parâmetros epistemológicos do pensamento antigo, ou seja, uma racionalidade metafísica, mas que visava o equilíbrio entre fé e razão. A crítica e o início da crise desse grande paradigma aconteceu ainda dentro do período medieval, com Ockham que instaura um novo fermento na forma de se conceber o conhecimento humano. Vale ressaltar que o início da "revolução do sujeito", dentro das questões epistemológicas, não será uma questão livre de exageros e conflitos, já que o grande foco do conhecimento será deslocado do objeto para o sujeito cognoscente, acabando por dissolver o conhecimento em uma questão puramente "subjetivista".

Bibliografia básica

Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Media*, Ed. Martins Fontes, São Paulo 1998.

Giovanni Reale- Dario Antiseri, *História da Filosofia Antiga*, vol. 1,

Ed. Paulus, São Paulo 2003.
_____, *História da Filosofia Medieval- Patrística e Escolástica*, vol. 2, Ed. Paulus, São Paulo 2003.

Miguel Spinelli. *Filósofos Pré-Socráticos*, Ed. Edipucrs, Porto Alegre 2003.

Nuovo Dizionario Greco-Italiano, Colins Gem, editore: Mondadori, Roma 2001, p.351; 411.

Ockham. Seleção de obras- *Noção do Conhecimento ou Ciência*, Tradução de Carlos Lopes de Mattos, Coleção Os Pensadores, Ed. Nova Cultural, São Paulo 1989, pp. 109-115.

Platão, *Fédon* – Texto integral com introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Editorial Lisboa 2001

Bibliografia complementar

AGOSTINHO, *Diálogos sobre a felicidade*. Ed. 70, Lisboa 1988.
_____. *Contra os Acadêmicos; A Ordem; A grandeza da Alma; o Mestre*, Ed. Paulus, São Paulo 2008.

AQUINO, Tomás. *O Ente e a Essência*, tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Ed. Vozes, Petrópolis-RJ 2010.
_____. *Escritos políticos: Questões sobre a Lei; Do reino ou do governo dos príncipes do rei de Chipre,* Ed. Vozes, Petrópolis-RJ 2011.

ARISTÓTELES, *A Política*, tradução de Nestor Silveira Chaves, Ed. Escala, São Paulo.
_____, *Ética a Nicômaco*, Ed. Martin Claret, São Paulo 2001.

PLATÃO. Diálogos – *Apalogia de Sócrates, Críton, O Banquete Sofista, Protágoras*. Tradução e textos complementares de Edson Bini, Edipro, Bauru – SP 2010.

O SER HUMANO COMO CRIAÇÃO

Eurício Cândido de Azevedo
O autor é bacharel em Teologia pela Faculdade Diocesana São José-FADISI.

Vilk-Junio Araújo de Lima
O autor é bacharel em Filosofia, especialista em Fundamentos Filosóficos da Bioética e graduando em Teologia na Faculdade Diocesana São José - FADISI. E-mail: vilkjunio@hotmail.com

RESUMO: A doutrina da criação ou criacionismo é um artigo de fé, para a ciência teológica, que expõe o surgimento de toda vida e vontade benevolente do Deus Criador. Contrário a isso está o evolucionismo, que diz respeito aos processos no cerne da natureza. A criação do homem é o maior de todos os atos, e o mais querido, pois além de mostrar o Criador, revela também a grandeza e dignidade da criatura. Deus cria o ser humano a partir de sua imagem e semelhança, aspecto este que expõe a criatura à sua verdadeira identidade e dignidade: ser divino e sexuado. "Deus fez o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou; criou-os macho e fêmea" (Gn 1,27). Deu a graça e o poder necessário para o cumprimento de vontade, a fim de que se alcance seu amor. A plena e feliz realização do ser humano só está em seu Criador, ou seja, quando se olha segundo ótica da imagem e semelhança de Deus, para a própria vida.

Palavras-Chave: Homem. Criação. Imagem. Sexualidade. Antropologia. Teologia.

1 Introdução

Com o avanço científico, a teoria do criacionismo tornou-se apenas mais uma opinião no meio da desordem das crenças, acerca do surgimento do universo e das coisas. Mas, como se pode entender, a teoria do evolucionismo não feriu o criacionismo e, muito menos, a leva à contestação. Para a teologia, ciência de Deus, o homem e todas as outras coisas criadas, foram feitas por Ele. Pois, é por tais criações, que se pode perceber a existência deste grande artesão que cria todas as coisas, sem ser criado. Teófilo de Antioquia,[1] Padre da Igreja, disse: "De fato, tendo Deus feito o universo por sua palavra, considerou tudo como coisa acessória e julgou como obra eterna e digna de sua criação somente a criação do homem".[2]

2 Criação e evolução

A criação foi em outros tempos muito bem aceita pela sociedade e assimilada como o princípio de todas as coisas, sobretudo, quando se falava da origem do homem e sua natureza. Apesar disso, a ideia do Deus Criador e toda a sua obra acabaram ficando de lado, ao passo que a teoria do evolucionismo de Charles Darwin assumiu um papel de destaque para a sociedade da época e também de hoje.

Resultado do esforço de muitas pesquisas, a obra prima de Darwin, "A origem das espécies",deu-se com estudos analógicos entre as várias espécies aparentadas que viviam em regiões diferentes. Notou que havia semelhança entre os animais vivos e em extinção, chegando à conclusão que os seres vivos passam por um processo dinâmico, em que fatores de ordem natural seriam os responsáveis pelos organismos vivos e pelos extintos.

Embora o evolucionismo possa parecer mais convincente ou real que o criacionismo, que segundo alguns cientistas é apenas um ponto de vista, não existe entre criação e evolução nenhum conflito ou disputa. Segundo Mondim:

---

[1]Teófilo de Antioquia foi o último apologista de renome do século II e o único, dentre eles, elevado ao episcopado. Sua cultura revela que recebera excelente educação grega. Converteu-se ao cristianismo já adulto, através da leitura dos Profetas.

[2]ANTIOQUIA, T. Padres apologistas. Paulus, 1995, p.248.

> *"Não há nada de incompatível. A criação se refere à origem primeira e absoluta de como surgiu o homem, e esta causa só está em Deus. Por sua vez, a evolução diz respeito aos diversos processos que ocorreram no interior do universo".*[3]

As diferenças entre esses dois pensamentos são muito nítidas e compreensíveis, pois se pode perceber o lugar de onde cada teoria parte, e para onde se quer chegar. Conforme o cientista francês Servier:

> *"No nível atual em que o ser humano se encontra jamais se poderia conceber a vida como produto da matéria experimentada em laboratório, ao contrário, é a matéria que nasce da vida (...). É inaceitável refletir que a natureza e a sua evolução seja semelhante a um rio que corre, do inorgânico ao orgânico, do orgânico ao organizado, do organizado ao consciente".*[4]

A concepção de criação querida pelo homem moderno e defendida nos grandes meios acadêmicos como pauta de discussão e títulos de teses, é de certo modo redutiva e simplista ao complexo do grau de dificuldade que é o ser humano. Além disso, como teoria naturalista, o darwinismo é reducionista. Não reconhece a especificidade do ser humano, faltando algo necessário para a visão religiosa do mundo, reduzindo-o a um simples animal.

O darwinismo tende a se apoiar numa teoria mecanicista da vida. Tal teoria afirma que a vida, como tudo mais que existe, pode ser reduzida a fenômenos físico-químicos. Além disso, o darwinismo, se levado às últimas consequências, reduz o ser humano a um mero animal e nega a existência de uma alma espiritual nele.

3 O homem criado a imagem de Deus segundo Teófilo de Antioquia

Teófilo de Antioquia faz parte dos chamados apologistas, homens cheios de sabedoria e fé, que deram suas vidas pela verdade do Evangelho. Na escola desses autênticos teólogos a fé era defendida com entusiasmo e primor.

Em sua obra "Segundo Livro a Autólico", Teófilo apresenta os ensinamentos dos autores sacros sobre a antropologia cristã, dizendo o seguinte:

---

[3]MONDIM, B. Quem é Deus. Paulus, 1999, p. 360
[4]Idem.

> *"Quanto à criação do homem, não há palavra humana que possa expressar a sua grandeza, ainda que a narração da Escritura Divina seja tão breve. Com efeito, o fato de que Deus diga: 'Façamos o homem à nossa imagem e semelhança' dá antes a entender a dignidade do homem. De fato, tendo Deus feito o universo por sua palavra, considerou tudo como coisa acessória e julgou como obra eterna e digna de sua criação somente a criação do homem".*[5]

Teófilo, diferente de outros autores sagrados apresenta o homem em categoria de grandeza, comparando as outras criaturas que Deus criou. No entanto, mostra também o aspecto inefável desse ato, que em poucas palavras cria todas as coisas sem ser criado.

A ênfase dada ao homem descobre o seu Criador, como grande e inalcançável, que cria todas as coisas, mas é somente a criatura humana que Ele torna eterna e digna, pois os termos imagem e semelhança mostram o quanto o homem é parecido e próximo a Deus.

Quando Deus diz: façamos o homem à nossa imagem, *"não diz a ninguém, a não ser a seu próprio Verbo e sabedoria"*[6]. As poucas palavras dirigidas a si mesmo, em um momento jamais conhecido ou determinado pelos artifícios temporários humanos, apontamos desígnios de Deus.

De certo modo, a certeza que se tem é que o fez, *"fez à sua imagem e semelhança"*, dando ao sujeito de toda a sua criação, a graça e o poder necessário para submeter as outras criaturas, a fim de que elas o servissem e Ele as mantivesse aos seus cuidados, lembrando sempre que assim como o criou, criou também todos os outros seres vivos.

A graça e o poder concedido ao homem na terra são atributos divinos presenteados a esta criatura querida, formando sua estrutura física, psíquica e pneumática. Conforme o Gênesis,*"Deus formou o homem do pó da terra, e lhe insuflou alento de vida em seu rosto e o homem foi feito vivente"*(Gn 2,7b).

Novamente, em outros atos, Deus presenteia a criação com a união das substâncias da terra e a criatura. Ele a toca com o sopro de vida, que é também a alma, a sua animação. Ao contrário da dualidade, alma e corpo se concluem e se unem. Teófilo em seus "Ensinamentos dos autores sacros"não apresenta a soberania ou

[5]ANTIOQUIA, T. Padres Apologistas. Paulus, 1995, p. 248
[6]Idem.

a hierarquia da alma sobre o corpo. Ele o coloca como fruto da graça de Deuse de seu querer benevolente.

Alma e corpo se fazem unidade. Ao invés disso, poder-se-ia pensar o corpo como um erro ou imperfeição do Criador, que não "pensou" quando fazia o homem. A ação criadora de Deus é sempre estimada e bendita por Ele, pois o homem é produto de sua vontade: *"Façamos o homem à nossa imagem e semelhança (...)". "Eis que era muito bom".* (Gn 1, 26; 1,31b)

4 A criação do ser humano por Gregório de Nissa

S. Gregório de Nissa[7] deixou em seu trabalho "A criação do homem", grandes considerações sobre a criação, chegando a desenvolver o conceito de *imagem*, explanando como na imagem não existe a distinção entre macho e fêmea, diferença essa que não se encontra no Arquétipo. Além de elementos sobre aquilo que está submetido às paixões e à morte pode ser semelhante ao ser que é bem-aventurado e livre. Assim, ele disse:

> *"De fato, creio que das palavras da divina escritura nos seja dada grande e elevada doutrina: entre os dois extremos opostos um do outro, o homem é meio entre a natureza divina e a vida sem razão dos animais. E nos dois podemos constatar as duas ordens: a ordem do divino, a razão e a inteligência não admitindo a distinção entre macho e fêmea, e a do irracional, do qual participa a constituição somática divina em macho e fêmea. Todo ser que participa da vida humana possui tanto uma como a outra característica em sua integralidade".*[8]

O trecho bíblico *"Deus criou homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, criou-os macho e fêmea"*(Gn 1,27), expõe com nitidez, segundo o autor sagrado, a centralidade da criação e todo o discurso sobre imagem e sexualidade, que definem o ser humano.

A condição em que o ser humano se encontra, está perpassada pela imagem e sexualidade, tanto no interior como no exterior, pois é tais

[7]Gregório de Nissa (335-394) foi contemporâneo de grandes personalidades na história da Igreja primitiva. Conheceu além de seu irmão S. Basílio, Gregório de Nazianzo. Nascido de família abastada, Gregório de Nissa tornou-se bispo em 372, onde ficou conhecido pelo seu esforço filosófico, ganhando o título de "Filósofo sobre a cátedra episcopal".

[8]NISSA, G. A criação do homem. Paulus, 2011, p. 99.

pontos que o fazem ser humano.

Para Gregório de Nissa o aspecto da imagem é o mais importante da criação do homem, pois é aquilo que transluz o Criador, não em totalidade, porque o homem não é outro Deus, mas mostra os traços daquele que é o artífice de toda a vida, seja ela entendida em sentido aberto como animal, ou escondida, como inventor das estruturas interiores, tais como, vontade e razão e, sobretudo, como doador de todos os dons, principalmente a fé, que abre a porta da configuração definitiva ao Deus criador, o qual não cessa de atrair o ser humano para si.

Em segundo lugar, Deus criou macho e fêmea. Demonstra com transparência o que também é o ser humano: um animal, pois o texto é muito claro e preciso quando afirma este lado da criação, sendo mesmo assim, uma criatura superior às outras, podendo-se aproximar dos extremos da razão ou do instinto.

O caráter sexual imprimido na criatura, não explica a maldade no mundo. Ser macho ou fêmea não explica a culpa de Adão e Eva. No entanto, a sexualidade presente na pessoa a empobrece ou a leva à decadência. Segundo Gregório de Nissa:

> *"Deus fez com que a natureza humana participe de todo bem e a divindade é a plenitude dos bens; se o homem é a sua imagem, não é nesta plenitude que a imagem terá sua semelhança com o arquétipo? Portanto, em nós está a forma de todo bem; toda virtude, toda sabedoria e tudo aquilo que de melhor é pensável. Um desses (bens) é a liberdade da necessidade, o não ser submetido a qualquer poder físico, ou ter uma capacidade de juízo independente. De fato, a virtude é alguma coisa que é sem mestre e involuntária: não por necessidade ou violência".*[9]

A participação dos bens da divindade mostra novamente a benevolência presente na criatura e a sua tendência para o bem. Deus Criador, por livre e boa vontade, designa o homem para o seu projeto de amor, deixando-o livre para escolher o bem ou o mal. A criatura humana escolhe em suas capacidades aquilo que ela quer viver em sua vida, ser segundo a imagem de Deus.

Bibliografia

ANTIOQUIA, Teófilo. Padres apologistas. São Paulo. Paulus, 1995.

BIBLIA TRADUÇÃO

[9]NISSA, G. A criação do homem. Paulus, 2011, p. 100.

ECUMÊNICA, TEB. 2ª ed. São Paulo. Loyola, 1994.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo. Loyola, 2000.

DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA. São Paulo. Paulinas, 2004.

MONDIM, Batista. Quem é Deus. São Paulo. Paulus, 1999.

NISSA, Gregório. A criação do homem. (Coleção Patrística). 1ª ed. São Paulo. Paulus, 2011.

SCHEIDER, Teodoro (org.). Manual de Dogmática, V. 2. 2ª ed. Petrópolis. Vozes, 2002.

SESBUÉ, Bernard (org). o HOMEM E SUA SALVAÇÃO (séc. V-XII). São Paulo. Loyola.

ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: A RELAÇÃO DO HOMEM E SEU CRIADOR

Junior da Silva Garcia
O autor é bacharel em Filosofia e Especialista em Fundamentos Éticos da Filosofia pela Faculdade Diocesana São José-FADISI. E-mail:

RESUMO: Ao habitar e perceber sua presença no mundo, o ser humano começa a questionar-se sobre sua existência. Em vista disso, o homem passa a buscar resposta para suas angustias, através da observação do mundo e o apego a tradições religiosas. Deste modo, surgem diversas explicações sobre a origem do universo e do homem. E nasce, no século XVIII, o que chamamos hoje de antropologia. Uma disciplina responsável por estudar o homem e suas distintas peculiaridades. Contudo, abordar-se-áuma doutrina chamada de antropologia teológica, que trata sobre a realidade do ser humano sob o ponto de vista da teologia: O homem e sua relação com o Deus Uno e Trino, nas várias etapas da revelação cristã, e a constituição do homem como criatura de Deus.

Palavras-Chave: Antropologia. Criação. Revelação. Deus. Homem.

1 Introdução

O que é o homem e sua existência no mundo? Qual a sua maneira de se comportar no ambiente no qual está vivendo? Através deste caminho, muitos estudiosos começaram a fazer estudos voltados para o ser humano e para o seu comportamento, no ambiente no qual vive. Foi então que surgiu no século XVIII a antropologia, caracterizada por estudar e dar lugar preferencial ao homem, apesar de ter havido uma centralidade no homem, no século XVI, com a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo.

Deste modo, esta ciência busca estudar, principalmente, os costumes, crenças, hábitos e aspectos físicos dos diferentes grupos de homens que viveram e que vivem no planeta. A antropologia foi atuando no estudo do homem em sociedade, nas culturas humanas, nos comportamentos e seus valores morais. A principal característica da antropologia é o interesse pelos múltiplos modos de viver da humanidade, quando o homem, assombrado consigo mesmo e com o mundo em sua volta, faz uma análise sobre o que o tornara angustiado. É nesta procura que encontra respostas, que envolve toda sua cultura e valores.

Ao fazer uma investigação de grupos étnicos, vários pesquisadores perceberam que muitos desses grupos, de uma forma ou outra, tem uma explicação da origem do homem e do mundo apegado às suas crenças religiosas. As crenças religiosas, em determinados grupos, são de fundamental importância, pois destacam o potencial que cada grupo tem de se relacionar com o transcendente, ligando-se a algo que, segundo algumas crenças, possibilitou o ordenamento de tudo o que existe no mundo.

A crença religiosa ganha destaque quando ela opera como doador a de resposta às questões existenciais do homem. E muitos estudiosos sustentam que o homem, por natureza, sente a necessidade de um ser que criou e deu vida a tudo o que existe, como um Deus Criador. Neste caso, como um Deus que se revela aos homens, o Criador chama a atenção de suas criaturas para com ele manterem comunhão.

2 Antropologia Teológica

Dentre tudo que já se constatou sobre o estudo do

"*Antropus*", chegou o momento de conceber como se dá o processo da relação do homem com seu Criador. É neste ponto, que este artigo quer seguir os seus passos, não dando ênfase à antropologia geral, mas especificando a doutrina que sobressai do homem e sua relação com o seu Criador que é Deus. Essa doutrina é chamada de antropologia teológica, um dos ramos da antropologia propriamente dita, que trata sobre a realidade do ser humano, sob o ponto de vista da teologia. Trata-se do que o homem é em sua relação com o Deus uno e trino, na revelação cristã. É o estudo do homem desde o ponto de vista da relação com Deus, e suas diversas maneiras de buscar a Deus.

> *"O aspecto mais sublime da dignidade humana está nesta vocação do homem à comunhão com Deus. Este convite que Deus dirige ao homem, de dialogar com ele, começa com a existência humana. Pois se o homem existe, é porque Deus o criou por amor e, por amor, não cessa de dar-lhe ser, e o homem só vive plenamente e se entrega a seu Criador".*[1]

Na antropologia teológica, quando falamos do homem, falamos sobre sua condição de criatura. Porém, não somente o homem, também todo o mundo que está ao nosso redor é criação de Deus. É neste mundo criado por Deus que vive e atua o ser humano. E, este por natureza e por vocação, pode ser entendido como um ser que procura seu sentido na religião, como um ser religioso. Mas, só vive uma vida plenamente humana se viver livremente a sua relação com Deus.

3 O Homem como destinatário da Revelação

A experiência do ser humano com o Divino está marcada na história de muitos povos, como os cristãos. Na visão cristã, o homem é visto como prioridade absoluta, sendo ele o centro e ápice da criação. A criação só é entendida quando se coloca o sentido último da salvação em Cristo. A estrutura do homem como criatura só possui definição, partindo do plano salvífico de Deus, o qual se encarnou através de seu Filho e se fez homem. De modo que viram nele a salvação vinda de Deus. *"Em Jesus, Deus revela o seu próprio ser, querendo nele ser salvação de homens e para homens".*[2]

[1]CONCÍLIO VATICANO II. Galdium et Spes, 19, 1.
[2]SCHILLEBEECKX, E. História Humana, revelação de Deus. Paulus, p. 163.

A revelação encontra a sua decisiva plenitude no homem Jesus e nossa relação de criatura para com Deus se torna essencial. Isso é afirmado no livro de Gênesis (1, 26-27) onde diz, que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Também na narrativa do mesmo livro(2, 4b-25) onde o homem é descrito como feito do barro, mostra como ele está ligado em parentesco com o restante da criação; ao mesmo tempo é animado pelo sopro divino, passando a ter proximidade e relação com Deus. É no Antigo Testamento, mais precisamente no livro do Gênesis, que vemos as primeiras fontes da criação do homem.

Entretanto, a própria Igreja vai dar uma sustentação ao afirmar que Deus veio ao encontro do homem através das etapas da Revelação, quando diz:

> *"Mediante a razão natural, o homem pode conhecer a Deus com certeza, a partir de suas obras. Mas, exige outra ordem de conhecimento, que o homem, de modo algum, pode atingir pelas suas próprias forças, a da revelação divina. Por uma decisão totalmente livre, Deus se revela e se doa ao homem".*[3]

O homem, como imagem de Deus, é uma garantia e afirmação de sua soberania como único Senhor do universo. A condição do homem é o resultado da ação de Deus. A criação é um acontecimento entre Deus e o homem. Cada homem foi criado para existir em relação com Deus, justificando a sua condição de imagem. De modo especial, a revelação faz com que o homem reflita sobre sua condição como criatura.

Os textos bíblicos mostram como se dá o relacionamento de Deus com os homens, sua superioridade em relação a toda sua criação. Assim, o homem é apresentado como imagem e semelhança de Deus, mas só Jesus é imagem verdadeira do Pai, e nós, apenas o seu reflexo. O homem é "imagem de Deus", porque foi criado com a capacidade de conhecer e amar seu Criador. Por ser criado à imagem do Criador, o homem é chamado a conhecer e amar a Deus, procurando vias que dêem acesso ao seu conhecimento.

Entretanto, a capacidade de conhecer e de vivenciar o amor de Deus, foi fruto de uma revelação que se deu por várias etapas. E, uma delas, partiu da origem, quando Deus se dá a conhecer

[3] C.I.C.,50, 2.

através do Verbo ao criar o universo. Mas, esta revelação foi obstruída, devido ao pecado cometido pelos nossos primeiros pais, sendo desfeita, como diz o Catecismo daIgreja, a unidade do gênero humano pelo pecado.

Ao ver que o homem na origem não agiu conforme foi previsto, Deus se mostrou comprometido com sua criatura, dando-lhe a oportunidade de redenção, fazendo grandes alianças com homens agrupados, como a aliança com Noé, a eleição de Abraão e sua descendência e a formação do seu povo Israel. Em síntese, Deus depois da queda dos primeiros pais, prometeu-lhes a salvação e lhes ofereceu sua aliança. Contudo, é em Jesus Cristo que a revelação ganha sua plenitude, tornando-se a nova e definitiva aliança.

4 A Constituição essencial do homem

Como já foi falado sobre o processo revelador de Deus ao homem, agora é nada mais justo falar, de como se dá o processo de comunhão entre o homem e seu Criador. É no Antigo Testamento que se percebe a referência dada ao homem como ser dependente do seu Criador e de seu Espírito. Um exemplo muito claro está no salmo 104, quando os versos 29-30 falam do sopro e da volta ao pó. Um fator importante, que menciona o homem como uma criatura que depende de Deus, é este *"o criou para ser incorruptível e o fez imagem daquilo que lhe é próprio"*, ou seja, à imagem da eternidade divina (Sb 2,23).

Ao tornar o homem "Adão" um ser vivente, Deus o constituiu de dois elementos: um material ou terreno, que em diversas partes do A.T. recebe o nome de "Basar" (carne), e outro como princípio vital, de origem divina, chamado de "Nefes" (alma) ou "Rûah" (espírito). Na existência humana estes elementos funcionam como aquilo que dá suporte à vida, mas, só Deus é que pode dispensar e conservar a vida. Como a origem da vida depende de Deus, assim também sua conservação depende dele (Jó 10, 12).

Numa visão teológica, o Nefes ou Rûah tem grande papel, no que diz respeito ao homem constituído, pois a vida que Deus dispensa, é dada ao homem como Rûah e depois, propriamente como Nefes.

> *"A Nefes é a alma, enquanto representa o princípio vital operante*

no homem, princípio de concepção e dos desejos sensíveis, como também dos sentimentos elevados. Às vezes, se apresenta como sede da aspiração religiosa para Deus. Também Rûah está relacionado com a vida sensível e afetiva... Nefes designa mais a vida individual, ou o próprio indivíduo vivente, Rûah se refere especialmente à vida super-individual, vinda diretamente de Deus e que impulsiona desde dentro para a decisão e para a ação (Jó 32, 18). Contudo os significados destes dois termos se confundem de tal modo, que, às vezes, são empregados como sinônimos (Jó 12, 10; Eclo 16,17)".[4]

De fato, os termos que designam os elementos que constituem o homem, Nefes e Rûah, são muitas vezes confundidos, parecidos. Porém, cada um tem sua forma de ser representada. Contudo, o que mais chama a atenção é a dualidade do homem, que influenciado pelo helenismo, deu-se a entender como corpo e alma. É no Novo Testamento, principalmente nos evangelhos, que encontramos os elementos que valorizam a dignidade do ser humano. Mas, é em Paulo onde encontramos uma verdadeira antropologia essencialmente cristológica, na qual diz que o corpo tem uma dimensão essencial na existência humana.

Assim, como no A.T., no N.T. é afirmado que o homem é a imagem de Deus, sendo esta considerada sua estrutura essencial, quando Paulo diz:

"Que o mesmo Deus da paz vos santifique totalmente. Que tudo aquilo que sois, espírito, alma e corpo sejam conservados irrepreensíveis para a vinda de nosso senhor Jesus Cristo" (1Tes 5,23).

Aqui o apóstolo mostra seu cuidado na questão da utilização dos termos que designam os elementos que constituem o homem, não caindo na visão helenística da dicotomia, ou melhor, tricotomia, mas faz uma distinção clara.

No entanto, em Jesus Cristo é que se manifesta tudo o que desde o começo estava direcionado. A relação com Deus e a maneira como o amamos se realizam com a mediação de Jesus Cristo. É, através da mediação de Cristo, que os homens e todas as coisas se encaminham para seu Criador. Foi através da encarnação que Deus fez presença em meio aos homens para participar de quase tudo o que sua criação participa,

[4]FRIES, Heinrich. Dicionário de Teologia. Vl. II. Educação – Imortalidade, Edições Loyola, São Paulo, 1970, p. 326.

dando-lhes uma nova oportunidade de ver as coisas como verdadeiramente devem ser vistas.

5 Considerações finais

Cada contexto humano tem uma explicação do homem e suas atuações no mundo. O homem, no mundo, foi desenvolvendo meios que dessem explicação de sua origem. E, como ser racional, foi elaborando as suas teorias, que por muitas vezes estavam relacionadas com o plano religioso. Desde muito tempo os homens sempre procuraram maneiras de buscar, através de suas crenças e comportamentos religiosos a Deus. Pois é próprio do coração do homem ter esse desejo. Devido às diversidades de expressar a sua fé, é que o homem passou a ser considerado com um ser religioso.

Assim sendo, desde o momento que foi criado, o homem sentiu a necessidade de uma explicação de sua existência. E, desta maneira, deu-se a conhecer que o Criador é um único Deus, que deu origem a tudo que existe no universo, e que se revelou ao homem, sua criatura, para que este se conservasse em comunhão. Mas, é através da encarnação de Cristo, que a revelação ganha sua plenitude. A condição do homem é o resultado da ação de Deus. A criação é um acontecimento entre Deus e o homem.

Bibliografia

SCHILLEBEECKX, Edward. História Humana, revelação de Deus. Paulus.

LADARIA, Luís F. Introdução à antropologia teológica. Edições Loyola, São Paulo, 1998.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica Vaticana.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral Galdium et Spes.

FRIES, Heinrich. Dicionário de Teologia. Vl. II . Educação – Imortalidade, Edições Loyola, São Paulo, 1970.

ESPIRITUALIDADE DO SACERDÓCIO EM SANTO AGOSTINHO

Joaquín Pertíñez
O autor é professor na Faculdade Diocesana São José (FADISI). E-mail: djoaquinpertinez@gmail.com

RESUMO: O sacerdócio, ministério instituído por Cristo e presente na Igreja ao longo de toda sua história, sempre procurou sua espiritualidade bebendo nas fontes dos grandes pastores, os Santos Padres.Eles marcaram a época de ouro da nossa Igreja pelo seu testemunho de vida: sabedoria, eclesialidade, entrega e serviço em favor das ovelhas a eles confiadas.É por isso que procuramos um dos Santos Padres e grande pastor da Igreja: Santo Agostinho, chamado também o "Pastor de almas".Beberemos de sua rica e abundante doutrina para encontrar a espiritualidade própria do sacerdócio, que ele viveu intensamente ao longo de sua fecunda vida apostólica, primeiro como sacerdote e depois como bispo de Hipona. À sombra do Santo descobriremos seu grande amor pela Igreja, na sua total disponibilidade e entrega ao serviço de seu povo.

Palavras-Chave: Sacerdócio. Ministério. Missão. Humildade. Fidelidade. Cristão. Pastor.

1 Introdução

Santo Agostinho considerado por muitos como "o mais santo entre os sábios e o mais sábio entre os santos", não deixa ninguém indiferente quando se defronta com sua doutrina e com o testemunho de sua vida.

Apesar do grau exímio que conseguiu, tanto na sua vida intelectual como na sua vida ministerial, sacerdote e bispo, não por isso deixou de mostrar-se como um homem-pecador, necessitado sempre da graça de Deus; como ministro do Senhor, fiel administrador dos dons que Cristo colocou em suas mãos; como pastor de almas, provedor de bons e sadios alimentos para suas ovelhas. Exemplo e testemunho para todos os cristãos e ministros da Igreja.

A personalidade de santo Agostinho está totalmente envolvida pelo seu ministério sacerdotal e pela sua eclesialidade, isto é, pelo serviço à Igreja de Jesus Cristo, da qual foi escolhido como pastor.

Queremos ir até santo Agostinho, com nossas preocupações atuais, não para encontrá-las nele, ainda com o perigo de forçar seu pensamento, senão com a certeza de que nossas preocupações, neste ponto, encontram-se muito claras no Santo. Por isso, trata-se de partir de santo Agostinho para chegar até nós, de interpretar nossos problemas à luz de sua doutrina.

Assim é como vamos até Agostinho, não para ficarmos nele -o passado pelo passado não teria sentido-, senão para construir à luz desse passado nosso presente, concretamente, nossa espiritualidade sacerdotal.

Quando falamos de sacerdócio deixamos de lado a distinção entre episcopado e presbiterado. Nossas reflexões devem valer para qualquer tipo de serviço na Igreja, seja no grau que for. Situamo-nos por cima de qualquer discussão neste setor e vamos diretamente a comprovar como Agostinho concebe o sacerdócio na Igreja.

Dessa vivência sacerdotal e eclesial ele extrai e propaga, entre seus fieis e seguidores, sua profunda doutrina sobre a existência sacerdotal.

2 Fidelidade ao ministério

Durante sua vida sacerdotal, Santo Agostinho não tinha preocupações existenciais sobre seu ministério, como se pode perceber na maioria de seus

escritos e pregações. Ele não se pergunta que é o sacerdócio, mas como deve ser vivido: a exigência do compromisso sacerdotal marca decididamente sua concepção sobre o mesmo.

Em santo Agostinho o espírito é antes que o sistema, e este nasce daquele. Nisso é plenamente atual. Hoje parece não interessar tanto o que "se é", quanto o que "se faz":

> *"Devemos reconhecer que na era da cidade secular o sacerdote busca angustiado seu lugar, sua maneira de estar presente, seu estilo de vida. Agora é quando cabe perguntar-se pelo seu papel, não tanto no sentido de encontrar uma definição, senão na tentativa de encontrar uma maneira eficaz de representá-lo".*[1]

Santo Agostinho traça, em poucas palavras, o programa de ação do pastor de almas: a semeadura da divina semente de Cristo em todas as almas e o progressivo crescimento nas mesmas.

Como conseguir isso? Ele mesmo responde: Ensinando o bem e aniquilando o mal. Nesse árduo trabalho deve lutar sem trégua, deve conciliar os inimigos, estimular os apáticos e frios, colocar diante dos olhos de sábios e ignorantes a mensagem de salvação e a sorte e o destino que a todos os homens lhes espera.[2]

Com isso o ministro imita Cristo, já que Ele não só deu a seus apóstolos o mandato de pregar a Boa Nova em todo o mundo (Mt 28,9), senão que, colocando-se Ele mesmo como modelo, não fez outra coisa que pregar e ensinar.

Junto com a urgência da palavra, o ministro tem também o dever de pregar com o exemplo. Sua vida se converte automaticamente no alvo de muitos, que instintivamente buscam feito realidade aquilo que escutam continuamente de seus lábios. Isso lhe cria um problema de responsabilidade, não porque deva temer o juízo dos homens, e se deixar arrastar por ele com o desejo de agradá-los, senão pelo temor de que os fieis imitem seus exemplos e rejeitem em consequência suas palavras, colocando como exemplo sua forma de agir.[3]

Esse compromisso adquirido com Cristo e com as almas lhe exige uma entrega generosa e desinteressada de toda

[1]DELICADO, J. Sacerdotes esperando a Godot. Estella, 1969, p. 19.
[2]Cf. SANTO AGOSTINHO. De doutrina Christiana, IV, 4.
[3]Cf. SANTO AGOSTINHO. Sermão 179, 10. PL 38. 971.

sua pessoa.[4] Deve estar sempre disposto ao sacrifício máximo, a dar a vida pela causa que defende. Esta é, por outra parte, a melhor forma de pregação. Morrer pela fé é uma graça especial que Deus concede aos escolhidos.

Como pastor de almas se deve em corpo e alma aos fieis e o bem espiritual deles deve ser sua preocupação máxima. A inquietação de sua vida e de toda sua atividade deve brotar dessa fonte de preocupação constante: colocar todo o empenho em atender o melhor possível ao rebanho de Cristo. Em cuidar o alimento de suas ovelhas. Pois apascentar as ovelhas é o ofício de amor encomendado por Cristo aos apóstolos, conclui Agostinho comentando a passagem "apascenta minhas ovelhas...".

Como consequência disso, a teologia parece dirigir-se, hoje, para uma explicação do sacerdócio desde a base do eclesial. Só desde a Igreja e para a Igreja se entenderá a função do sacerdote e de seu ministério; sua razão de ser e de agir.

Esta é também a ótica do Concílio Vaticano II: uma visão comunitária e eclesial do ser sacerdotal, que se descobre a raiz de uma relação circular: deve-se partir da Igreja para chegar à Igreja. É a única opção que nos serve na explicação teológica e espiritual da vida sacerdotal. E é também o pressuposto necessário, com que devemos contar, para entendermos exatamente o pensamento agostiniano.

É esta a parte de maior relevo e a que oferece maior interesse nos escritos do Bispo de Hipona: a responsabilidade do sacerdote como ministro de Deus e ao serviço dos homens. A figura do sacerdote adquire aqui sua total dimensão, seu sentido pleno e, ao mesmo tempo, desde a altura de sua excelsa dignidade, brota como um risco iniludível a consciência de sua difícil missão.

3 Missão do sacerdote

O sacerdote é o homem-cristão, em cujas mãos Deus colocou poderes extraordinários, sobrenaturais, que constituem seu ministério sacerdotal, já que com eles recebeu uma missão concreta: colocar esses tesouros ao serviço dos outros. Esta idéia fundamental sobre sua missão explica aquilo que para santo Agostinho é sua nota

[4]Cf. SANTO AGOSTINHO. De catequizandisrudibus, 1,2. PL 40. 311.

característica: sentir-se desde o primeiro momento ligado necessariamente aos outros com um vínculo de repercussões eternas.[5]

Surge, pois, no sujeito a consciente responsabilidade desses poderes, que resultarão, em qualquer caso, um fardo pesado.[6] São graves as obrigações e deveres que lhe farão responder diante de Deus de sua própria vida e da vida dos que esperam dele uma ajuda e um apoio para sua salvação.

Vamos considerar o pensamento de santo Agostinho neste duplo sentido, baseados nas suas numerosas afirmações ao respeito: responsabilidade do sacerdote diante dos outros, pela finalidade de seus serviços, e as exigências continuas de sua consciência, ao ver-se na necessidade de responder diante de muitos homens.[7]

O sacerdote é um ministro de Deus, um intermediário entre Deus e os homens. Sua missão é muito séria, não é nenhuma brincadeira, já que consiste precisamente em levar até Deus os homens que Ele colocou sob seus cuidados.

Como realizará esse árduo trabalho? Deve fazê-lo, segundo santo Agostinho, através da palavra e dos sacramentos. O sacerdote se sente responsável deles por ser seu administrador, com o agravante, além demais, de que sua eficácia depende em grande parte dele. Assim, sua posição de vínculo de união entre Deus e o ser humano não é meramente passiva, mas adquire um forte influxo pessoal.

> *"Sendo que o sacerdócio ministerial está essencialmente ordenado ao serviço dos outros, o egoísmo, a ambição e a soberba não tem cabimento no desempenho das funções sacerdotais, porque vem a quebrar, na sua mesma raiz, a ordem das coisas estabelecida por Cristo".*[8]

Santo Agostinho não esquece -antes é uma de suas idéias fundamentais sobre a espiritualidade do sacerdócio-, que

[5]Cf. SANTOA AGOSTINHO. Sermão 355, 6. PL 39.1573.

[6]Santo Agostinho chega a dizer que não quer se salvar sem seus fieis. A tal ponto chegava o fogo de sua caridade apostólica e tão forte era o vínculo que lhe ligava a seus fieis em sua condição de pastor de almas. Nada estranha que lhe atormente a idéia da conta que terá que render a Deus pela conduta de suas ovelhas. Cf. Sermão 146, 1. PL 38. 7960.

[7]Cf. SANTO AGOSTINHO. Sermão 355,1. PL 39. 1568ss.

[8]TURRADO, A. El carácter sacerdotal segúnsan Agustín. Augustinus 12 (1967), p. 416.

é o mesmo Cristo quem se dá a conhecer, não pessoalmente, como o fez durante sua vida, senão através de outro homem, a quem constitui seu intermediário. Um homem que é ministro e servo ao mesmo tempo, porque sua função consiste em comunicar algo que recebe, algo que não é seu.

Deus podia ter escolhido outro meio de comunicação, mas de fato elegeu este, servir-se da palavra do homem. Portanto, resulta que a pregação é o meio escolhido por Deus para a transmissão de sua mensagem e a comunicação de sua vida eterna. E daí resulta, à sua vez, que é de um homem, o sacerdote, de quem depende essa comunicação e deverá sentir-se responsável, na medida em que depende dele.

Precisamente, por comunicar a Cristo com sua palavra, a pregação é humilhante se o sacerdote vive em desordem e não em concórdia e harmonia com a mensagem que transmite.[9] Em outro lugar, e sob um ponto de vista diferente, santo Agostinho repete o mesmo conceito: Cristo é a semente que o semeador deve semear nas almas dos fieis. E essa semente se semeia por meio da pregação.

4 Humildade do sacerdote

Na mente de santo Agostinho a humildade é a primeira conseqüência do conceito de sacerdócio como serviço.

Para o Santo o ministério é uma realidade que se possui e se realiza em dependência atual de Cristo, representando-o, e, portanto, exige do ministro uma atitude algo diferente: a autoconsciência de que é Cristo, em definitiva, a razão do ministério e de sua edificação correspondente.

Assim, pois, o ministro só é um servidor da graça que não nasce nele, senão que lhe vem de outro mais forte do que ele e que está por cima dele. Era a função de João Batista, com quem se compara frequentemente e a quem apela para explicar a seu povo o que deve ser o ministro na Igreja: testemunho da presença de Cristo; e, na medida que Cristo cresce no coração dos fieis, deverá retirar-se o ministro.

O sacerdote deve encher-se antes de dar, deve escutar a voz íntima que lhe instrui para fazer partícipes da mesma aos outros, ensinar aos homens, prestar ouvido a quem poucos escutam. Cf. Sermão Guelf. 18,2.PLS 2. 586-587.

> *"Sou vosso colaborador. Trabalho na vinha segundo as forças que Deus me dá: com que intenção trabalho, isso o vê aquele que me enviou. 'A mim o que menos me interessa é ser julgado por vós' (1 Cor 4,3). Vós podeis ouvir minha voz, mas não podeis ver meu coração. Abramos o coração a Deus para que Ele o conheça e trabalhemos com boa vontade".*[10]

Essa atitude leva a santo Agostinho a pedir as orações de seus fieis pela sua fraqueza e impotência para cumprir com o dever e a responsabilidade de seu compromisso com Cristo e com a Igreja, para que ele mesmo possa servi-los como Deus lhe conceder. Assim, com essa atitude, começava muitos de seus sermões,[11] reconhecendo que seu trabalho se limita a algo estranho, sendo simplesmente "semeador de palavras", mas que, por enquanto bate os ouvidos de seus fieis, Cristo estará mudando o coração desde dentro. Daí que não se deva colocar a esperança no ministro, mas em Deus.

Outra atitude agostiniana que favorece a humildade do ministro é considerar-se igual aos súbditos: Agostinho gosta de mostrar a situação de igualdade em que se encontra o cristão e o sacerdote:

> *"Falo como homem e falo a homens; falo como enfermo e falo a enfermos... Também nós, os que falamos, somos homens e falamos a homens e emitimos um som de voz. Dirigimos nossa voz a outros homens e por meio do som vocal introduzimos de algum modo nossa inteligência no coração de quem nos ouve".*[12]

O ministério, portanto, é uma tarefa de homens e entre homens; com meios humanos, com dificuldades de todos os homens. Deve-se saber aceitar, na sua totalidade, este princípio de humanismo no ministério, inclusive para compreender a pouca eficácia que, ás vezes, tem a ação do ministro.

Além de homem, Agostinho sente, em comum com suas ovelhas, que é pecador. É natural. Todo homem é pecador: também o bispo tem seus pecados e tem que chorar por eles, pedir perdão e implorar a misericórdia de Deus para ele e para suas ovelhas. Dir-se-ia que é duplamente pecador, porque tem seus "próprios" pecados, dos quais

[10]SANTO AGOSTINHO. Sermão 49,2. PL 38. 381; cf. Idem 101, 4. PL 38.607.
[11]Cf. Idem151,1. PL 38. 814; cf. Idem 153, 1. PL 38. 825-826.
[12]Idem. 120,2-3. PL 38. 677

tem que responder; e, além demais, tem que prestar conta dos pecados e da vida de suas ovelhas. Quando expõe a seus fieis o quinto pedido do Pai nosso (perdoai as nossas ofensas) pede, em primeiro lugar, por ele mesmo, o bispo. Agostino se inclui como o primeiro pecador.

Até aí chega o realismo agostiniano: considerar-se pecador diante de seus fieis, quando os donatistas se gloriavam de que seus ministros eram santos e que, por ser santos, davam "sua" santidade, a santidade que eles previamente possuíam. Agostinho sabe que sua atitude reverte em benefício dos mesmos fieis, pois eles vêm mais claramente que sua santidade, como seu poder, vem de Cristo, o único santo e santificador.

Isto, porém, não é motivo para que Agostinho não exija santidade aos ministros, a seus clérigos, e para que não seja o maior defensor dos bons pastores. De fato, ele é quem mais reprova a conduta de seus clérigos, embora adverte a seus fieis da atitude que devem tomar diante da conduta incorreta dos ministros, cuja vida não está em coerência com suas palavras e com sua situação. Chega a dizer para eles a frase do evangelho: *"Façam o que dizem, mas não façam o que fazem"* (Mt 23,3).

Também os fieis, para Agostinho, tem o dever de diferenciar os bons pastores dos maus, e não seguir a estes. Essa era a obrigação que tinham diante dos donatistas. E este era o critério que Agostinho lhes dava: os maus pastores são os que não fazem o que pregam, os que facilmente carregam obrigações aos outros e eles não as cumprem.

5 Cristão e Pastor

Além de homem e pecador, Agostinho também se considera cristão com seus fieis. Portanto, a dupla condição de cristão e pastor, leva ao ministro a ter uma dupla responsabilidade.

Também ele tem que ouvir o que se diz aos simples cristãos e cumpri-lo em si mesmo. Tem necessidade da Palavra de Deus, de meditá-la como cristão antes de pregá-la como ministro, porque o que significa para os outros o significa também para ele; antes de admoestar aos outros com a palavra, a palavra lhe admoesta a ele mesmo. Necessita também dos sacramentos, da eucaristia, do perdão, embora seja ministro deles.

Todos esses são motivos para aceitar com humildade de serviço qualquer ministério na Igreja. Por isso, conclui santo Agostinho, sentir-se cristão antes que pastor favorece a humildade

no ministro. Embora seja pastor, o sacerdote tem que sentir-se ovelha e súbdito com os súbditos, porque todos somos ovelhas e todos estamos sob a obediência e cuidados de Deus, Pastor de todos.[13]

> *"Que é, pois, necessário? Advirto-o, falo-o, irmãos, fraternalmente o advirto: Deus manda e eu advirto porque sou advertido. Ele me aflige porque não me deixa calar. Por isso, exige aquilo que deu. Ele me deu para que eu o desse, não para que o guardasse".*[14]

Daí que, para santo Agostinho, entre os desvios egoístas do ministro, esteja o de buscar a glória nele e por ele:

> *"Estas são as duas coisas que buscam no povo os que se apascentam a si mesmos e não as ovelhas: o comodismo no necessário e o favor da honra e o louvor".*[15]

Isto deve ser o sacerdote, isto é o ministro para santo Agostinho: aquele que dá o que recebe, porque nada é seu nem para ele, senão para os outros.

> *"Voltar a santo Agostinho não é só uma possibilidade e uma oportunidade. É, mais bem, um dever de consciência. Porque se o mundo busca por todas partes a luz, o sentido e o valor das coisas, todos temos o dever de ajudar o próximo, de puxar o candeeiro e colocá-lo na encruzilhada. E, se santo Agostinho é um farol resplandecente, deve sê-lo para nós e para todos".*[16]

Bibliografia

DELICADO, J. Sacerdotes esperando a Godot. Estella, 1969.

SANTO AGOSTINHO. De Doutrina Christiana.

SANTO AGOSTINHO. Sermão 179.

SANTO AGOSTINHO. De catequizandisrudibus.

SANTO AGOSTINHO. Sermão 355.

TURRADO, A. El carácter sacerdotal segúnsan Agustín. Augustinus 12 (1967).

SANTO AGOSTINHO. Sermão Guelf.

SANTO AGOSTINMHO. Sermão 49.

CILLERUELO, L.Adaptación de san Agustín a nuestrosidias. Revista Agustiniana de Espiritualidad1. 1960.

[13]Idem 47, 1. PL 38. 295.
[14]Idem. 46, 8. PL 38. 694-695.
[15]Idem. 46, 3-6. PL 38. 273; cf. idem 46. 3. 7. PL 38.273.
[16]CILLERUELO, L.Adaptación de san Agustín a nuestrosdias. Revista Agustiniana de Espiritualidad1. 1960, p. 38.