

coletânea

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 25, n. 49, jan./jun. 2026, p. 1-318

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



MOSTEIRO DE
SÃO BENTO
DO RIO DE JANEIRO



LIVRARIA
LUMEN
CHRISTI



FSB
FACULDADE DE
SÃO BENTO
DO RIO DE JANEIRO
1921

Editor

Gilcemar Hohemberger
gilcemar.hohemberger@professor.fsbrj.edu.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 (21) 2206-8200

Revisores

D. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB
Ir. João Paulo Medeiros Franco, OSB
Stella Maria Ferreira
Valéria Maria Araújo Fontes
Simon Gama Pinheiro

Diagramação

Editora Duarte

Capa

Pedro Victor Correia Teixeira - Departamento de Comunicação do CSB

Secretários

D. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB
Ir. João Paulo Medeiros Franco, OSB
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>
REDIB | <https://redib.org>

ASSINATURA DA REVISTA

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 25, n. 49, jan./jun. 2026, 318p.; 16x23 cm.
Semestral
ISSN 1677-7883 (impresso)
ISSN 2763-6992 (online)
1. Filosofia – Periódicos. 2. Teologia – Periódicos. I. Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. Basílio da Silva, OSB

coletânea ■■■

EDITOR

Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Basílio da Silva, OSB – Teologia Bíblica
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB RJ e Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Bento de Aviz, OSB – Teologia Sistemático-Pastoral
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB RJ

Deborah Danowski – Filosofia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Gilcemar Hohemberger – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontificia Universidade Católica – PUCRS

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria Elizabete Neves Ramos – Educação e Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontificia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	9
-----------------------	----------

ARTIGOS

Salmo 133 – Como é agradável viverem juntos os irmãos <i>Psalm 133 – How pleasant it is for Brothers to Live Together</i> D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB.....	15
---	-----------

Uma perspectiva interdisciplinar de Lc 23,44-49 <i>An Interdisciplinary Perspective of Luke 23:44-49</i> D. Basílio da Silva, OSB e Elza Kawakami Savaget.....	33
---	-----------

Empatia e Alteridade: de Edith Stein à Sociedade do Desempenho <i>Empathy and Otherness: From Edith Stein to the Performance Society</i> D. Pedro Rodrigues, OSB e D. Mauro Maia Fragoso, OSB.....	45
---	-----------

“Bonecos de luxo”: Limites e consequências da vulnerabilidade na vida do presbítero <i>“Luxury Dolls”: Limits and Consequences of Vulnerability in the Life of a Priest</i> Pe. Rafael Solano.....	63
---	-----------

O Legado do Ano Santo: Uma reflexão sobre a virtude teologal da esperança <i>The Legacy of the Holy Year: A Reflection on the Theological Virtue of Hope</i> Douglas Alves Fontes.....	73
---	-----------

Humildade e confiança. Uma análise exegetico-teológica do Sl 131 <i>Humility and Trust. An Exegetical-theological Analysis of Ps 131</i> José Ancelmo Santos Dantas.....	89
---	-----------

O rito na composição da narrativa do evangelho de João <i>The Rite in the Composition of the Narrative of the Gospel of John</i> Manoel Pacheco De Freitas Neto.....	107
---	------------

A eficácia salvífica da Caridade do Sangue de Cristo: Teologia da redenção a partir do beato Tomás Maria Fusco <i>The salvific efficacy of the Charity of the Blood of Christ: A Theology of Redemption from the Perspective of Blessed Tommaso Maria Fusco</i> Gilcemar Hohemberger	139
--	-----

A respeito de um “esquadrinhamento” do compreender <i>Regarding a “scrutiny” of understanding</i> Leandro Assis Santos	161
---	-----

Paradoxo Emergentista-Culturalista: uma Crítica Filosófica ao Antiuniversalismo nos Estudos da Linguagem <i>Emergentist-Culturalist Paradox: A Philosophical Critique of the Anti- Universalism in Language Studies</i> João Claudio de Lima Junior	183
---	-----

O belo como expressão do Sagrado na mística de Rudolf Otto <i>The Beautiful as an Expression of the Sacred in Rudolf Otto’s Mysticism</i> Francilaide de Queiroz Ronsi e Anderson Moura Amorim	219
---	-----

TRADUÇÃO

Contra Constância D. Hilário N. de Siqueira, OSB	233
--	-----

A Caridade e o Fogo Ir. Marilene Gomes Pereira, FCPPS	287
---	-----

RESENHA

Reflexões teológicas e pastorais, de Urbano Zilles. ZILLES, Urbano. <i>Reflexões teológicas e pastorais</i> . Porto Alegre: EST, 2025. Ir. Vanderlei De Lima	297
---	-----

A contribuição do livro <i>O médico e o monge</i> para o dilema entre a ciência e a fé. PRECINOTI, Igor Barcelos; Lima, Vanderlei de. <i>O médico e o monge</i> . Diálogos entre a ciência e a fé. Rio Comprido: Benedictus, 2024. Ana Lydia Sawaya, OSB Cam	303
--	-----

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA.....	309
--	-----

DIRETRIZES PARA AUTORES.....	313
------------------------------	-----

ASSINATURA.....	317
-----------------	-----

A presente edição da *Revista Coletânea* é publicada em um momento singular da vida intelectual e espiritual da Igreja. A recente encíclica *Magnifica humanitas*, do Santo Padre Papa Leão XIV, já se apresenta como um dos documentos mais significativos do atual magistério pontifício, tanto pela amplitude de sua visão antropológica quanto pela lucidez com que enfrenta uma das questões decisivas do nosso tempo: a salvaguarda da dignidade da pessoa humana na era da Inteligência Artificial.

Assinada por ocasião do 135º aniversário da histórica *Rerum Novarum*, de Leão XIII, a nova encíclica estabelece um elo profundamente simbólico entre a Revolução Industrial do século XIX e a revolução digital contemporânea. Se o magistério leonino foi chamado a iluminar as dramáticas transformações sociais provocadas pela mecanização industrial, hoje a Igreja vê-se novamente convocada a discernir, à luz do Evangelho e da Doutrina Social, os impactos culturais, éticos, políticos e espirituais decorrentes do avanço da Inteligência Artificial e do poder tecnológico. Nesse sentido, *Magnifica humanitas* insere-se organicamente no desenvolvimento vivo da Doutrina Social da Igreja, reafirmando sua vocação permanente de interpretar a história humana à luz da fé e de promover, em cada época, a centralidade da pessoa humana.

Com admirável equilíbrio intelectual e profundidade sapiencial, o Papa Leão XIV evita tanto o entusiasmo acrítico diante das novas tecnologias quanto o pessimismo estéril que paralisa o discernimento. A encíclica reconhece na Inteligência Artificial uma ajuda preciosa ao desenvolvimento humano, mas alerta, ao mesmo tempo, para os riscos do paradigma tecnocrático, da concentração do poder digital e da submissão da verdade, da liberdade e até da própria consciência humana às lógicas do cálculo, do controle e da eficiência. Particularmente aguda mostra-se sua reflexão sobre a crise contemporânea da verdade, sobre a manipulação do imaginário coletivo e sobre a urgente necessidade de uma autêntica ecologia da comunicação, capaz de preservar a integridade da vida humana e a autenticidade das relações sociais.

O documento oferece igualmente uma reflexão de grande relevância acerca do futuro do trabalho, do desemprego tecnológico, da fragilização das novas gerações e das formas contemporâneas de dependência e mercantilização da existência humana. Contra toda tentativa de dissolver o homem em perspectivas transumanistas ou pós-humanistas, o Santo Padre reafirma a singular grandeza da pessoa criada à imagem de Deus, dotada de liberdade, consciência moral e vocação ao amor. Em meio às promessas e ambiguidades do progresso técnico, *Magnifica humanitas* recorda que aquilo que verdadeiramente supera o humano não é a máquina, mas a graça; não o poder tecnológico, mas a comunhão com Deus em Cristo.

Ao culminar sua reflexão no mistério do Verbo encarnado e na esperança cristã, a encíclica recorda à Igreja e ao mundo que nenhuma técnica poderá substituir o valor incomparável da pessoa humana nem extinguir sua abertura ao transcendente. O homem permanece maior do que suas obras porque foi criado para a verdade, para a liberdade e para o amor. Assim, *Magnifica humanitas* não oferece apenas uma análise das transformações digitais contemporâneas, mas propõe um autêntico humanismo cristão para o século XXI.

Embora esta edição da *Revista Coletânea* não seja dedicada tematicamente à encíclica nem às questões relacionadas à Inteligência Artificial, as reflexões suscitadas pelo novo documento pontifício iluminam, de modo oportuno, o horizonte mais amplo no qual se desenvolve toda autêntica investigação filosófica e teológica: a busca da verdade sobre o homem, sua dignidade, sua vocação transcendente e sua responsabilidade histórica. Os artigos aqui reunidos, provenientes do fluxo contínuo da revista, testemunham precisamente a vitalidade desse trabalho intelectual realizado em múltiplas frentes do saber.

Neste horizonte, a *Revista Coletânea* reafirma sua missão de promover o cultivo rigoroso do pensamento filosófico e teológico, em fidelidade à tradição beneditina de busca da verdade e de diálogo fecundo entre os diversos saberes. Os estudos reunidos neste volume testemunham a vitalidade da investigação acadêmica contemporânea e a permanente fecundidade das grandes questões que atravessam a experiência humana e religiosa.

Expressamos nossa sincera gratidão aos autores que colaboraram nesta edição, oferecendo pesquisas de elevado valor acadêmico em distintos campos do conhecimento: estudos bíblicos, reflexões filosóficas e teológicas, traduções de textos relevantes e resenhas críticas que enriquecem o debate intelectual.

A diversidade temática presente neste número manifesta não apenas a amplitude do horizonte investigativo cultivado por nossa revista, mas também o compromisso comum com a seriedade científica, a honestidade intelectual e o serviço à verdade.

Que esta nova edição possa contribuir para o fortalecimento da reflexão acadêmica e para a formação de leitores capazes de unir profundidade intelectual, sensibilidade espiritual e responsabilidade cultural diante dos grandes desafios do nosso tempo.

Gilcemar Hohemberger
Editor

ARTIGOS

Salmo 133 – Como é agradável viverem juntos os irmãos

Psalm 133 – How pleasant it is for Brothers to Live Together

D. ANSELMO CHAGAS DE PAIVA, OSB*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a mensagem do Salmo 133 a partir de uma leitura espiritual do texto, que ressalta em seu conteúdo o agradável convívio entre irmãos. Como uma bem-aventurança, o salmo diz o que é importante na vida: viver de maneira afável como irmãos, pois isso dá mais sentido e beleza à nossa existência. A conclusão do salmo, no último versículo, ao mencionar a promessa de bênção e vida, evoca um elogio à união, estabelecendo uma relação entre esses elementos, caracterizados pelo relacionamento harmonioso entre irmãos, que traz a bênção de Deus, manifestada pela vida longa. Ressalta ainda o salmo que a vida só tem sentido se partilhada em um ambiente de irmãos, que gera amizade e mútua unidade.

Palavras-chave: Bênção. Vida fraterna. Óleo. Barba. Orvalho.

Abstract: This article aims to reflect the message of Psalm 133 from a spiritual reading of the text, which highlights in its content the pleasant coexistence between brothers. Like a beatitude, the psalm says what is important in life: living in an affable way as brothers, as this gives more meaning and beauty to our existence. The conclusion of the psalm in the last verse, where it mentions the promise of blessing and life, evokes praise for union, establishing a relationship between these elements, characterized by the harmonious relationship between brothers that brings God's blessing, manifested by long life. The psalm also emphasizes that life only has meaning if shared in an environment of brothers, which generates friendship and mutual unity.

Keywords: Blessing. Fraternal life. Oil. Beard. Dew.

* D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB é Doutor em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Católica Argentina e Diretor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB-RJ). ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5192-4680> Contato: d.anselmo@corporativo.msbrj.org.br.

Introdução

O Salmo 133, atribuído a Davi, destaca-se por ser o único com uma ênfase horizontal, ou seja, uma atenção às outras pessoas. Quase todos os 150 salmos têm um foco vertical, conduzindo os pensamentos dos adoradores para cima, para dar honra e fazer súplicas a Deus. Davi era o segundo rei de Israel, uma nação recente, ainda desestruturada, com muitas dificuldades, dividida em muitas tribos e sujeita a ameaças. Ele precisava manter um discurso de unidade e esperança. Por muitos anos, Davi reinou apenas sobre uma parte das tribos, no sul do país. E depois de Salomão, Israel dividiu-se novamente entre o reino do norte e o reino do sul.

Este salmo normalmente era cantado quando os filhos de Israel estavam subindo para Jerusalém para adorar no templo, cerca de três vezes por ano, por ocasião das três grandes festas: a primeira é a Páscoa, celebrada junto à dos Ázimos; a segunda é a Festa das Colheitas, que, a partir do domínio grego, recebeu o nome de Pentecostes; e, finalmente, a Festa dos Tabernáculos ou Cabanas (Ex 23,14-17; 34,18-23).

Não é uma surpresa, então, que a primeira lembrança que passa pela memória do salmista, para ilustrar a comunhão, seja a figura do Sumo Sacerdote. Ele representa o povo de Israel no culto de adoração a Deus. A unidade e a comunhão dos irmãos, portanto, estão no fato de que, juntos, eles estão subindo para Jerusalém para se unir em adoração ao único Deus. Essa comunhão e unidade na verdadeira adoração do verdadeiro Deus sempre uniam o povo de Deus. Mesmo nas épocas quando Israel estava politicamente dividido, todos os verdadeiros israelitas sempre continuavam unidos no culto em Jerusalém.

Análise do texto

¹Oh, como é bom, como é agradável que os irmãos vivam em união.

Neste primeiro versículo, o salmista sugere “que os irmãos vivam em união”, um programa de convivência fraterna e construtiva, uma vez que a palavra “irmão” revela uma necessidade entre os homens. Os **irmãos** a que Davi se refere seriam, provavelmente, os habitantes de Israel, divididos em suas tribos e espalhados entre Hermon e Sião (limites de Israel), mas todos vivendo em união.

Este versículo inicial pode ser traduzido também da seguinte forma: “Veja! Como é bom e amável que os irmãos se sentem juntos”. A ideia do texto

hebraico é transmitir uma unidade concreta. Todos se sentam um ao lado do outro, ao mesmo tempo. Essa ideia torna-se clara com o uso da palavra יָהָד (yāhad – junto, ao mesmo tempo). Este versículo, que introduz o salmo, é um provérbio sapiencial e retrata a beleza e a unidade entre os irmãos. O salmista explica essa comunhão nos versos seguintes, usando dois elementos que devem ser ressaltados: o óleo da unção e o orvalho da região do monte Hermon.

Mas, em um primeiro momento do versículo, temos um convite do salmista para contemplar a bondade (o objetivo) e o agradável (o subjetivo) de habitar todos juntos como irmãos. O Livro do Deuteronômio estende o título de “irmão” a todo membro de comunidade religiosa ou civil. Dessas duas realidades, o salmo fala em planos diferentes. Para todos os casos, embora possa haver uma situação histórica, é importante que se torne urgente uma reflexão e exortação sobre a irmandade. “Irmãos” é um título cristão por excelência: “...ele não se envergonha de os chamar de irmãos...” (Hb 2,11).

No contexto linguístico, a palavra irmão vem do latim *germanus*, que quer dizer “verdadeiro”, mas também indica legitimidade, semelhança. Os termos “irmão” e “irmã” são palavras preciosas para o cristianismo. E, graças à experiência familiar, são palavras que todas as culturas e todas as épocas compreendem.

A temática envolvendo irmãos percorre todo o Antigo e Novo Testamento, a começar por Caim e Abel, passando por Ismael e Isaac, até Esaú e Jacó (Gn 27), e espelha-se, de um outro modo, de novo na relação dos onze filhos de Jacó no que se refere a José (Gn 37). Na história das eleições, domina uma notável dialética entre os dois irmãos, que permanece, no Antigo Testamento, como uma questão aberta. Pode-se ir até Jefté, expulso pelos seus meio-irmãos, e até Absalom e Amnon. Pode-se alargar o olhar para abraçar os dois reinos de Israel e Judá, irmãos divididos, ou para samaritanos e judeus no tempo de Neemias.

Jesus retomou essa temática numa nova hora da ação de Deus na história, imprimiu-lhe um novo rumo e contou a Parábola do Filho Pródigo (Lc 15,11-32). Em São Mateus, encontra-se um texto semelhante: um declara que quer fazer a vontade do pai, mas não a realiza; o outro diz não à vontade do pai, mas depois se arrepende e realiza aquilo de que tinha sido encarregado (Mt 21,28-32). Também podemos lembrar dos amigos de Jesus, os irmãos Marta, Maria e Lázaro (Lc 10,38-42), que tinham o costume de receber periodicamente Jesus como hóspede na residência onde moravam e, conforme indicam as passagens bíblicas, viviam em unidade.

A questão é, então, colocada sobre uma situação histórica que torna mais urgente a reflexão e a exortação sobre a fraternidade. Sempre foi necessário inculcar o valor da irmandade, e esse é o contexto natural do salmo. No entanto, na fase de análise, pode ser útil distinguir dois níveis de significado: o da família, no sentido estrito e a nacional. Após uma exclamação inicial, que define o tom alegre da reflexão, o salmo propõe duas comparações paralelas: como óleo perfumado e como orvalho copioso (v. 3).

Sabemos que, quando a relação fraterna se arruína, quando se arruínam as relações entre irmãos, abre-se caminho para experiências dolorosas de conflito, traição, ódio. A passagem bíblica de Caim e Abel constitui o exemplo desse aspecto negativo. Depois do assassinato de Abel, Deus pergunta a Caim: “Onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). É uma pergunta que o Senhor continua a repetir a cada geração. E, infelizmente, não cessa de se repetir também a dramática resposta de Caim: “Não sei. Sou talvez eu o guarda do meu irmão?” (Gn 4,9b). Com sua pergunta, Deus coloca em questão a indiferença e nos faz pensar sobre a criação de uma cultura diferente, que nos conduza a superar as inimizades e a cuidar uns dos outros (Francisco PP, 2020, n. 57).

No Novo Testamento, ressoa de forma intensa o apelo ao amor fraterno: “Toda a Lei se cumpre plenamente nesta única palavra: ama o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,14). O evangelista São João também afirma: “Quem ama o seu irmão permanece na luz e não corre perigo de tropeçar. Mas quem tem ódio ao seu irmão está nas trevas” (1Jo 2,10-11). E ainda diz: “Nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos. Quem não ama, permanece na morte” (1Jo 3,14). E volta a dizer: “Aquele que não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20).

São Paulo exortava os seus discípulos a ter caridade uns para com os outros “e para com todos” (1Ts 3,12) e o evangelista São João pedia que fossem bem recebidos os irmãos, “mesmo sendo estrangeiros” (3Jo 5). Com efeito, é o amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; amor que nos permite construir uma grande família na qual todos nós podemos sentir-nos em casa (...). Amor que sabe de compaixão e dignidade (ibid., n. 62).

Como de fato, o sinal por excelência deixado pelo Senhor é o da fraternidade vivida: “Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros” (Jo 13,35). É o sinal do nosso testemunho e da nossa origem divina, e é um testemunho para aqueles que desejam seguir Cristo, atraindo novos discípulos, a exemplo da comunidade primitiva: “Eram assíduos

em escutar o ensinamento dos Apóstolos e na união fraterna, na fração do pão e nas orações” (At 2,42), “e aumentava o número dos homens e das mulheres que acreditavam no Senhor” (At 5,14). Assim, pelo amor de Deus difundido em seus corações, graças ao Espírito Santo (Rm 5,5), a comunidade torna-se uma verdadeira família reunida em nome do Senhor (PC 15).

Durante a última ceia, Jesus confiou aos seus apóstolos o mandamento novo do amor mútuo: “Eu vos dou um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros; como eu vos tenho amado, assim amai-vos também vós uns aos outros” (Jo 13,34; cf. 15,12). Jesus fala em um “novo mandamento”, mas a expressão “novo”, utilizada por Jesus, não significa que, até então, esse mandamento fosse desconhecido. O próprio Jesus tinha recordado que amar a Deus e ao próximo era o mandamento maior da Lei antiga (Mc 12,28-31). A novidade desse novo mandamento é que não se trata do antigo e conhecido mandamento que ordenava “amar ao próximo como a si mesmo” (Lv 19,18). O “novo” deste mandamento consiste exatamente no “como eu vos amei”. Nem a palavra amar nem o mandamento do amor são novos. Novo é amar **como** Jesus, amar em Jesus, por causa de sua palavra impressa em cada página do Evangelho (S. Agostinho, *Comentário sobre o Evangelho de São João*, in *Lecionário Monástico*, Rio de Janeiro, 2000, p. 384). Quem nos dá esse amor é o mesmo que diz: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13,34). Foi para isso que ele nos amou, para que nos amássemos mutuamente. Com esse novo mandamento Jesus, nos mostra que devemos amar da mesma maneira como Ele nos amou.

O verbo ἀγαπάω (agapaô), traduzido do grego como “amar”, utilizado no texto, define o amor como sinal de manifestação pelo outro até o extremo: o amor que não guarda nada para si, mas é entrega total e absoluta. O ponto de referência desse amor é o próprio Jesus como prescreve o complemento da frase: “como eu vos tenho amado”. Amar consiste em acolher, em pôr-se ao serviço dos outros, em dar-lhes dignidade e liberdade pelo amor, e isso sem limites. O amor, igual ao de Jesus, que os discípulos devem manifestar entre si, será visível para todos (Lc 23,35). Trata-se de um amor universal, capaz de transformar todas as circunstâncias negativas e todos os obstáculos em ocasiões para progredir ainda mais nesse amor (Bento PP XVI, 2005, n. 6).

A quebra do vínculo entre irmãos é algo doloroso para a humanidade. Também em família, quantos irmãos se desentendem, muitas vezes por algo insignificante. E não se pode romper a fraternidade (Francisco PP, 2015). Devemo-nos tornar irmãos sempre e habituar-nos a ver, no rosto humano

do próximo, como que um espelho do nosso, a ver ‘nós mesmos’ nos outros. Pela sua própria dinâmica, o amor exige uma progressiva abertura, maior capacidade de acolher os outros, numa aventura sem fim, que faz convergir todas as periferias rumo a um sentido pleno de mútua pertença. Não podemos esquecer as palavras ditas por Jesus a cada um de nós: “Vós sois todos irmãos” (Mt 23,8).

O nome comum para designar cristãos era precisamente “irmãos”, tanto assim que São Paulo usa o termo “irmão” para indicar um cristão (1Cor 5,11). A doutrina é ressaltada em outros textos paulinos que condenam as querelas e discórdias “entre irmãos” (1Cor 1,11; 6,5). Mas não devemos esquecer que esse amor fraternal é um dom de Deus, como o orvalho que permeia: É a graça de Deus que faz os irmãos habitarem juntos. Santo Agostinho realça a importância da caridade como pedra preciosa, descoberta e comprada por aquele negociante do evangelho, que vendeu tudo o que tinha para adquirir aquela pérola preciosa (Mt 13,45-46). A caridade fraterna leva as pessoas até Deus, ao Espírito Santo, que deseja habitar em cada um de nós. Se, de fato, amarmos o irmão que vemos, poderemos ver Deus, porque veremos a própria caridade, e Deus habita na caridade pelo dom do Espírito Santo que mora em nós (Corbellini, 2020).

²É como um óleo suave derramado sobre a fronte, e que desce para a barba, a barba de Aarão, para correr em seguida até a orla de seu manto.

O versículo começa dizendo: “É como o óleo suave...”. Este é o óleo ou azeite usado para a santa unção, era um perfume composto segundo a arte do perfumista (Ex 30,22-33). A sua produção ocorria com a inclusão de alguns produtos aromáticos, como a mirra, uma espécie de resina odorífica e medicinal, produzida pelo bálsamo; canela aromática; árvore laurácea de casca odorífica, usada como especiaria; cálcamo, planta que exalava um doce cheiro (Ct 4,14), vinda de terras longínquas (Jr 6,20), da Arábia ou da Índia (Ez 27,19); cássia, casca aromática semelhante à canela, empregada em medicina, vinda da Arábia ou da Índia (Ez 27,19); e azeite de oliva, óleo extraído de azeitonas ou de outras frutas.

O óleo era utilizado na cerimônia de unção dos reis e sumos sacerdotes. Esses eram ungidos com um óleo especial, o qual era derramado sobre suas cabeças e, dessa forma, eram considerados “purificados” e “sagrados” para exercer suas funções. Os óleos vegetais são produtos de secreção das plantas, que se obtêm das sementes ou dos frutos dos vegetais. Podemos ver, então,

que não se trata de nova tecnologia: o óleo usado para unção sagrada era uma dessas espécies, porém muito especial.

Voltando ao salmo, pode-se notar que Davi relembra a unção de Aarão como o primeiro Sumo Sacerdote de Israel, aquele que selou o compromisso entre Deus e o povo de Israel, nação que Davi representava e defendia. O óleo precioso que ungiu Aarão foi derramado em sua cabeça e desceu pela sua barba, espalhando-se até as extremidades de sua roupa.

Trata-se de um óleo perfumado que, na descrição do salmista, espalha seu aroma enquanto escorre lentamente pelo cabelo e pela barba do sumo sacerdote, até o colarinho das vestes sacerdotais. A descida é também simbólica: da cabeça, desce ao pescoço, ao peito; ou seja, da cabeça e mediador, até chegar ao povo. Esse aroma é o óleo aromático da unção do sumo sacerdote. Óleo que funciona para ungir, tornar sagrados a tenda, a arca, o altar, o castiçal e os utensílios para adoração e, por isso, são guardados como um tesouro. Esse aroma, definido em sua origem, complexo e misterioso em seus componentes, é um contorno preciso. Entretanto, em uma família de irmãos unidos, é como entrar em uma floresta de eucaliptos ou pinheiros; o aroma envolve e penetra, é um prazer respirar. Não apenas o nariz sente, mas também os pulmões e todo o corpo. O óleo também traz a ideia de um sinal de hospitalidade, cordialidade, suavidade, alegria, comunicabilidade, sensação de prazer. Sobre o perfume, pode ser lembrado: “Perfume e incenso alegram o coração” (Pr 27,9).

O orante se diverte no aroma que se expande com o óleo, que desliza lentamente pelos cabelos e perpassa pela barba do sumo sacerdote até o pescoço dos ornamentos sacerdotais. Quando o Sumo Sacerdote era ungido, o óleo era derramado de sua cabeça até a borda de suas vestes (Lv 21,5). O aroma ainda está no Salmo 22,5, quando a cabeça é ungida com abundância e generosidade (Sl 22,5). O óleo desce até a borda da veste, uma imagem que expressa também fartura e alívio.

A imagem do óleo encontrou ressonância de novo no Novo Testamento, quando, em Betânia, Lázaro, Marta e Maria ofereceram uma ceia ao Mestre (Jo 12,1). Nesta narração evangélica, há um gesto significativo de Maria, que, “tomando uma libra de perfume de nardo puro, de alto preço, ungiu os pés de Jesus e enxugou-os com os cabelos” (Jo 12,3). Seu gesto é a expressão de fé e de amor para com Jesus. Para ela, não é suficiente lavar os pés do Mestre com água, então unge-os com uma grande porção de perfume precioso, que – como contestará Judas – se poderia ter vendido por trezentos denários; não ungiu a cabeça, como era costume, mas os pés: Maria oferece a Jesus o que tem de mais

precioso e com um gesto de devoção profunda. O amor não calcula, não mede, não olha despesas, não levanta barreiras, mas sabe doar com alegria, procura somente o bem do outro, vence a mesquinhez, a avareza, os ressentimentos e os fechamentos que o homem, por vezes, leva no seu coração.

Maria coloca-se aos pés de Jesus em atitude humilde de serviço, como fará o próprio Mestre na Última Ceia, quando lavou os pés dos apóstolos (Jo 13,4-5). E o perfume usado por Maria difunde-se: “a casa encheu-se com o cheiro do perfume” (Jo 12,3). O significado do gesto de Maria difunde-se entre todos os convidados: cada gesto de caridade e de devoção autêntica a Cristo não permanece um fato pessoal, não diz respeito somente à relação entre o indivíduo e o Senhor, mas é contagioso: infunde o amor, a alegria e a luz.

Voltando novamente ao salmo, vemos que o *óleo, escorrendo pela cabeça*, não parou na *barba*, mas continuou sua descida até a *borda da veste*. Os reis e os sacerdotes são ungidos com o óleo, que assim se torna sinal de dignidade e responsabilidade, e ainda da força que vem de Deus. Também no nome de “cristãos” está presente o mistério do óleo. Com efeito, a palavra “cristãos”, com que foram denominados os discípulos de Cristo já no início da Igreja formada a partir dos pagãos, deriva da palavra “Cristo” (At 11,20-21), tradução grega da palavra “Messias”, que significa “Ungido”. Ser cristão significa provir de Cristo, pertencer a Cristo, ao Ungido de Deus, Àquele a quem Deus entregou a realeza e o sacerdócio. Significa pertencer Àquele a quem Deus mesmo ungiu – não com um óleo material, mas com Aquele que é representado pelo óleo: com o seu Espírito Santo.

Enfim, os óleos aludem ao Horto das Oliveiras, onde Jesus aceitou interiormente a sua Paixão. Contudo, o Horto das Oliveiras é também o lugar de onde Jesus subiu ao Pai, tornando-se, assim, o lugar da Redenção: Deus não deixou Jesus na morte. Jesus vive para sempre junto do Pai e, por isso mesmo, é onipresente, está sempre junto de nós. Esse duplo mistério do Monte das Oliveiras também está “ativo” no óleo sacramental da Igreja. Em quatro sacramentos, o óleo é sinal da bondade de Deus que nos toca: no Batismo; na Confirmação, como sacramento do Espírito Santo; nos vários graus do Sacramento da Ordem; e, finalmente, na Unção dos Enfermos, na qual o óleo nos é oferecido, por assim dizer, como medicamento de Deus, como o medicamento que agora nos torna seguros da sua bondade a nos revigorar e consolar, mas que, ao mesmo tempo, aponta para além do momento da enfermidade, para a cura definitiva, a ressurreição (Tg 5,14). Assim, o óleo, em suas diversas formas, nos acompanha ao longo de toda a vida, desde o Batismo

até o momento em que nos preparamos para o encontro definitivo com Deus (Bento PP XVI, 2010).

Já na antiguidade, etimologias populares associaram a palavra grega “elaion” – óleo – com a palavra “eleos” – misericórdia. De fato, nos vários sacramentos, o óleo consagrado é sempre sinal da misericórdia de Deus. Por isso, a unção para o sacerdócio significa também a missão de levar a misericórdia de Deus aos homens. Na lâmpada da nossa vida, não deveria jamais faltar o óleo da misericórdia. E, no fundo, devemos seguir o exemplo das virgens prudentes, que não deixaram faltar óleo para as suas lâmpadas (Mt 25,1-13).

Através da história da pomba com o ramo de oliveira, que anunciava o fim do dilúvio e, desse modo, a nova paz de Deus com o mundo dos homens, tanto a pomba como o ramo de oliveira e o mesmo óleo tornaram-se símbolos da paz. Os cristãos dos primeiros séculos gostavam de ornamentar as tumbas dos seus defuntos com a coroa da vitória e o ramo de oliveira, símbolo da paz. Esse costume tinha o sentido de desejar a paz e a harmonia para as pessoas enlutadas. Tratava-se de um ato de consolo para os amigos e a família. A forma circular das coroas indica a infinitude, simbolizando que a memória de quem partiu permanecerá para sempre entre os amigos e familiares. Os primeiros cristãos sabiam que Cristo venceu a morte e que os seus defuntos repousavam na paz de Cristo. Eles mesmos sabiam que Cristo os esperava, que lhes tinha prometido a paz que o mundo não é capaz de dar. Lembravam-se de que a primeira palavra do Ressuscitado aos seus discípulos fora: “A paz esteja convosco!” (Jo 20,19). Cristo é a nossa paz. Portanto, os cristãos devem ser portadores de paz, reconhecendo e vivendo o mistério da Cruz como mistério da reconciliação (Bento PP XVI, 2010).

Também pertence ao simbolismo do óleo o fato de que este robustece para a luta: a luta contra o erro, contra o pecado, contra tudo o que nos separa do bem e da verdade, base e fundamento da paz. Na Igreja antiga, o óleo consagrado foi considerado como sinal da presença do Espírito Santo, que se comunica a nós a partir de Cristo. O Espírito é o óleo da alegria (cf. L. cit.).

Na cultura judaica, a **barba** era símbolo de beleza, dignidade e virilidade. Os pelos espalhados pelo rosto adornam a face do homem desde os mais remotos tempos. A barba não é apenas um símbolo de masculinidade, mas também da conduta e símbolo da austeridade moral.

Os israelitas a quem pertencia a Aarão evidenciaram especial estima pela barba, a ela conferiam forte merecimento, apreciável atributo do homem, que

externava, pela sua aparência, a própria dignidade. Tendo em vista o que ela representava, os israelitas demonstravam sinal de dor profunda ao raspá-la e eliminá-la do rosto.

A referência a Aarão no versículo אֲהֲרֹן ('ahărôn) indica, no hebraico, “aquele que traz luz”. Aarão era filho de Aarão e Joquebede (Ex 6,20) e irmão mais velho de Moisés e Miriã (Nm 26,59). Por ter sido o primeiro sumo sacerdote de Israel, originou-se dele a linhagem de Sumos Sacerdotes; ele possui peso próprio na tradição bíblica devido ao seu caráter de patriarca e fundador da classe sacerdotal dos judeus. Era descendente da tribo de Levi (Ex 6,16-20). Nasceu três anos antes de Moisés, no Egito (Ex 7,7). Servia como porta-voz de Moisés por ter o dom da palavra e por Moisés possuir problemas de dicção (Ex 4,16-17). Aarão morreu com cento e vinte e três anos de idade, no monte Hor, situado na região de Edom, (Nm 20,24-29).

A referência à **orla** de suas vestes indica a vestimenta do sumo sacerdote (Ex 28,1-29). Eram de especial significado litúrgico e ritualístico as **vestes** daqueles que tinham por missão exercer atos religiosos, como a unção, o sacrifício, o culto, e variavam em conformidade com os diversos ofícios religiosos à invocação da divindade.

O salmista faz referência à “orla” das vestes que ficava ao redor do pescoço do sacerdote, o que nos faz imaginar o óleo precioso e de perfume agradável sendo derramado da cabeça de Aarão até a borda de suas vestes. Com essa unção, Deus declarava que este homem estava sendo santificado para o serviço do Senhor. O Sumo Sacerdote tinha de dedicar todos os momentos do seu dia ao serviço do Senhor. Ele vivia respirando o ar do templo e estava completamente dedicado para o serviço de adoração. Em seu turbante estava escrito: “Santidade ao Senhor”. Trazia junto ao seu pescoço um peitoral com doze pedras preciosas. Em cada pedra estava escrito o nome de uma das tribos. No seu lado exterior foram colocadas, em três filas de quatro, doze pedras preciosas diferentes, cada uma com a inicial ou letras de cada tribo. Essas tribos eram como uma joia composta por diferentes pedras em unidade harmoniosa. Sobre ela desce o óleo da unção sacerdotal.

Assim, enquanto o Sumo Sacerdote estava oferecendo sacrifícios e dirigindo o culto de adoração no templo, ele sempre carregava perto do seu coração o povo de Deus. Deus mandou ungir o Sumo Sacerdote com óleo precioso desde a cabeça até os pés. Isso santifica o Sumo Sacerdote para se dedicar à adoração do Senhor. No dia da sua consagração como sacerdote,

o óleo sagrado era jorrado sobre a cabeça da pessoa a ser ungida, descia pela barba e escorria à orla de suas vestes.

Nós também fomos ungidos no dia do nosso Batismo e, para expressar o que acontece nesse dia, São Paulo usa explicitamente a imagem da veste: “Todos os que fostes batizados em Cristo vos revestistes de Cristo” (Gl 3,27). Eis o que se cumpre no Batismo: nós nos revestimos de Cristo, Ele nos doa as suas vestes. Isso significa que entramos numa comunhão existencial com Ele, que o seu e o nosso ser confluem, se compenetraram reciprocamente, como escreve São Paulo na Carta aos Gálatas: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,2).

Na carta aos Efésios, São Paulo também frisa: “despojai-vos do homem velho, no que diz respeito ao vosso passado... Revesti-vos do homem novo, criado em conformidade com Deus na justiça e na santidade...” (Ef 4,22s). Essa teologia do Batismo volta de maneira nova na ordenação sacerdotal. Como no Batismo é doado um “intercâmbio de vestes”, um intercâmbio do destino, uma nova comunhão existencial com Cristo, assim também no sacerdócio se tem um intercâmbio: na administração dos sacramentos, o sacerdote age e fala agora “in persona Christi”. Nos sagrados mistérios, ele não se representa a si mesmo e não fala expressando-se a si mesmo, mas fala por Cristo (cf. L. cit.).

A expressão “In persona Christi” indica o “já não sou eu” (Gl 2,2) do Batismo, que a ordenação sacerdotal nos dá de modo novo e, ao mesmo tempo, o fato de estarmos no altar, vestidos com os paramentos litúrgicos, deve tornar claramente visível aos presentes e a nós próprios que estamos ali “na pessoa do Outro”. As vestes sacerdotais, como se desenvolveram ao longo do tempo, são uma profunda expressão simbólica do que significa o sacerdócio e o sinal de sua consagração.

³É como o orvalho do Hermon, que desce sobre os montes de Sião; pois ali derrama o Senhor a vida e uma bênção eterna.

Em hebraico, o termo orvalho טל (tal) pode também ser traduzido por chuva fina, névoa noturna, garoa. Orvalho é um tipo de depósito de gotas de água resultantes da condensação do vapor na superfície de objetos que permanecem ao ar livre durante a noite. O orvalho forma-se nas noites claras, porque nelas as superfícies descobertas irradiam calor para a atmosfera. A maior parte dos objetos, inclusive folhas de capim e pétalas de flores, irradia calor melhor que o ar e, como resultado, fica durante a noite, mais frios.

O orvalho significa frescura e fecundidade. Um orvalho trazido da montanha mais alta e que desce sobre os montes de Sião, montanha escolhida por Deus, indica como deve ser a irmandade dos israelitas. Ali, no templo onde os irmãos estão unidos, o Senhor envia a sua bênção: bênção que é vida duradoura e frutífera. O amor fraterno é uma bênção que atrai bênçãos, é vida plena que se prolonga, é uma fragrância que se espalha, é orvalho que permeia.

Já o termo **הֶרְמוֹן** (Hermôn), em hebraico, significa sagrado, um santuário. Trata-se de uma montanha considerada sagrada pelos judeus e chamada pelos árabes de “montanha nevada”. Seu cume está sempre coberto de neve, o que gera um orvalho que literalmente “rega” toda a região ao seu redor, sendo, por isso, a região mais fértil de Israel.

É muito provável que o nome Hermon tenha se originado devido aos santuários consagrados a Baal, localizados ali desde os tempos anteriores ao Êxodo (Js 11,27). Baal-Hermon (Jz 3,3) e Baal-Gade (Js 13,5) eram lugares reputados como sagrados pelos habitantes originais de Canaã, e esses lugares ficavam próximos ao monte Hermon. O monte Hermon recebe outros nomes dentro do contexto bíblico: Em Dt 4,48 é chamado de Sion (**צִיּוֹן** – Siôn – elevado, imponente). Mas ao que nos parece, esse nome se refere apenas a uma parte da montanha do Hermon (Ct 4,8; 1Cr 5,23). Por fim, os sidônios o chamavam de Sîriom; **שִׁירְיֹן** (Sîryôn), que quer dizer peitoral (Dt 3,8,9). O Monte Hermon formava a fronteira norte de Israel, até onde chegaram as conquistas dos hebreus sobre os amorreus, sob a direção de Moisés e Josué (Dt 3,8-9; Js 11,3-17; 12,15, 13,5-11).

O Hermon está entre 2.800 e 3.000 metros acima do nível do mar, suas montanhas têm 32 km de comprimento e três picos, sendo que dois deles são os mais altos da Palestina, e nele se encontram as nascentes do rio Jordão. A neve nunca desaparece do cume durante o ano todo, causando orvalhos abundantes em tremendo contraste com a terra ressequida da região sul. O seu degelo é uma das principais fontes alimentadoras do rio Jordão. Outro fato interessante a respeito do Hermon é que sua proximidade de Cesareia de Filipe tem levado alguns estudiosos a sugerir que o Hermon é o “alto monte” da Transfiguração (Mt 17,1-9; Mc 9,2-9; Lc 9,28).

Hermon era então um monte importante, pois Israel era um país que dependia de chuva e de orvalho. Não tinha muitos rios nem outras fontes de água. Literalmente, dependia dos céus para ter água suficiente para viver. Em um país tão seco e tão dependente da água que vem do céu, o orvalho de Hermon representava uma enorme bênção. Ao redor de Hermon, a terra

podia ser frutífera, e a grama e as plantas podiam brotar graças ao orvalho pesado. Na terra de Israel, a chuva ou o orvalho podiam mudar um lugar seco e deserto em um lugar de flores e plantas.

O salmista usa essa ilustração para nos ensinar como o amor fraternal traz vida para o povo de Deus. Traz refrigério! Traz ânimo! Imagine que estamos em Jerusalém, rodeada pelos montes de Sião. É verão, e tudo é seco e quase não há verdura. Mas, depois de um dia quente, anoitece e começa um vento vindo do norte, que traz o ar frio e o orvalho refrescante do monte Hermon. Isso transmite alívio depois de um dia quente e seco. E, de manhã, vemos logo as consequências do orvalho: ao redor da cidade, a terra produz vegetação, o alimento necessário à vida.

O salmista compara esse feito ao amor fraternal. É refrigério num lugar seco. É vida em um lugar morto. Podemos encontrar o verdadeiro amor, quando estamos no meio dos nossos irmãos. Os relacionamentos secos e rasos do mundo não trazem satisfação.

Sião, na língua hebraica *צִיּוֹן* (tsiôn), significa “lugar escaldado”. No Sl 48,2, o monte Sião é identificado como “a alegria de toda a terra”. Ele está localizado na região oriental de Jerusalém, com aproximadamente 800 metros de altura. É muitas vezes identificado com a própria cidade de Jerusalém (2Rs 19,21; Sl 126,1; Is 1,8). Na antiguidade, essa região era povoada pelos Jebuseus, mas, quando Davi assumiu o controle político-militar de Israel, resolveu expulsá-los. Com o passar do tempo, Davi ordenou que a arca fosse levada para a cidade de Jerusalém (2Sm 6, 1Cr 15). Por esse motivo, o monte Sião pode ser identificado como o monte onde a cidade de Jerusalém está construída e passou a ser considerado monte santo pelos israelitas. Alguns anos depois, quando Salomão havia assumido o trono de Israel, a arca foi levada para o templo. Por isso, a cidade de Jerusalém passou a ser chamada de Sião. É um local santo, porque o Senhor o escolhera para ser sua morada; para todos, o monte seria um refúgio seguro e inabalável. Monte Sião também é o mesmo lugar em que Abraão ia sacrificar seu filho Isaac (2Cr 3,1 e Gn 22,2).

O orvalho que escorre de Hermon para os montes de Sião, como o Senhor ali mora, é então dele que escorre o orvalho abençoado, todas as suas complacências. Assim se expande o **orvalho**, tão celebrado na tradição literária de Israel por seu frescor e fecundidade. Um orvalho que enfatiza um milagre celestial, que apaga as divisões (Rm 12,19) e reúne Hermon, a montanha principal de Israel (ao norte), e Sião, a montanha de Judá (ao sul), em um orvalho divino que dá vida.

Esta bênção (בְּרָכָה – Berākāh) é uma palavra que deriva de “Berek”, que, por sua vez, significa joelho. Nota-se a relação entre uma e outra palavra, porque, sendo a bênção a invocação das graças de Deus sobre a pessoa que a recebe, deve ser colhida com humildade e unção, portanto, de joelhos em terra, com reverência e respeito.

Esta bênção também indica vida (חַיִּים – Hayîm), uma bênção que inclui todas as bênções. A bênção ordenada por Deus sobre aqueles que vivem em amor é vida para sempre, essa é a bênção das bênções. Os que vivem em amor não só moram em Deus, mas também já moram no céu. Da mesma maneira que a perfeição do amor é a bem-aventurança do céu, também o amor sincero é a mais intensa das bênções. Os que vivem em amor e paz devem ter o Deus de amor e de paz com eles agora, e eles logo devem estar com Deus, e para sempre, no mundo de amor e paz sem fim, e isto, como de fato, é agradável!

Por isso, este último versículo completa que é ali que o Senhor ordena a bênção e a vida para sempre. O nome **Senhor** é constituído por quatro letras consoantes יהוה (Yhwh). Esse nome sagrado tem origem no verbo הָיָה (hâyā) e pode significar alguém que existe por si mesmo: “Eu sou o que sou” (Ex 3,14). Nos livros do Êxodo e do Deuteronômio consta o mandamento de não pronunciar o nome sacrossanto de Deus em vão (Ex 20,7 e Dt 5,12). Por se tratar de um nome impronunciável, os judeus adotaram epítetos para substituírem a pronúncia original do tetragrama. Quando os judeus se deparam com o tetragrama na leitura do texto hebraico sagrado, eles leem אֲדֹנָי (’ădônāy – Senhor)

A unidade dos irmãos é uma bênção. A concórdia é uma bênção que nasce de uma perspectiva antropocêntrica, pois Deus abençoa aqueles que a constroem. Nas narrações da criação (Gn 1-2), Deus abençoa continuamente a vida. Abençoa os animais (Gn 1,22), abençoa o homem e a mulher (Gn 1, 28), e, no final, abençoa o sábado, dia de descanso e de fruição de toda a criação (Gn 2,3). É Deus quem abençoa. Nas primeiras páginas da Bíblia há uma repetição contínua de bênções. Deus abençoa, mas também os homens abençoam, e depressa se descobre que a bênção possui uma força especial, que acompanha o destinatário ao longo da vida e dispõe o coração humano a deixar-se mudar por Deus (cf. Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965, n. 61).

Portanto, no início do mundo, é Deus que “bendiz”, que abençoa. Ele vê que cada obra de suas mãos é boa e bela e, quando chega ao homem e se cumpre a criação, Ele reconhece que é “muito boa” (Gn 1,31). Pouco tempo depois, aquela beleza que Deus imprimiu em sua obra será alterada, e o ser

humano tornar-se-á uma criatura degenerada, capaz de difundir o mal e a morte no mundo; mas nada poderá apagar a primeira marca de Deus, uma marca de bondade que Ele mesmo colocou no mundo, na natureza humana, em todos nós: a capacidade de abençoar e o fato de sermos abençoados. A esperança do mundo reside completamente na bênção de Deus.

Mas a grande bênção de Deus é Jesus Cristo, é o grande dom de Deus, o seu Filho. Ele é uma bênção para toda a humanidade, é uma bênção que nos salvou a todos. Ele é a Palavra eterna com a qual o Pai nos abençoou, “quando éramos ainda pecadores” (Rm 5,8). São Paulo proclama, com comoção, o desígnio de amor de Deus e diz: “Bendito seja Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que do alto do céu nos abençoou com toda a bênção espiritual em Cristo e nos escolheu nele antes da criação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dos seus olhos. No seu amor, destinou-nos para sermos adotados como filhos seus por Jesus Cristo, segundo o beneplácito da sua livre vontade, para fazer resplandecer a sua maravilhosa graça, que nos foi concedida por Ele no Amado” (Ef 1,3-6). Devemos ter consciência de que temos um coração abençoado, e isso deve gerar novas bênçãos e abençoar continuamente (Francisco PP, 2020).

Conclusão

Concluindo estas reflexões, tendo como base o Salmo 133, podemos ainda dizer que esse amor fraternal é tão precioso, tão importante que, sem ele, Deus nem aceita o culto do seu povo: “Se, pois, ao trazes ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão, e então, voltando, faz a tua oferta” (Mt 5,23)

Não é por acaso que o próprio Jesus falou: “Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos. Se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13,35). Não é por acaso que também o Apóstolo Paulo enfatiza que o primeiro fruto do Espírito Santo é amor (Gl 5,22).

Na Regra de São Bento, dois capítulos chamam a nossa atenção sobre o valor da vida comunitária. Em RB 1, temos: “Sabe-se que existem quatro classes de monges. A primeira é dos cenobitas, ou seja, aqueles que vivem em um mosteiro e militam sob uma regra e um abade. A segunda classe é a dos anacoretas, ou eremitas, que não são novatos no fervor da vida religiosa, mas, depois de uma longa provação no mosteiro, aprenderam a lutar contra o diabo, ensinados pela ajuda de muitos. Bem treinados nas fileiras de seus irmãos para

a luta, solitários no deserto, eles já se sentem seguros sem o conforto dos outros e são capazes de lutar apenas com a mão e o braço, com ajuda de Deus, contra os vícios da carne e o pensamento...”

E, no Capítulo 72, nos diz São Bento: “...há também um bom zelo que o separa dos vícios e leva Deus e à vida eterna. Então os monges praticam esse zelo com caridade mais ardente, isto é, “vá em frente para honrar um ao outro” (Rm 12,10); tolerar suas fraquezas com muita paciência, tanto moral quanto espiritual, obedecer uns aos outros; que ninguém olhe o que parece útil a si mesmo, mas para o que é útil ao outro; praticar a caridade fraterna; temer a Deus com amor.

São Bento preferiu estruturar a vida religiosa no mosteiro em sentido comunitário, embora achasse a vida dos monges anacoretas a mais perfeita. São Bento manifestou a sua preferência pela vida comum, pois nela o gênero mais estável e mais firme “fortissimum” dos monges os levava à união com Deus, amadurecidos nas virtudes com o auxílio dos irmãos (RB 72).

Os cenobitas são chamados a viver em comunidade, a exemplo da Igreja primitiva, em que a multidão era um só coração e uma só alma (At 4,32), alimentada da doutrina evangélica, pela Sagrada Liturgia, pela Eucaristia, pela perseverança na oração e pela comunhão de um mesmo espírito (At 2,42); carregando o fardo uns dos outros (Gl 6,2) e “tendo os mesmos sentimentos uns para com os outros” (Rm 12,16); “acolhei-vos, por isso, uns aos outros como Cristo vos acolheu” (Rm 15,7), “corrigi-vos uns aos outros” (Rm 15,14); “esperai uns pelos outros” (1Cor 11,33); “por meio da caridade estejais a serviço uns dos outros” (Gl 5,13); “confortai-vos mutuamente” (1Ts 5,11); “suportando-vos mutuamente com amor” (Ef 4,2); “sede, pelo contrário, benévolos uns para com os outros, misericordiosos, perdando-vos mutuamente” (Ef 4,32); “sede submissos uns aos outros no temor de Cristo” (Ef 5,21); “orai uns pelos outros” (Tg 5,16); “ revesti-vos todos de humildade uns para com os outros” (1Pd 5,5); “estejamos em comunhão uns com os outros” (1Jo 1,7); “não nos cansemos de fazer o bem a todos, sobretudo aos nossos irmãos na fé” (Gl 6,9-10).

São Paulo nos fala que a caridade é a plenitude da lei (Rm 13,10). A união entre os irmãos chega mesmo a manifestar o advento de Cristo (Jo 13,35; 17,21), e dela emana uma grande força apostólica. Todos no cumprimento do discipulado evangélico, devem empenhar-se para viver o “mandamento novo” do Senhor, amando uns aos outros como Ele nos amou (Jo 13,34). O amor levou Cristo a fazer-se dom até ao sacrifício supremo da Cruz. Também entre os seus discípulos não há unidade verdadeira sem esse amor recíproco e incondicional, que exige disponibilidade para o serviço recíproco, prontidão

no acolhimento do outro tal como é, sem “o julgar” (Mt 7,1-2), capacidade de perdoar inclusive “setenta vezes sete” (Mt 18,22). Para as pessoas consagradas, torna-se uma exigência interior colocar tudo em comum: bens materiais e experiências espirituais, talentos e inspirações, bem como também ideais apostólicos (S. João Paulo II, 1996, n. 42).

Segundo São Basílio, na vida em comunidade também se deve tornar, de algum modo, palpável que a comunhão fraterna, antes de ser instrumento para uma determinada missão, é espaço teológico onde se pode experimentar a presença mística do Senhor ressuscitado (S. Basílio Magno, q. 225: PG 31, 1231).

Isto verifica-se graças ao amor recíproco de quantos compõem a comunidade: um amor alimentado pela Palavra e pela Eucaristia, purificado no sacramento da Reconciliação e sustentado pela invocação da unidade, especial dom do Espírito Santo (S. João Paulo II, 1996, n. 42). Na Carta aos Colossenses São Paulo afirma: “Acima de tudo, revesti-vos da caridade que é o vínculo da perfeição” (Cl 3,14).

Em sua carta aos Coríntios, São Paulo ressalta que o amor é superior a todos os dons extraordinários. O amor é maior do que o dom de língua. O amor é maior do que o dom de profecia e conhecimento. O amor é maior do que o dom de milagres. Sem amor, até as melhores obras de caridade ficam isentas de valor (1Cor 13,1-3).

Referências

BENTO PP XVI. *Carta Encíclica sobre o amor cristão “Deus caritas est”*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BENTO PP XVI. *Homilia na Santa Missa Crismal*, 1º de abril de 2010. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10 nov. 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1987.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição sobre a sagrada liturgia “Sacrosanctum concilium”*. Petrópolis: Vozes, 1965.

CORBELLINI, V. *O Espírito Santo e o amor fraterno em Santo Agostinho*, 27/05/2020. Disponível em: cnbb.org.br. Acesso em: 10 nov. 2025.

FRANCISCO PP. *Audiência geral de 18 de fevereiro de 2015*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10 nov. 2025.

FRANCISCO PP. *Audiência Geral – A bênção, 2 de dezembro de 2020*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 10 nov. 2025.

FRANCISCO PP. *Carta Encíclica sobre a fraternidade e amizade social “Fratelli Tutti”*, São Paulo: Paulinas, 2020, n. 57

HARRIS, R. L-ARCHER, G. L. WALTKE B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1998.

HERIBAN, J. *Gerusalemme*, in *Dizionario Teminologico-Concettuale di Scienze Bibliche e Ausiliarie*. Roma, 2005.

KRAUS, H-J. *Los Salmos*. Salamanca, 1995.

LEGENDRE, A. *Jérusalem*, in *Dictionnaire de la Bible* [Tome III/2: J-K]. Paris, 1926, 1317-1396.

MANNATI, M. *Para rezar com os salmos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

MORLA ASENSIO, V. *Introdução ao Estudo da Bíblia: Livros Sapienciais e outros Escritos*. v. 5. São Paulo: AM Edições, 1997.

S. BASÍLIO MAGNO. *As Regras mais breves*, q. 225: PG 31,1231.

S. JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica pós-sinodal sobre a vida consagrada e a sua missão na Igreja e no mundo “vita consecrata”*. Petrópolis, 1996.

S. JOÃO PAULO PP II. *Carta Apostólica sobre o início do novo milênio “Novo Millennio Ineunte”*. São Paulo, 2000.

SCHÖKEL, L. Alonso; CARNITI, C. *Salmos II: (salmos 73-150)*. São Paulo: Paulus, 1998.

WEISER, A. *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994.

Artigo recebido em 14/10/2025 e aprovado para publicação em 05/11/2025

Como citar:

PAIVA, Anselmo Chagas de. Salmo 133 – Como é agradável viverem juntos os irmãos. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 15-32, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-1>

Uma perspectiva interdisciplinar de Lc 23,44-49

An Interdisciplinary Perspective of Luke 23:44-49

D. BASÍLIO DA SILVA, OSB*
ELZA KAWAKAMI SAVAGET**

Resumo: Este artigo, fruto de mais de uma década de prática de *lectio divina* no âmbito do Grupo de Pesquisa da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (GPFBSB-RJ), propõe uma leitura interdisciplinar de Lc 23,44-49, articulando Teologia, Comunicação, História e Memória. A partir dos referenciais de Paul Ricoeur e Maurice Halbwachs, e de conceitos semióticos do movimento presentes na linguagem cinematográfica, analisa-se como a narrativa lucana integra elementos simbólicos, gestuais e imagéticos capazes de mobilizar a memória coletiva e a contemplação individual. A abordagem evidencia a presença de recursos expressivos – como enquadramentos, deslocamentos visuais e efeitos de luz e sombra – que antecipam técnicas posteriormente sistematizadas pelo cinema. A análise considera o papel da multidão como corpo comunicante e dos amigos e mulheres como núcleo silencioso da memória contemplativa, destacando a força performativa e formativa da Palavra. Conclui-se que a perícopes estudada, ao entrelaçar experiência espiritual e linguagem do movimento, revela-se como espaço privilegiado de diálogo entre fé, arte e cultura.

* D. Basílio da Silva, OSB é Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Università Gregoriana (Roma, Itália); possui um Pós-Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde é Docente de Teologia Bíblica (NT) junto ao Departamento de Teologia da mesma Instituição. Também ensina Teologia Bíblica, Grego (NT) e Hebraico bíblico na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0007-0696>. Contato: d.basilio@corporativo.msbrj.org.br

** Elza Kawakami Savaget é Doutora em Meio Ambiente e Sociedade – Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (NEPAM), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em Memória e Linguagem – Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Graduada em Comunicação Social, com ênfase no audiovisual, pelo extinto Centro Unificado Profissional (CUP). Membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (GEIFSB), coordenado por Dom Basílio Silva, OSB. Pós-doutoranda do Centro Interunidades de História das Ciências (CIHC), Universidade de São Paulo (USP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8138-5875>. Contato: elzasavaget@me.com

Palavras-chave: *Lectio divina*. Lucas. Memória. Comunicação. Interdisciplinaridade.

Abstract: This article, the fruit of more than a decade of *lectio divina* practice within the Research Group of the Faculty of St. Benedict of Rio de Janeiro (GPFBSB-RJ), proposes an interdisciplinary reading of Lk 23:44-49, linking Theology, Communication, History and Memory. Based on the references of Paul Ricoeur and Maurice Halbwachs, and semiotic concepts of movement present in cinematographic language, it analyzes how the Lucan narrative integrates symbolic, gestural and imagistic elements capable of mobilizing collective memory and individual contemplation. The approach highlights the presence of expressive resources – such as framing, visual displacements and light and shadow effects – that anticipate techniques later systematized by cinema. The analysis considers the role of the crowd as a communicating body and of the friends and women as the silent nucleus of contemplative memory, highlighting the performative and formative power of the Word. The conclusion is that the pericope studied, by interweaving spiritual experience and the language of movement, reveals itself as a privileged space for dialog between faith, art and culture.

Keywords: *Lectio divina*. Luke. Memory. Communication. Interdisciplinarity.

Apresentação

Este artigo é um dos resultados dos estudos de um grupo interdisciplinar que se reúne há mais de uma década para a prática da *lectio divina*, com o objetivo de aprofundar os conhecimentos da Escritura Sagrada. A prática, cuja essência é a oração, pode ser considerada uma das formas mais antigas de oração cristã, na qual os escritos sagrados não são considerados apenas como um texto informativo, mas são Escrituras Sagradas, que requer uma atitude de reverência, de contemplação, de oração que **une leitura, escuta, silêncio e comunhão**. Ela se destaca entre os modos de oração cristã como uma **ponte entre a Palavra e a vida**, entre o texto e o coração, entre Deus que fala e o discípulo que responde.

Em sua Regra (RB), capítulo 48, São Bento estabelece de modo claro que o ócio é inimigo da alma, e por isso o tempo do monge deve ser sabiamente dividido entre o trabalho manual e a leitura sagrada. Ele prescreve momentos específicos do dia para a prática da *lectio divina*, que deve ocupar os intervalos

entre os ofícios litúrgicos e o labor físico. Em vez de se deixar conduzir pela inatividade, o monge é convidado a dedicar-se à leitura espiritual como forma de escuta orante da Palavra, disciplina interior e busca de sabedoria: “A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a *lectio divina*” (RB 48,1). Assim, a *lectio divina* aparece não apenas como atividade formativa, mas como **remédio contra o vazio espiritual**, um modo de preencher o tempo com sentido e presença de Deus.

Atualmente, formalizada como Grupo de Pesquisa da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (GPFBSB-RJ), a prática tem sido aplicada não apenas como método individual de oração, mas como **espaço de estudo**, capaz de integrar diversas experiências de vida, áreas do saber e sensibilidades culturais. Configura-se como um espaço privilegiado de interlocução entre fé e conhecimento, a partir do reconhecimento da multiplicidade de perspectivas. Contudo, é importante ressaltar que a prática da *lectio divina* seja orientada por especialistas em Sagrada Escritura para mediar a interlocução entre as diferentes metodologias, perspectivas e referenciais dos diversos campos epistêmicos, mantendo a simetria entre os participantes. A interlocução mediada não apenas enriquece a compreensão coletiva da Escritura, mas também favorece um processo formativo integral. Nesse sentido, Silva (2016, p. 11) destaca que a *lectio Divina*, ao unir-se ao conhecimento, amplia a compreensão da dimensão humana da Palavra de Deus e revela-se como prática de elevado potencial transformador, restaurador e curativo, uma vez que “a palavra de Deus é viva e eficaz” (Hb 4,12 *apud* Silva, 2016, p. 11). Tal articulação entre experiência espiritual e saber sistematizado evidencia o caráter performativo da Escritura quando lida de modo orante, consciente e interdisciplinar. A prática, portanto, não apenas lê o texto, mas **permite que o texto nos leia**, abrindo espaço para que diferentes saberes e experiências se encontrem em torno de um acontecimento que ultrapassa o tempo e o espaço e se comunica, plenamente, por meio da linguagem encarnada da Escritura.

O campo do estudo interdisciplinar permite alargar os espaços de escuta, de leitura e partilha de experiências e percepções, que ampliam o diálogo com diferentes saberes. Ao integrar a escuta orante da Palavra com a reflexão crítica sobre a linguagem, a memória e os processos comunicacionais, atualiza-se sua potência espiritual e cultural. A *lectio divina* torna-se **prática comunicante, interdisciplinar e transdisciplinar**, na qual a Palavra ressoa não apenas no silêncio da interioridade, mas também no **diálogo entre mundos interpretativos diversos**, revelando o caráter universal e encarnado da Revelação.

Nos encontros em que praticamos a *lectio divina*, no âmbito do GPFSB-RJ, nos debruçamos sobre o Evangelho de Lucas ao longo de dois anos e, a partir desses estudos propomos a construção de artigos que expressasse o diálogo da teologia com os campos de formação dos membros. Tendo em vista esse desafio epistêmico interdisciplinar, este artigo propõe um diálogo entre elementos de Comunicação, estudos de História e Memória com a Teologia. Sendo assim, o objetivo deste artigo é analisar a passagem de Lc 23,44-49, tendo como arcabouço metodológico os conceitos sobre memória de Paul Ricœur (2007) e Maurice Halbwachs (2009), bem como elementos da Comunicação, delimitados a determinados aspectos semióticos do movimento. Busca-se, desse modo, ressaltar a dinâmica presente na narrativa desses cinco versículos, evidenciando como o movimento contribui para a construção do sentido em Lc 23. O apoio teórico será um dos estudos sobre cinema de Arlindo Machado (1997).

A palavra “cinema” tem origem no grego κίνημα (*kínēma*), que significa “movimento”, derivada do verbo “mover”, do grego κινέω (*kinéō*). Dito isso, é possível argumentar que o κίνημα (movimento) é uma das características do texto sagrado de Lc 23. O movimento compõe a estética que dinamiza suas narrativas. Por meio dela, provoca a compreensão, acessa a alma. Séculos mais tarde, muitos elementos semióticos lucanos seriam materializados e intensificados pela cinematografia. A modernização da indústria cinematográfica possibilitou a consolidação de uma linguagem própria, dotada de um repertório semiótico específico do audiovisual. Tal modernização deve ser compreendida não apenas como a estruturação de um setor industrial, mas também é importante considerar as inovações técnicas que abrangem o desenvolvimento de equipamentos específicos aos desenhos de engenharia de produção, que visam atender às múltiplas demandas nas diferentes etapas envolvidas para tornar a indústria mais eficiente.

Como ilustração complementar, vale destacar que, os estudos históricos sobre cinema, Arlindo Machado (1997) apresenta referências sobre o período inicial em que os primeiros produtores e diretores adaptaram diversas passagens bíblicas: “os primeiros dramas de ficção com razoável duração e com um esboço mínimo de ‘história’ foram as *Paixões*, encenações da vida de Cristo por meio de quadros, como no ritual religioso da Via-Sacra” (*ibid.*, p.104). Tecnicamente as versões filmadas entre 1897 e 1907 utilizaram um encadeamento de *tableaux vivants*¹. Trata-se de uma transição do formato de

¹ Tradução livre: “quadros vivos”.

espetáculo teatral para o cinema, quando utilizavam um cenário fixo no qual atores encenavam passagens da Bíblia ou históricas, que eram “filmadas” para serem reproduzidas em outros locais, distintos dos espaços teatrais. Desde os primórdios, a indústria do cinema utiliza narrativas bíblicas como tema. Historicamente, portanto, passagens bíblicas ocupam lugares de destaque, tanto em produções curtas do final do século XIX quanto em grandes produções contemporâneas. O cinema encontra, nas narrativas bíblicas, um repertório de linguagem aparentemente acessível, visualmente impactante e moralmente legitimado.

1 Uma perspectiva interdisciplinar de Lc 23,44-49

⁴⁴Era mais ou menos a hora sexta quando houve a treva sobre a terra inteira até a hora nona, tendo desaparecido o sol o véu do Santuário rasgou-se ao meio, e Jesus deu um grande grito; ‘Pai, em tuas mãos entrego meu espírito’ dizendo isto, expirou. [...]

⁴⁷O Centurião, vendo o que aconteceu glorificava a Deus, dizendo; ‘realmente este homem era um justo!

⁴⁸E toda a multidão que havia acorrido para o espetáculo, vendo o que havia acontecido voltou batendo no peito.

⁴⁹Todos os seus amigos, bem como as mulheres que O haviam acompanhado desde a Galileia, permaneciam à distância observando essas coisas.

A narrativa de Lc 23,44-46 apresenta um dos acontecimentos mais comoventes da Sagrada Escritura: a cena do Cristo crucificado. É um momento dramático que Lc 23,44 revela a presença do Pai diante do Filho crucificado (Aletti, 1989, p. 175-176). É possível sentir o movimento lento do tempo, no momento em que o Filho entrega a vida ao Pai. Esse tempo marca a plasticidade do momento, um instante: *mais ou menos a hora sexta*. Coloca a terra inteira sob trevas, rasga o véu do Santuário e o Pai recebe o Filho que se entrega: “*Pai, em tuas mãos entrego meu espírito*”. Essa passagem, uma das mais emocionantes, densas e comoventes do Evangelho de Lucas, evoca uma força espiritual de fé contida nas múltiplas camadas da emoção existencial, sendo esta uma das mais profundas que é o ato da entrega, da confiança, do abandono, na certeza da consolação no sofrimento (Meynet, 2001, p. 345).

Quando coletivamente rememoramos, como, por exemplo, no Tríduo Pascal, atualizamos as camadas profundas da nossa emoção existencial, de maneira progressiva e ativa, o que exige o despojamento de si para se unir a

cada gesto do Filho e daqueles que testemunharam todo o percurso do Calvário, para torná-los vivos em nós. Rememorar é uma prática de memória que não é reprodutiva, mas reconstrutiva. Ou seja, rememorar é o exercício de memória, que nos permite reviver (Ricoeur, 2007, p. 71). O filósofo chama a atenção para a “superposição” do termo rememoração, que juntamente com a meditação e a recordação, se encontram no mesmo campo etimológico do substantivo grego ἀνάμνησις (*anámnēsis*). No tratado *Anámnēsis*, Aristóteles descreve a recordação como uma forma de busca (*ibid.*, p. 71), na qual rememorar constitui um exercício ativo da memória: um retorno da consciência a algo anteriormente vivido, percebido ou conhecido. A marca temporal do “antes” torna-se, assim, o traço distintivo da recordação, manifestando-se sob duas formas: a evocação simples e o reconhecimento, que conclui o processo (*ibid.*, p. 73). Nesse contexto, rememorar ultrapassa o mero ato de lembrar; trata-se de um movimento interior que antecede o reconhecimento, um processo no qual o saber individual e o coletivo se articulam como dimensões essenciais para ampliar e aprofundar a experiência de viver a espiritualidade cristã.

A abordagem interdisciplinar oferece subsídios para uma leitura teológico-imagética da narrativa de Lc 23, evidenciando a densidade simbólica e o caráter dramático do evento no horizonte da fé cristã. O texto sagrado remete ao movimento semiótico de deslocamento visual, que parte de um enquadramento restrito e progressivamente se abre até alcançar o chamado “plano geral”, permitindo ao observador acessar uma compreensão ampliada do contexto representado. Atualmente, com o desenvolvimento da computação gráfica, tal recurso foi significativamente aprimorado, possibilitando transições que partem de níveis microscópicos até planos cosmológicos, favorecendo uma percepção narrativa expandida. Bastante comum em produções animadas de naturezas diversas, o recurso semiótico do deslocamento visual tornou-se um signo estabilizado na memória imagética da cultura contemporânea. No contexto da leitura teológica de Lc 23, esse movimento pode ser interpretado como expressão visual de um **efeito de ampliação do campo hermenêutico**, promovendo a **universalização da narrativa**.

No v. 33, o Evangelista conduz ao momento e ao lugar onde Cristo foi crucificado, situando-o em um ponto geográfico, *um lugar chamado Caveira*, e abre para toda a terra: *quando houve a treva na terra inteira*. A dinâmica do movimento imagético em sua narrativa leva-nos a rememorar o exato momento em que o Filho entrega o Seu espírito ao Pai, e nesse instante, juntamente com o Filho sentimos a presença do Pai. O gesto do Pai, que faz

desaparecer o sol, faz com que lembremos de que Deus é o Senhor da terra, como cantaram os salmistas e profetas: “Ao Senhor pertence a terra e o que ela encerra” (Sl 23,1); “Porque Deus é o grande Rei de toda a terra” (Sl 47,8), assim Deus, o Senhor da terra, o grande Rei de toda a terra, a coloca sob trevas desde a hora sexta até a hora nona. Diante dessa imagem, o centurião, personagem do v. 47 rememora e reconhece: *vendo o que aconteceu glorificava a Deus, dizendo: ‘realmente este homem era um justo!’*. O ato do centurião pode durar um instante, como também, poderia perdurar um tempo imensurável, como quando o Pai escureceu a terra.

A figura de linguagem temporal da analepse consiste na interrupção da linearidade temporal da narrativa presente, com a inserção de eventos pretéritos, com a função de trazer elementos pretéritos que contribuam para a compreensão ou ressignificação da ação em curso. A linguagem audiovisual contemporânea faz uso da analepse utilizando o recurso semiótico nomeado de efeito *flashback*. Em Lc 23,47 a analepse evidencia o movimento da memória do centurião, que ocorreu num instante, mas um *flashback* suficiente para que ele reconheça que Jesus *era um justo*. Na presença de Deus diante do Filho crucificado, o centurião rememorou o discurso de Jesus durante a sua peregrinação, compreendeu e reconheceu: “*realmente este homem era justo*”.

O papel da multidão

A multidão é um elemento importante para as teorias da comunicação, que foi sendo reconfigurada conceitualmente conforme o desenvolvimento, a transformação e a modernização dos meios de comunicação. No Evangelho de Lucas, a multidão vai além de sua função literal como grupo social e se configura como uma **figura de linguagem narrativa**, assumindo papel simbólico e comunicacional dentro da trama evangélica. Ora atenta e receptiva, ora manipulável ou silenciosa, a multidão representa, de modo metonímico, a humanidade em confronto com o mistério de Cristo. Seu comportamento ambivalente – da aclamação à recusa, da expectativa messiânica à comoção – faz dela uma figura que **condensa os movimentos coletivos da consciência religiosa e social** diante do acontecimento pascal. Para **Paul Ricoeur (2007)**, essa coletividade opera como personagem simbólica no processo de **refiguração narrativa** nos gestos e reações – *como bater no peito* (Lc 23,48) – e vai além inscrevendo-se no campo da memória interpretada, onde o acontecimento se transforma em sentido. Para o teórico da “Memória Coletiva” (2009), a multidão assume a função de **quadro social da memória**,

atuando como comunidade que testemunha, comunica e preserva a lembrança do Cristo crucificado. Em Lc 23, a multidão não está na cena apenas; ela é também **veículo narrativo, figura simbólica e instância comunicante** da experiência espiritual que o evangelho propõe.

No v. 48: *E toda a multidão que havia ocorrido para o espetáculo, vendo o que havia acontecido voltou batendo no peito*, aqui a multidão é colocada como a personagem, anônima, espectadora, que assiste *ao espetáculo*. O sentido da figura da *multidão* é o grupo social histórico que presencia a morte de Jesus, que ao ocupar um lugar na narrativa, assume um papel simbólico comunicante que expressa e comunica sentidos e significados. Vale destacar que se trata de um grupo real e historicamente situado, reunido para assistir à crucificação como espetáculo público, conforme os costumes de punição dos romanos. Portanto, a *multidão* é, em si, parte do cenário coletivo do acontecimento na história.

No entanto, ao final do versículo, quando *voltam batendo no peito* apresenta uma ação que traz em si, um sentido simbólico mais profundo, que remete à esfera da memória, da comoção e da comunicação não verbal. Esse gesto pode ser compreendido como uma **manifestação do que Halbwachs (2009) conceituou como memória coletiva em formação**. Em Paul Ricoeur (2007), o gesto da multidão representa uma **ação simbólica narrável**, que ultrapassa o dado empírico e se inscreve no campo da **memória refigurada**, ou seja, não se limita apenas ao acontecimento em si, pois ultrapassa o factual, adentra a memória e passa a **ter outro sentido**, refigurado. É o efeito transformador que o *espetáculo* exerceu sobre a compreensão de si mesmo, do tempo e do mundo. É como um **corpo simbólico comunicante**, cuja ação silenciosa se tornou portadora de um sentido aberto à interpretação espiritual, ética e litúrgica. Nesse sentido, o evangelista torna um coletivo comum, em uma figura memorial da humanidade diante do Crucificado.

O gesto da *multidão* no v. 48 é a expressividade simbólica profundamente enraizada na tradição bíblica e espiritual, que podemos encontrar no contexto do Antigo Testamento: bater no peito é um gesto associado ao luto, à aflição e, sobretudo, ao arrependimento (Is 32,12; Na 2,8). No Novo Testamento, ele reaparece na parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,13), *onde o publicano nem ousava levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: 'Tem piedade de mim, pecador'*, tornando-se símbolo de contrição sincera. Esse gesto atravessou os séculos como expressão litúrgica da consciência do pecado e da busca por reconciliação, preservado na tradição cristã como parte do rito

penitencial: *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*. Do ponto de vista da comunicação, trata-se de um ato simbólico não verbal, íntimo, que se torna expressão visível ao representar uma resposta emocional intensa à experiência do sagrado no sofrimento.

Os discípulos: os amigos e as mulheres

Depois da *multidão* do v. 48, do plano geral para no versículo seguinte destacar um grupo especial: *todos os seus amigos e as mulheres*. Na linguagem audiovisual, utiliza o recurso semiótico do plano fechado, para destacar os *amigos e as mulheres* da *multidão*. O termo *amigos* é uma tradução do grego φίλοι (phíloi), que deu origem ao verbo φιλέω, (philéō) que significa “amar”, “ter afeição por”, “gostar de” (Rusconi, φιλέω, p. 359). O v. 49 ao dizer: *todos os seus amigos e as mulheres...*, delimita o grupo **escolhido e qualificado pela proximidade e lealdade mútua**: são eles que, silenciosos no Calvário, observam e guardam em si o sentido do acontecimento. Um grupo de amigos representa mais do que uma mera associação afetiva, mas constitui como **núcleo de lealdade voluntária e de memória partilhada**, especialmente em situações-limites como a crucificação de Jesus.

Enquanto a *multidão* assiste ao espetáculo, os *amigos e as mulheres* que acompanhavam Jesus desde a Galileia permanecem à *distância*, em silêncio: *Todos os seus amigos, bem como as mulheres que O haviam acompanhado desde a Galileia, permaneciam à distância observando essas coisas*. O v. 49 encerra a cena da crucificação em Lc 23, retirando o foco da comoção pública da *multidão* (v. 48) e o desloca para um grupo silencioso e fiel: **os amigos e as mulheres que acompanharam Jesus desde a Galileia**.

Embora estejam à *distância*, os sentidos são carregados de **presença, lealdade e contemplação**. A menção explícita à **origem do discipulado desde a Galileia** reafirma que esse grupo seguiu Jesus em sua vida pública e agora o segue até a morte, não com palavras, mas com **o testemunho do olhar que guarda**. Esse grupo pode ser lido como o verdadeiro **quadro social da memória**: são os que testemunharam a vida, o sofrimento e a morte de Jesus e que **preservarão sua lembrança como experiência coletiva fundante** (Halbwachs, 2009). Não apenas viram, mas observaram (Meynet, 2001, p. 350), e o verbo usado por Lucas, θεωροῦντες (theōrountes), é um **participípio presente ativo** do verbo θεωρέω (theōreō), que significa ver, observar, contemplar, assistir ou perceber com atenção (Liddell-Scott, θεωρέω, p. 796). O v. 49 descreve o silêncio, fiel e profundo, daqueles que não apenas veem a

cruz, mas começam a **internalizar seu sentido**, com a **atenção profunda e contemplativa**. A participação silenciosa prepara o terreno da ressurreição: são essas mesmas mulheres que, no capítulo seguinte, irão ao túmulo e anunciarão a vida.

Esse versículo representa o início da **refiguração da narrativa pascal**: não se trata mais apenas de ver o que aconteceu, mas, marca que o acontecimento **reescreva a vida daqueles que observam** (Ricoeur, 2007). O silêncio, dos amigos e das mulheres, é carregado de sentido, é o espaço onde a Palavra não é dita, mas **aguardada, maturada e interiorizada**. Assim, Lc 23,49 nos apresenta **um núcleo de memória contemplativa** que escapa ao ruído da multidão e ao clamor da execução. Nesse grupo, separado da multidão, mas que esteve sempre presente, **a fé futura se prepara em silêncio**, e a cruz se transforma em **lugar de espera, fidelidade e esperança resguardada** (Meynet, 1994, p. 667).

Considerações finais

A narrativa da crucificação em Lc 23,43-49 na sua densidade simbólica entrelaça **gestos, silêncios, linguagem, afetos e memória**. Estudá-la à luz da *lectio divina* como prática interdisciplinar foi também uma oportunidade de aprofundar a compreensão sobre a linguagem do movimento, da semiótica do silêncio na ação da escuta, e na presença das diferentes vozes. A **multidão**, ao reagir com o gesto simbólico de *bater no peito*, constitui-se como **corpo comunicante**, expressão coletiva de uma memória afetiva e ética em formação. Enquanto *os amigos e as mulheres*, que permanecem à distância, representam a ação do silêncio, da **memória contemplativa silenciosa**, guardiães do testemunho do que foi visto e vivido.

Em diálogo com Maurice Halbwachs (2009) percebemos como o evangelista estrutura uma **tradição de memória**, transmitida e atualizada por grupos que assumem a responsabilidade de lembrar. Paul Ricoeur (2007) por sua vez, ilumina esse processo como um momento de **refiguração narrativa**, no qual a Palavra lida e ouvida se transforma em experiência interpretada, redimensionando o modo como se vive, sofre e espera. Desse modo, *a cruz*, em Lucas, é mais que símbolo de sofrimento: é **linguagem espiritual encarnada**, que comunica, transforma e forma um povo, não apenas como espectador do drama, mas como **testemunha da esperança que nasce do silêncio e da fidelidade**.

Além disso, os vv. 44-49 nos permitem reconhecer que a narrativa bíblica mobiliza recursos expressivos que seriam amplamente explorados séculos

depois pela linguagem cinematográfica. A articulação entre luz e trevas, o rasgar simbólico do véu, o clamor final de Jesus, as reações emocionais das testemunhas e o movimento de afastamento coletivo estruturam uma sequência de imagens e gestos carregados de dramaticidade. Esses elementos antecipam, em sua lógica interna, técnicas que o cinema viria a formalizar, como o uso da iluminação para intensificar a tensão, os efeitos visuais simbólicos, o *close up* emotivo, os planos de reação e o *zoom out* contemplativo.

Dessa forma, a narrativa do Evangelho de Lucas ultrapassa os limites da exegese textual e, alcança a trama imagética da imaginação. Revela uma sofisticada construção semiótica do movimento, como recurso da linguagem escrita; evoca a imaginação visual do sagrado que convoca não apenas à compreensão racional, mas à contemplação e ao envolvimento afetivo com a cena. O contato com o texto sagrado não se limita à interpretação doutrinal ou análises, mas, permite o acesso às camadas mais profundas da emoção, porque nos conduz à uma dimensão experiencial e performativa, em que o leitor é também o espectador de uma cena sagrada que o interpela sensorial e espiritualmente.

Referências

- ALETTI, Jean-Noël. *L'art de raconteur Jésus Christ*. Paris: Seuil, 1989.
- BENTO, São. *A Regra de São Bento*. Tradução de Dom João Evangelista Enout. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2009.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Claredon Press, 1968.
- MACHADO, Arlindo. *Pré-cinemas & pós-cinemas*. Campinas: Papirus, 1997.
- MEYNET, Roland. *Il Vangelo secondo Luca*. Bologna: EDB, 1994.
- MEYNET, Roland. *La Pasqua del Signore*. Bologna: EDB, 2001.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RUSCONI, Carlo. *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1997.

SILVA, Dom Basílio, OSB. *Diálogos com a Palavra*. Rio de Janeiro: Louva a Deus, 2016.

Artigo recebido em 18/11/2025 e aprovado para publicação em 10/12/2025

Como citar:

SILVA, Basílio da; SAVAGET, Elza Kawakami. Uma perspectiva interdisciplinar de Lc 23,44-49. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 33-44, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-2>

Empatia e Alteridade: de Edith Stein à Sociedade do Desempenho

*Empathy and Otherness:
From Edith Stein to the Performance Society*

D. PEDRO RODRIGUES, OSB*
D. MAURO MAIA FRAGOSO**

Resumo: Este artigo propõe uma investigação filosófica e interdisciplinar sobre o conceito de empatia (*Einfühlung*) na obra de Edith Stein, articulando sua abordagem fenomenológica com contribuições da neurociência contemporânea e com o pensamento de autores como Buber, Lévinas, Ricœur e Byung-Chul Han. A partir da crítica ao psicologismo de Theodor Lipps, Stein redefine a empatia como um ato intencional que permite o acesso à consciência do outro, sem fusão emocional, preservando a alteridade. O estudo também explora as bases neurofenomenológicas da empatia, evidenciando a integração entre corpo e consciência como condição para o encontro intersubjetivo. Em contraste com a sociedade atual, marcada pela performatividade e pela crise da alteridade, a empatia steiniana emerge como gesto ético, encarnado e profundamente humano.

Palavras-chave: Edith Stein. Empatia. Fenomenologia. Intersubjetividade. Neurociência. Ética.

* Dom Pedro Rodrigues, OSB é monge do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro; mestrando em Psicanálise, Saúde e Sociedade pela Universidade Veiga de Almeida (UVA), especialista em Neuropsicopedagogia pela Universidade Cruzeiro do Sul, licenciado em Pedagogia pela Universidade Cruzeiro do Sul e licenciado em Filosofia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: d.pedro@corporativo.msbrj.org.br

** D. Mauro Maia Fragoso, OSB é monge do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro; doutor em Geografia na linha de pesquisa Cultura e Natureza pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: maurofragoso@gmail.com

Abstract: This article proposes a filosófica and interdisciplinary investigation into the concept of empathy (*Einfühlung*) in the work of Edith Stein, articulating her phenomenological approach with contributions from contemporary neuroscience and the thinking of authors such as Buber, Lévinas, Ricœur, and Byung-Chul Han. Based on her critique of Theodor Lipps' psychologism, Stein redefines empathy as an intentional act that allows access to the consciousness of the other without emotional fusion, preserving otherness. The study also explores the neurophenomenological bases of empathy, highlighting the integration between body and consciousness as a condition for intersubjective encounter. In contrast to today's society marked by performativity and the crisis of otherness, Steinian empathy emerges as an ethical, embodied, and deeply human gesture.

Keywords: Edith Stein. Empathy. Phenomenology. Intersubjectivity. Neuroscience. Ethics.

Introdução

Em tempos marcados pela aceleração comportamental, pela performatividade e pela crescente virtualização das relações humanas, a palavra *empatia* se tornou habitual e, paradoxalmente, vazia de conteúdo. Invocada em discursos corporativos e exibida em atos repentinos através das redes sociais, ela corre o risco de perder sua densidade ética e existencial. Neste contexto, a proposta do artigo ora apresentado é abordar o fenômeno empático a partir da conceituação elaborada por Edith Stein em sua tese de doutoramento, vinculando-o ao encontro entre consciências e ao que permite ao ser humano reconhecer o outro como tal, sem dissolvê-lo em projeções ou apropriações.

No hodierno contexto social, a filosofia de Edith Stein ressurge com força e atualidade. Pensadora rigorosa e sensível, Stein dedicou-se a investigar o fenômeno da *empatia* – *Einfühlung* – como experiência originária da alteridade. Sua abordagem fenomenológica, orientada por Edmund Husserl, não apenas despsicologiza o conceito de *empatia*, mas o eleva à fundamental condição da intersubjetividade e da ética. Segundo o parecer de Stein, empatizar não é sentir como o outro, mas sentir com ele, reconhecendo sua dor, sua alegria, sua interioridade, sem confundir-se com ele.

A incursão filosófica e interdisciplinar proposta neste artigo, a partir da obra de Edith Stein, é estabelecida através da articulação entre a conceituação

desenvolvida pela fenomenóloga, os avanços da neurociência, em consonância com os escritos de Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur e os desafios contemporâneos descritos por Byung-Chul Han. Por meio dessa articulação, é possível perceber como a *empatia*, longe de ser uma habilidade superficial, é uma vivência encarnada, uma generosa abertura ao outro e uma possibilidade de reencontro com o próximo.

Segundo o pensamento de Stein, mais do que um conceito, a *empatia* é uma atitude demonstrada através de uma escuta atenciosa, de uma presença participativa e vivenciada com responsabilidade. No entanto, essa atitude comportamental apreendida por Stein se ausentou da hodierna comunicação, que se encontra perturbada pela excessiva poluição imagética e pela fugacidade dos afetos. Nesse contexto de comunicação massiva e, frequentemente, vazia, o conceito de *empatia* ressurge como um alerta, no intuito de valorizar a vivência na presença do outro. Vivência esta que deve ser revestida de humanidade, para que possa sentir com o outro.

1 Uma Judia e a contextualização da *Empatia* no Círculo Fenomenológico de Göttingen

Proveniente de uma família judaica, Edith Stein (1891-1942), posteriormente conhecida como Santa Teresa Benedita da Cruz, foi uma das dez primeiras mulheres da Alemanha a conquistar o título de doutora em Filosofia. Sua trajetória intelectual reflete sua busca constante pela verdade e pelo sentido último da existência humana. Orientada por Edmund Husserl, fundador da Fenomenologia, Stein desenvolveu pesquisas originais que dialogam tanto com a tradição filosófica como com as questões existenciais e espirituais (Stein, 2018; Silva, 2021).

Entre 1911 e 1913, Stein havia frequentado cursos de Psicologia e Língua Alemã, mas tais estudos não respondiam plenamente às suas inquietações intelectuais. Naquele período, os professores William Stern e Richard Honigswald lhe apresentaram as *Investigações Lógicas – Logische Untersuchungen* –, de Edmund Husserl, e o contato com essa obra despertou o interesse de Edith pela Fenomenologia. Entusiasmada com o pensamento filosófico de Husserl, em abril de 1913, decidiu transferir-se para Göttingen, a fim de estudar diretamente com o próprio mestre, que viria a ser seu orientador (Stein, 2018; Garcia, 1988; Silva, 2021).

A necessidade de uma análise rigorosa da *empatia* – *Einfühlung* – surgiu diretamente da crise do solipsismo da consciência. Isto é, da concepção

segundo a qual apenas o próprio eu pode ser conhecido com mais propriedade, enquanto a existência dos outros sujeitos permanece incerta ou inacessível. Essa problemática, herdada do idealismo moderno e reconfigurada por Husserl, provocou uma urgente necessidade de compreender como o eu pode reconhecer o outro como sendo aquele um centro autônomo de experiência. Naquele contexto, a Fenomenologia transcendental buscou superar o isolamento do sujeito e fundamentar a experiência da alteridade por meio da intencionalidade da consciência (Husserl, 1989, p. 104-106). Nesse sentido, a principal tarefa de Stein foi definir a essência da *empatia* como uma intuição da consciente percepção de uma consciência alheia, fornecendo o fundamento fenomenológico para a intersubjetividade. A partir disso, Stein definiu a *empatia* – *Einfühlung* – como vivência essencial não apenas para o conhecimento do outro, mas também para a constituição do próprio *sujeito empatizante*. Em sua tese de doutoramento, discorrendo *Sobre o problema da empatia – Zum Problem der Einfühlung* –, Edith estabeleceu as bases para uma filosofia em torno da pessoa humana, a partir do que se desenvolve e se define na relação com o outro. Assim, na concepção de Stein, a *empatia* constitui uma via de acesso à alteridade, permitindo a compreensão da experiência vivenciada pelo próximo, sem reduzi-la à própria subjetividade. Trata-se, portanto, de um fenômeno fundamental para a intersubjetividade, para a constituição da comunidade e para o conhecimento do ser humano em sua totalidade.

Durante a Primeira Guerra Mundial, Edith Stein vivenciou o limite da não empatização. A partir de abril de 1915, atuou como voluntária na Cruz Vermelha por dois anos. Essa experiência lhe permitiu confrontar, na prática, muitas de suas reflexões teóricas sobre a *empatia*. Concluído o seu tirocínio de enfermeira nas barracas montadas à guisa de hospitais na Áustria, a Göttingen, onde, em 1916, retomou a vida acadêmica e defendeu sua tese de doutoramento, que seria parcialmente publicada no ano seguinte (Stein, 2018; Nabuco, 1955).

A Fenomenologia, proposta por Husserl, é o método filosófico que busca “retornar às coisas mesmas” – *Zu den Sachen selbst*. Isto é, retornar à experiência tal como ela se manifesta à consciência, antes de qualquer teoria, juízo ou interpretação. Diferente do empirismo e do psicologismo predominantes naquela época, a Fenomenologia não se debruçava com tanto afincamento sobre a explicação dos fenômenos a partir de causas externas, mas por descrever o modo como eles se manifestam à consciência intencional. Em outras palavras, a Fenomenologia husserliana procurava explicar como os fenômenos eram vivenciados e dados na experiência. Tratava-se de uma ciência rigorosa das

essências da experiência, que pretendia alcançar a estrutura fundamental do conhecer, do sentir e do agir (Husserl, 1989, p. 152-156). No entendimento de Edith Stein, essa metodologia oferecia uma via filosófica inovadora para pensar a subjetividade, sem cair no isolamento do eu, como visto anteriormente sob a conceituação de solipsismo, sem, no entanto, reduzir a vida interior a processos científicos teóricos. Assim, a Fenomenologia se revelava como possibilidade de legitimar a experiência do outro como um sujeito autônomo, inaugurando o horizonte da intersubjetividade, onde se fundamenta a possibilidade da *empatia*.

Em seu curso sobre a Natureza e o Espírito, Edmund Husserl apresentou a noção do mundo objetivo interior, o qual só pode ser acessado e experienciado de forma intersubjetiva. Isso implica a existência de uma *pluralidade de indivíduos cognoscentes* situados em uma relação de intercâmbio. O termo *cognoscente* qualifica a pessoa que “busca e tem a capacidade de conhecer e assimilar o saber” (Abbagnano, 1992, p. 184). A partir desse pressuposto, evidencia-se a necessidade fundamental da experiência do conhecimento de outros indivíduos para a constituição da objetividade. Para nomear essa peculiar forma de apreensão da consciência alheia, Husserl, seguindo o pensamento de Theodor Lipps, empregou o conceito de *empatia* – *Einfühlung*. No entanto, Husserl não se dedicou a precisar em que consistia tal ação, deixando uma lacuna conceitual na Fenomenologia. Stein, por sua vez, tomou a iniciativa de prosseguir e aprofundar os estudos sobre o tema, analisando a *empatia*. O projeto, embora aceito por Husserl, desafiou-a a confrontar diretamente o sistema psicologista de Lipps (Stein, 2007, p. 355).

2 Da Simpatia à Empatia: a trajetória da *Einfühlung*

O termo *empatia* – *Einfühlung* – ganhou proeminência nas discussões filosóficas e psicológicas entre o final do século XIX e o início do século XX, no mesmo período em que a psicologia buscava estabelecer-se como disciplina autônoma. Sua relevância inicial estava intimamente ligada à estética e, posteriormente, à necessidade de compreender as capacidades de ação e a constituição moral e social da personalidade humana. Theodor Lipps foi o principal expoente dessa abordagem, concebendo inicialmente a *empatia* como chave para a experiência estética, ou seja, a apreensão do valor ou da *alteridade da beleza* nos objetos, recorrendo à conceituação grega de *aisthesis*, traduzida como ato de sentir ou perceber as coisas a partir dos sentidos. Contudo, a aplicação de Lipps não se restringiu à arte. Lipps concebeu a *empatia* “não

apenas como um importante conceito estético, mas como uma categoria sociológica e psicológica básica” (Stueber, 2006, p. 07). Nessa perspectiva, o conceito desempenha um papel fundamental não só na percepção dos objetos, “mas também se constitui numa referência básica para que se reconheça a própria condição de criatura consciente” (Moitoso; Casagrande, 2017, p. 209). A partir desse contexto psicologista e estético, Edith resgatou e reestruturou a Fenomenologia.

O debate sobre a apreensão do outro já remontava à filosofia moral do século XVIII, quando Adam Smith abordou *A Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) e dissertou sobre o tema a partir do conceito de *simpatia*, que, etimologicamente, significa *sentir com* e descreve como um movimento interno pelo qual o indivíduo, por meio da imaginação, se coloca no lugar do outro para compreender os sentimentos alheios. Smith afirmou que, não tendo experiência direta dos sentimentos alheios, o ser humano recorre à imaginação, pois é impossível um indivíduo ter ideia de como o outro é afetado, a não ser imaginando o que ele mesmo sentiria em situação análoga. Essa faculdade da imaginação permite que o indivíduo se coloque no lugar do outro e conceba suas sensações. Por intermédio da imaginação, ele pode colocar-se no lugar do outro e sofrer os mesmos tormentos. Uma vez incorporadas em si mesmo e adotadas como próprias, suas agonias começam finalmente a afetar o sujeito empatizante (Smith, 2015, p. 26). No final do século XIX, essa discussão migrou da ética para a estética alemã, quando Theodor Lipps substituiu o conceito de *simpatia* pelo de *empatia* – *Einfühlung* –, transpondo o ato de *sentir-se em* para a percepção de objetos. A insuficiência dessa transposição psicológica e estética, enunciada por Lipps, despertou o interesse de Edith Stein pela análise fenomenológica.

Com diversas nuances conceituais, o termo *empatia* – *Einfühlung* – sempre aponta para um fim crucial, que é a *alteridade*, o outro ser. Inicialmente, na tradição filosófica e psicológica, o conceito de *empatia* referia-se ao ato de *sentir-se em*, de se colocar no lugar do outro e de ser afetado por sua experiência. Esta é a essência do conceito que Theodor Lipps buscava explicar por meio de mecanismos psicológicos de imitação e projeção. Contudo, Stein reconheceu que as ideias iniciais de Lipps eram insuficientes. Em sua tese de doutoramento, sob a orientação de Husserl, Edith Stein ampliou o conceito de *empatia* para o âmbito da sociologia e da filosofia. A partir da abordagem de Theodor Lipps, Edith iniciou sua análise com o objetivo de *despsicologizar* a *empatia*. No entender de Edith, a *empatia* – *Einfühlung* – não é uma projeção

ou um sentimento qualquer, mas sim um ato fenomenologicamente originário que torna possível a constituição da intersubjetividade e o reconhecimento do outro como um ser consciente.

Para abordar o *problema da empatia*, Edith Stein adotou o princípio elementar da Fenomenologia elaborado por Edmund Husserl como sendo o *retorno às coisas mesmas* – *Zu den Sachen selbst*. Este axioma não é apenas um preceito, mas a própria orientação metodológica que permitiu a Stein refutar as prévias explicações psicologistas e estéticas. Ao exigir a *suspensão dos juízos* – *Epoché* – e das teorias prévias de Husserl, Stein conseguiu fixar a atenção na estrutura originária do *ato empático*. Em relação ao *retorno às coisas mesmas*, Stein defendeu a teoria de que a *empatia* não é uma projeção de seus próprios sentimentos no outro, mas sim um ato intencional que capta o sentimento do outro de maneira não originária. Exemplificando, quando alguém vê o outro triste, capta sua tristeza, mas aquela tristeza não está originariamente, em primeira pessoa, em mim, naquele que captou a tristeza. Sua dor é vivenciada vicariamente pelo empatizante, ao passo que a dor daquele que sofre é vivenciada originariamente por aquele que já sofria. Desse modo, a metodologia fenomenológica permitiu que Stein desvendasse o essencial: o *ato empático* é o que dá acesso ao ser humano à experiência do outro como um Eu e, conseqüentemente, funda o mundo intersubjetivo.

A base da pesquisa de Edith Stein encontra-se na Fenomenologia Transcendental de Husserl, cujo núcleo é a intencionalidade da consciência. Nas Investigações Lógicas, Husserl distingue entre atos intuitivos, como a percepção, e atos meramente significativos ou vazios, que visam a um objeto sem ainda o apresentarem de modo pleno. Esses atos não são destituídos de sentido: eles orientam a consciência para uma possível realização intuitiva, na qual a intenção pode ser preenchida pela doação efetiva do objeto.

A centralidade atribuída por Husserl à intuição tem como horizonte a superação do psicologismo, deslocando o fundamento do conhecimento das explicações psicológicas para a doação originária dos fenômenos à consciência. A intuição torna-se, assim, o eixo de um novo modo de fazer filosofia.

Para que tais atos sejam compreendidos, a fenomenologia propõe o uso da redução, ou, em grego, *epoché*, que significa *suspensão*. Trata-se do exercício de colocar entre parênteses todos os julgamentos prévios sobre a realidade, para voltar-se apenas à forma como as coisas se manifestam à consciência. O que Edith Stein exemplificou: “todo o mundo ao nosso entorno está sujeito à *redução* ou a ser colocado fora de circuito, tanto o mundo físico quanto o

mundo psicofísico, tanto o corpo quanto a alma dos homens e dos animais” (Barea, 2015, p. 42).

Ao aplicar esse método, Stein percebeu uma dificuldade central: como suspender o juízo sobre a existência de algo sem anular a própria experiência desse algo? Ao que ela mesma responde dizendo que a *redução fenomenológica* não elimina o fenômeno vivenciado, mas o permite aparecer tal como é dado à consciência, livre de pressupostos ou crenças. Em outras palavras, não deixamos de experimentar o mundo, apenas o observamos de modo mais puro, atentando para o modo como ele se mostra a nós. Assim, a *epoché* possibilita compreender a empatia não como projeção ou identificação emocional, mas como uma forma de perceber o outro em sua realidade própria. Para Stein, a fenomenologia busca ir além da simples constatação de que algo existe. A fenomenologia procura compreender a essência das experiências humanas. A *epoché* serve, portanto, como um instrumento de clarificação, permitindo que o fenômeno, neste caso, a *empatia*, seja analisado em sua estrutura essencial, tal como se apresenta à consciência. Desse modo, a fenomenologia torna-se, em Stein, uma ciência do conhecimento voltada para compreender o sentido profundo das vivências humanas e o modo como os seres humanos se relacionam uns com os outros.

3 O Cérebro empático: bases neuro fenomenológicas da empatia

Mais do que um conceito filosófico ou moral, *empatia* é uma experiência que se enraíza no corpo humano. No que concerne à capacidade de sentir o outro sem confundir-se com ele, a neurociência tem demonstrado que essa capacidade de sentir está diretamente relacionada ao funcionamento do cérebro. Pesquisas por meio de imagens cerebrais têm revelado que, quando um ser humano observa alguém expressando uma emoção ou realizando uma ação, determinadas regiões cerebrais do observador se ativam como se ele mesmo estivesse sentindo ou agindo. É como se o corpo humano *ressoasse* interiormente a experiência alheia. Essa descoberta confirma que, biologicamente, a teoria de Edith Stein sobre a *empatia* se constitui em um modo de presença compartilhada, um sentir encarnado, ainda que distinto do outro.

Dentre as estruturas mais pesquisadas nesse processo estão os chamados neurônios-espelho, localizados em áreas responsáveis pelos movimentos e pela percepção corporal. Eles permitem ao espectador compreender gestos, intenções e emoções não apenas por reflexão racional, mas também por uma

espécie de sintonia corporal imediata. Quando alguém vê outra pessoa sorrindo ou sofrendo, o corpo do espectador reage de forma semelhante, criando uma ponte silenciosa entre as duas consciências. Outras regiões cerebrais do espectador, como o córtex cingulado anterior e a ínsula, participam dessa vivência, integrando o sentir do espectador à percepção daquele que percebe estar sendo observado. Ao mesmo tempo, áreas mais reflexivas, como o córtex pré-frontal, ajudam a distinguir entre o que é do espectador e o que pertence ao observado, coincidindo, assim, com aquilo que Stein chamou de “não-originariedade” da *empatia*. Desse modo, a ciência contemporânea confirma, em linguagem biológica, o que a fenomenologia já havia intuído: a *empatia* é uma experiência, ao mesmo tempo, corporal e espiritual. O corpo torna-se o primeiro lugar do encontro, o ponto onde se inicia a compreensão do que se passa com o próximo.

No campo das emoções, a neurociência tem demonstrado que certas regiões do cérebro se ativam não apenas quando o indivíduo sente alguma sensação, mas também quando percebe alguém passando por dor ou emoção. A ínsula anterior e o córtex cingulado anterior são áreas responsáveis por integrar as sensações do corpo e as emoções. Elas compõem o que alguns pesquisadores chamam de “matriz da dor afetiva”, pois se ativam tanto quando o indivíduo sofre quanto quando ele testemunha o sofrimento de outra pessoa (Bernhardt; Singer, 2012; Valentini, 2010).

Em termos biológicos, esses resultados corroboram a teoria de Edith Stein, segundo a qual a empatia consiste em um “sentir com” o outro, mas nunca em uma fusão de sentimentos. A esse fenômeno, no qual a vivência do outro é apreendida sem deixar de ser reconhecida como não própria, a fenomenóloga denominou a “não-originariedade” da vivência empática.

Diversos estudos em neurociência têm demonstrado essa distinção por meio da ativação de áreas do cérebro relacionadas ao pensamento reflexivo e à tomada de perspectiva, tais como o córtex pré-frontal medial e a junção temporoparietal. Essas regiões permitem ao ser humano compreender que o outro possui uma mente própria, com emoções, crenças e intenções distintas das suas, capacidade conhecida como Teoria da Mente.

Em outras palavras, enquanto a ínsula e o cíngulo proporcionam o *sentir com*, o córtex pré-frontal e a junção temporoparietal fazem *pensar sobre*. Juntas, essas estruturas tornam possível uma *empatia* madura: sensível e reflexiva ao mesmo tempo, capaz de unir compaixão e discernimento. Desse modo, os estudos contemporâneos corroboram a teoria de Edith Stein, enfatizando

que a *empatia* é uma experiência de dupla face, *emocional* e *cognitiva*, que mantém a distância necessária para o reconhecimento do outro como tal. O cérebro humano parece, portanto, espelhar aquilo que a fenomenóloga já intuía: a verdadeira *empatia* acontece quando o espectador consegue participar da alegria ou do sofrimento alheio sem perder a consciência de que aquelas sensações pertencem a outra vida interior. Essa relação entre corpo, consciência e alteridade tem sido aprofundada pela neurofenomenologia, unindo a seriedade descritiva da fenomenologia à observação empírica das ciências cognitivas. Segundo Francisco Varela (1996), a consciência é sempre corporificada. O corpo não é um instrumento separado da mente, mas o próprio meio pelo qual o mundo e os outros são conhecidos. Perspectiva que reflete a teoria de Edith Stein ao apregoar que o corpo próprio é a via de toda percepção do outro (Stein, 2004, p. 67).

Assim compreendida, a *empatia* não é apenas um fenômeno psíquico ou espiritual, mas também neurofenomenológico. Ela é um ponto de encontro entre a biologia e a filosofia, entre o perceber e o compreender, pois é no corpo físico que ocorre o encontro entre o eu e o próximo, onde ambos se tocam sem se confundir, onde se fundamenta a possibilidade do encontro entre seres constituídos de corpo e alma, fisiologia e espiritualidade.

4 A corporeidade da empatia: o corpo como lugar da consciência e do encontro

Segundo a teoria de Edith Stein, é de suma importância considerar o ato da *empatia* como um ato da consciência pura, isto é, a capacidade de apreender aquilo que o semelhante sente, pensa e vivencia. Analisando esses atos da consciência, Stein valorizou o corpo e a alma humana, destacando que a *empatia* se manifesta com maior clareza na relação com outros atos da consciência e exemplificou: “Um amigo vem a mim e me conta que seu irmão faleceu e eu noto a sua dor. O que é este notar? Em que se baseia esta dor? [...] Talvez seu rosto esteja pálido e assustado, sua voz rouca e comprimida. Talvez também expresse sua dor com palavras” (Stein, 2004, p. 22). Com este exemplo, Stein demonstra que a *empatia* não se efetiva sem o corpo e os sentidos – visão e audição –, pois é através deles que o espectador percebe as expressões da dor, da alegria e das emoções alheias. Mesmo uma pessoa com deficiência sensorial é capaz de compreender e empatizar com o outro, pois a empatia não depende exclusivamente de um sentido, mas do modo como o corpo, em sua totalidade sensível, se abre ao mundo.

A fenomenóloga entendeu que o ser humano não é um *monos* (do grego *μόνος, único, separado*), mas um ser que só compreende e é compreendido por meio do relacionamento, pois o *outro se revela como outro do meu eu* à medida em que o percebo diferente do meu eu (Barea, 2015, p. 96). Aquele outro tem seu contexto de vida, seus respectivos valores e percepções e, por isso mesmo, não pode ser reduzido às vivências que emergem da experiência empática daquele que lhe é próximo. Portanto, é preciso reconhecê-lo em sua complexidade existencial, e não apenas por uma aparência visual, sensível.

Cada indivíduo é constituído de corpo e alma – psique –, duas realidades distintas, mas inseparáveis, e que resultam na integralidade da pessoa humana enquanto vivente. Nessa perspectiva, Stein entende essa unidade constituída de dois componentes distintos. Mesmo na reflexão fenomenológica, a separação de ambos, corpo e alma, não passa de um *artifício*, pois a alma é necessariamente integrante de um corpo vivo. Caso contrário, separando-se a alma do corpo, fisiologicamente resta apenas o cadáver (Barea, 2015, p. 48). Assim, pensar ou compreender o movimento voluntário da própria mão é, simultaneamente, um ato fisiológico, racional e sensorial. E, nesse contexto, a *empatia*, como qualquer outro tipo de conhecimento relativo à compleição humana, não pode ser dissociada da corporeidade, pois é pelo corpo que o eu se reconhece e, simultaneamente, reconhece o outro.

Esta inseparabilidade entre corpo e consciência é confirmada pela neurociência. O lobo parietal, situado no topo e no centro do cérebro, atua como o “analista sensorial” do corpo¹. Ele integra informações sensoriais – táteis, térmicas e dolorosas –, além de coordenar a percepção espacial, a consciência de que o indivíduo se encontra totalmente em determinado lugar, ocupando espaço com toda a sua compleição física. Quando o indivíduo, com os olhos fechados, alguém desenha um número em sua mão, é o lobo parietal que lhe permite reconhecê-lo. Este sentido de corporeidade, de estar “no mundo”, é condição para toda experiência empática, pois o reconhecimento do outro pressupõe, antes, o reconhecimento do próprio corpo como centro de orientação e percepção. Sob a ótica fenomenológica, a filósofa exemplificou este fenômeno:

¹ O lobo parietal, situado na região superior do cérebro, é responsável pela integração de informações sensoriais e pela consciência corporal, permitindo a orientação espacial e a percepção de si no ambiente (Kandel; Schwartz; Jessell, 2013, p. 368-370). Kandel, Eric R.; Schwartz, James H.; Jessell, Thomas M. *Principles of Neural Science*. 5. ed. New York: McGraw-Hill, 2013.

Se toco a mesa com a ponta do meu dedo, faço algumas distinções que, iniciadas pela sensação tátil, me faz perceber a dureza da mesa, e, simultaneamente, percebo que há algo fora do meu corpo e, finalmente, a ponta do dedo que toca, faz com que eu perceba o meu próprio corpo. Em síntese, meu corpo é o senciante das sensações causadas por aqueles atos sobre ele mesmo (Barea, 2015, p. 50).

Desse modo, a pesquisa de Edith Stein se constituiu em uma das bases para o atual entendimento da corporeidade humana. Um século após sua formulação, sua obra continua influenciando filósofos, psicólogos e pesquisadores da consciência humana. Como observou Rudimar (2015, p. 49), “posso sentir a minha própria corporeidade quando toco o meu corpo e percebo que ele faz parte de mim, da minha totalidade no *ponto zero* de orientação”. Esse *ponto zero*, por sua vez, remonta ao conceito de *mundo vivenciado* – *Lebenswelt* – apregoado por Husserl como designativo do centro fenomenológico da experiência, o lugar a partir do qual o sujeito vive, percebe e empatiza. Rudimar (2015, p. 51) salienta ainda que “todos os homens são seres *sencientes* – *empfindend* –, e por *sencientes* entende-se aquele que sente o ato presentificante”. Assim, ao caminhar e sentir a brisa no rosto, o indivíduo percebe o fenômeno da natureza a partir de sua corporeidade, diferenciando essa percepção de outras sensações. Mesmo os seres humanos portadores de limitações físicas ou sensoriais permanecem seres empáticos, pois o sentir humano é múltiplo e diversamente graduado, mas nunca ausente. A *empatia*, portanto, não é privilégio de alguns, mas dimensão essencial à condição encarnada, pois, sendo o indivíduo constituído de corpo e alma, é, a partir de sua compleição física, que ele compreende o outro.

5 O diálogo da empatia: Stein, Buber, Lévinas e Ricœur

A filosofia dialógica apregoada por Martin Buber (1878-1965) centraliza-se no encontro do *Eu e Tu* como núcleo da autêntica existência humana e encontra um complemento epistemológico e fenomenológico na teoria de Edith Stein. Enquanto Buber descreve a relação como evento ontológico, o *entre* que constitui o ser, Stein descreve o ato intencional que possibilita a apreensão desse encontro. Segundo Buber, “toda vida verdadeira é encontro” e é nessa reciprocidade que o Eu se forma: “No princípio está a relação” (Buber, 2001, p. 60, 69). Stein, por sua vez, descreveu o modo como essa relação é vivenciada na consciência. Trata-se de um *vivenciar completo* – *Erlebnis* –, garantindo que o acesso à interioridade do outro não se torne apropriação.

A estrutura da *empatia* – *Einfühlung* – preserva a distância e a proximidade necessárias para o encontro ético. Ela permite que o Eu acesse o Tu sem dissolver-se nele, evitando a absorção solipsista e abrindo espaço para uma ética da reciprocidade. Assim, a fenomenologia de Stein estabelece um elo entre o pensamento de Lévinas e o de Ricoeur. Em seu texto, *Totalidade e Infinito*, Lévinas é assertivo ao dizer que o rosto do outro me ordena e que “o tu põe-se diante de um nós” (Lévinas, 1980, p. 191), sugerindo uma responsabilidade ilimitada e assimétrica. Proveniente da cultura judaica e fenomenólogo, como Edith Stein, Lévinas declara, em sua filosofia, ser responsável pelo outro sem esperar reciprocidade, mesmo que devesse morrer por ele.

Em si-mesmo como um outro – Soi-même comme un autre –, Ricoeur consente a força dessa proposta de Lévinas, mas teme o risco de dissolução da subjetividade. Entre as duas teorias desses filósofos, Edith Stein consegue estabelecer uma ponte, conectando a abertura ao outro, proposta por Lévinas, e a preservação da subjetividade, defendida por Ricoeur. Como já visto anteriormente, a *empatia* é um *ato não originário*. O empatizante capta o sofrimento do outro sem apropriar-se dele, e, por isso mesmo, pode fundamentar uma ética relacional que mantém a alteridade sem anular a identidade. Por meio da *empatia* – *Einfühlung* –, o empatizante se torna responsável pelo outro, mas permanecendo ele mesmo, segundo a interpretação de Ricoeur ao estabelecer a teoria do *eu sou capaz* – *soi capable* –, como capacidade de si prometer, agir e responder. Ricoeur afirma que “a estima de si e a estima do outro [...] pertencem-se mutuamente”, constituindo o princípio de reciprocidade que sustenta as relações e instituições justas (Castro, 2016, p. 357). Assim, a ética da empatia conduz naturalmente ao mandamento que une responsabilidade e reconhecimento: ama o próximo como a ti mesmo.

De certo modo, e por antecipação, Edith Stein se adiantou e fundamentou sua tese em relação à fenomenologia da *empatia* como protótipo do sistema ético-relacional, unindo a interioridade husserliana, o diálogo buberiano, a alteridade levinasiana e a reflexividade ricœuriana na mesma experiência de encontros humanos.

6 A sociedade do desempenho e a crise da alteridade

A análise fenomenológica da *empatia* realizada por Edith Stein ganha nova urgência na atualidade ao ser confrontada com as patologias sociais contemporâneas, particularmente no que se refere à crise de alteridade e à cultura do esgotamento naquilo que Byung-Chul Han convencionou chamar

de *sociedade do desempenho*. Byung-Chul Han argumenta que a transição da sociedade disciplinar, baseada na repressão e na obediência, para a *sociedade do desempenho* – *Leistungsgesellschaft* –, centrada na liberdade, produtividade e autoaperfeiçoamento, gerou um novo tipo de sujeição: a autoexploração. Byung-Chul Han salienta que “o sujeito de *desempenho* é mais rápido e mais produtivo do que o sujeito obediente”. No entanto, é também mais cansado e mais depressivo. A sociedade do desempenho produz depressivos e fracassados (Han, 2015, p. 15).

O indivíduo contemporâneo, livre das coerções externas, torna-se ele mesmo o seu próprio explorador, ele é, ao mesmo tempo, senhor e escravo: “Nessa sociedade coercitiva, cada um carrega consigo seu campo de trabalho. A especificidade desse campo de trabalho é que somos ao mesmo tempo prisioneiro e vigia, vítima e agressor. Assim, acabamos explorando a nós mesmos. (Han, 2015, p. 25). Essa dinâmica gera a positividade do poder, uma pressão silenciosa para *poder mais, produzir mais, ser mais*, que substitui o *não* repressivo pelo *sim* compulsivo. Nesse contexto, o *outro*, enquanto diferença e resistência, deixa de ser reconhecido como presença real; a alteridade é dissolvida em espelhos de performance e visibilidade, e o espaço intersubjetivo se reduz a autoafirmação narcisista e, a consequência disso é a crise da alteridade, marcada por uma exaustão psíquica e moral. Byung-Chul Han ainda afirma que vivemos uma violência da positividade, ou seja, “não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada. Por isso ela é mais invisível que uma violência viral. Habita o espaço livre de negatividade do igual, onde não se dá nenhuma polarização entre inimigo e amigo, interior e exterior ou entre próprio e estranho” (Han, 2017, p. 11 e 12). Essa dissolução produz um tipo de *empatia distorcida*, uma *empatia performativa*, que se manifesta nas redes sociais e nos discursos corporativos como *habilidades sociais* – soft skills –, ou seja, uma competência emocional instrumentalizada, tratada como *habilidade de mercado*, mensurável e treinável, voltada à eficiência comunicativa e ao sucesso profissional. Nesta perspectiva, a *empatia* deixa de ser um ato ético de abertura ao outro e passa a funcionar como *mercadoria afetiva*, um recurso simbólico usado para gerar engajamento emocional, adesão a narrativas institucionais ou valorização da imagem pessoal. O que Byung-Chul Han chamaria de *psicopolítica da positividade*: uma gestão emocional do indivíduo por meio da autorregulação afetiva. O sujeito passa, então, a investir na própria aparência empática, transformando sua sensibilidade em capital, a chamada *marca pessoal* – self-branding –, isto é, a construção de uma marca de si mesmo, na

qual sentimentos e relações se convertem em estratégias de visibilidade e de autopromoção.

A Fenomenologia proposta por Edith Stein oferece um antídoto a essa instrumentalização. Sua crítica à *Empatia estética enganosa*, a falsa identificação sentimental que confunde emoção projetada com sentimento autêntico, aplica-se perfeitamente à era das imagens digitais. Hodiernamente, o perigo não é a ausência de sentimento, mas o excesso de sentimentalismo virtual, em que emoções rápidas e superficiais substituem o encontro real. As reações *online*, *likes*, *emojis*, *compartilhamentos solidários* criam uma aparência de vínculo, mas carecem da presença vivenciada e da alteridade reconhecida. Fenômenos estes que Byung-Chul Han denomina eros narcísico, uma forma de relação sem alteridade, em que o outro é apenas um espelho do eu, pois o eros pressupõe uma negatividade, a do outro. Quando o outro desaparece, o eros também morre.

A questão abordada por Byung-Chul Han se constitui num contraste com o que Edith Stein havia abordado no século passado, quando a fenomenóloga insistiu em afirmar que a autêntica *empatia* exige distinção e responsabilidade. Exige a consciência de que o sentimento apreendido provém de outro sujeito e, esta clareza resguarda a *empatia* de se tornar sentimentalismo ou consumo emocional. A genuína *empatia* – *Einfühlung* – não é uma fusão de sentimentos. Pelo contrário, ela é uma compreensão respeitosa, um reconhecimento da diferença que torna fundamento de comunhão. Num tempo em que o excesso de positividade esgota e uniformiza, a *empatia*, como entendida por Edith Stein, recupera forças originais, garante o espaço da alteridade, possibilita o restabelecimento de relações rompidas fazendo com que o reencontro com o outro volte a ter e se torne fonte de verdadeira humanidade.

Algumas considerações

O itinerário filosófico percorrido pela obra de Edith Stein revela que a *empatia*, longe de ser um simples reflexo emocional ou uma habilidade social treinável, é um gesto oriundo da consciência, um ato intencional que proporciona abertura à alteridade sem fazer com que os indivíduos se aglutinem ou se dissolvam. Ao despsicologizar o conceito de *empatia* – *Einfühlung* –, Edith Stein restituiu ao fenômeno empático a sua conotação ética e ontológica, mostrando que o encontro com o outro é sempre um acontecimento encarnado, vivenciado no corpo, respaldado pela consciência e mensurado pela responsabilidade.

A articulação entre Fenomenologia e Neurociência, corpo – *soma* – e espírito – *pneuma*, razão e afeto, confirma que a *Empatia* é uma experiência integral, não apenas um fenômeno cerebral, mas uma abertura radical ao mistério do outro que se torna próximo. Os diálogos estabelecidos e continuados por pensadores como Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur e Byung-Chul Han ampliam os horizontes da *empatia*, revelando que ela é também resistência: resistência à performatividade, à indiferença, à dissolução do humano em algoritmos de visibilidade. Mas, antes, pelo contrário de tudo isso, sem fundir e sem enrijecer a essência funcional da *Empatia* é congregar, estabelecer laços que unem sem atar.

Neste tempo em que o excesso de *positividade* esgota os vínculos e a alteridade se desfaz em espelhos narcísicos, a *empatia*, como proposta por Edith Stein, clama pelo ressurgimento da escuta atenciosa; da presença não invasiva, mas acolhedora; da ética que não exige reciprocidade, mas oferece dedicação e cuidado. Compreender a *empatia*, neste contexto, é ir além de exercícios intelectuais, é vivenciar a humanidade plasmada à imagem e semelhança de seu Criador.

Finalmente, que esta pesquisa possa não apenas esclarecer, mas também possa tocar consciências em desalinho e promover uma retomada de consciência em prol da verdadeira identidade humana que brotou da terra, de onde advém sua etimologia. Porque, como apregoado por Edith Stein, vivenciar a presença do outro é sempre um ato de transcendência. Oxalá que justamente esta vivência silenciosa, mas encarnada, responsável e comprometida, salve da solidão os indivíduos carentes de *empatia* e os empatizantes tragados por um mundo que os fez esquecer como sentir com o outro.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1992.
- BAREA, Rudimar. *O tema da empatia em Edite Stein*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Maria, 2015.
- BERNHARDT, B. C.; SINGER, T. The neural basis of empathy. *Annual Review of Neuroscience*, v. 35, p. 1-23, 2012.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles de Mattos. São Paulo: Centauro, 2001.

CASTRO, Fábio. *O SI-MESMO E O OUTRO: Ensaio sobre Paul Ricœur*. Fabio Caprio Leite de Castro (Org.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. Disponível em: <http://www.editorafi.org>

GARCIA, Jacinta Turolo. *Edith Stein e a formação da pessoa humana*. São Paulo; Loyola, 1988.

GRZIBOWSKI, Eduardo. A intuição na fenomenologia de Husserl. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 4, n. 1, p. 1-10, 2016.intersubjetivo

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MOITOSO, José; CASAGRANDE, Cláudia. A empatia como categoria filosófica. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, n. 2, p. 205-215, 2017.

NABUCO, Maria Anna. *Edite Stein: convertida, carmelita, mártir*. Petrópolis: Vozes, 1955.

SILVA, Luís Carlos de Carvalho. *Edite Stein: diálogo judaico-cristão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2021.

SMITH, Adam. *A teoria dos sentimentos morais*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. London: Printed for Andrew Millar; and Alexander Kincaid & J. Bell, 1759.

STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Tradução José Luís Cabalero Bono. Madrid: Editorial Trotta, [1917] 2004.

STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Verlag von Buchhandlung Max Niemeyer, 1917.

STUEBER, Karsten. *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*. Cambridge: MIT Press, 2006.

VALENTINI, E. The role of anterior insula and anterior cingulate in empathy for pain. *Journal of Neurophysiology*, v. 104, p. 584-586, 2010.

VARELA, Francisco. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, v. 3, n. 4, p. 330-349, 1996.

Artigo recebido em 16/12/2025 e aprovado para publicação em 06/01/2026

Como citar:

RODRIGUES, Pedro; FRAGOSO, Mauro Maia. Empatia e Alteridade: de Edith Stein à Sociedade do Desempenho. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 45-62, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-3>

“Bonecos de luxo”: Limites e consequências da vulnerabilidade na vida do presbítero¹

“Luxury Dolls”: Limits and Consequences of Vulnerability in the Life of a Priest

PE. RAFAEL SOLANO*

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar e visualizar a luz de dois autores que trabalham e aprofundam o tema da vulnerabilidade os elementos mais exigentes dentro do processo formativo no qual muitos candidatos ao ministério, assim como bispos, presbíteros e consagrados sofrem por causa do histrionismo quer como patologia, quer como distúrbio proveniente do excesso de exposição e desejo exagerado de ser conhecido e amado. Os autores Winnicott e Imoda abordam o tema de modo concreto e claro permitindo que o leitor num futuro possa abordar com maior solidez o tema do desenvolvimento psíquico e afetivo a pessoa humana.

Palavras-chave: Vulnerabilidade. Histrionismo. Precocidade. Traumas.

Abstract: The aim of this article is to analyze and visualize, in the light of two authors who work on and delve into the theme of vulnerability, the most demanding elements within the formative process in which many candidates for ministry, as well as bishops, priests, and consecrated persons, suffer because of histrionics, whether as a pathology or as a disorder stemming from excessive exposure and an exaggerated desire to be known and loved. The authors Winnicott and Imoda address the topic in a concrete and clear

¹ Análise antropológica e ética sobre a incidência da personalidade histriônica nos abusos afetivos e espirituais. “Uma visão à luz do pensamento de Donald Winnicott e Franco Imoda”.

* Rafael Solano é Presbítero da Arquidiocese de Londrina – PR. PhD em Teologia Moral, Presidente do Associação de estudos sobre o Personalismo cristão no Brasil, Coordenador do curso de Teologia da PUCPR – Campi Londrina – PR. Pároco da Paroquia Jesus Cristo Libertador em Londrina – PR.

way, allowing the reader to approach the theme of the psychic and affective development of the human person with greater solidity in the future.

Keywords: Vulnerability. Histrionics. Precocity. Trauma.

Introdução

O histrionismo não é uma patologia qualquer. São muitos os estudos realizados ao longo do tempo sobre esta realidade que atinge de modo especial pessoas adultas que por diversos motivos não estabeleceram ou melhor não aprenderam a lidar com a frustração, a ruptura e de modo especial a solidão que cabe na vida de todo ser humano.

A pessoa histriônica sempre vive em função de chamar a atenção sobre a sua imagem, ama as vênias, luzes, holofotes, reconhecimentos e grandes eventos nos quais ela possa ser adulada e enaltecida.

No ambiente clerical são frequentes os títulos as celebrações pomposas em torno a própria pessoa, despedias e acolhidas, celebrações maquiadas de liturgia, mas na verdade o centro está sempre ocupado por aquele que quer ser reconhecido.

Muitas vezes o histriônico se vale do contexto sagrado por uma única razão. É o método que ele tem para atrair sensual, sexual e espiritualmente as suas vítimas.

A personalidade histriônica sente necessidade de chamar a atenção a partir do seu físico, das suas formas, dos seus estilos nobres ou brutos, tristes ou exageradamente alegres etc.

Nos ambientes formativos, familiares e mesmo laborais encontramos pessoas com forte tendência histriônica devido a um alto perfeccionismo ou sem sabê-lo possuidoras de uma forte carência afetiva.

Nas pesquisas realizadas ao longo dos anos e de modo especial nos estudos sobre neurociência, logoterapia e ética comportamental tem se encontrado um alto índice de pessoas histriônicas no clero como também nos ambientes médicos e científicos.

Não é um rasgo comum em pessoas que desenvolvem atividades discretas e sim em pessoas que constantemente estão expostas; porém não pode ser afirmado que só pessoas que desenvolvem atividades públicas são alvos específicos de comportamentos e atitudes histriônicas.

Nas pesquisas sobre agressões sexuais e afetivas; assim como também no delicado processo de tentar entender uma das vulnerabilidades de alta e grave incidência no clero atualmente o suicídio; diversos pesquisadores temos apontado para o histrionismo como uma variante frequente.

A proposta deste artigo é precisamente sustentada sobre esta realidade já abordada por Donald Winnicott e Franco Ímoda. As obras sobre as quais fundamentamos este texto são Psicanálise do desenvolvimento de Winnicott e Desenvolvimento humano, psicologia e mistério de Ímoda.

Os dois psicólogos com visões amplas e aprofundadas no tema da formação inicial da pessoa. Winnicott protestante; Ímoda católico. Winnicott casado com filhos; Ímoda celibatário. São enfim duas visões e percepções suficientemente estruturadas e coordenadas sobre aquilo que podemos dizer é um caminho a ser construído dentro do processo formativo de todos nós.

Nenhuma das vulnerabilidades aparece por acaso. Toda vulnerabilidade é o resultado de diversas causas entre elas pouca empatia, nada de emoção, inconsistência cognitiva e cultural, conflitos e até epi gênesis criadas por causas e justificações explícitas onde os recursos foram mínimos ou aquilo que é pior onde não houve nenhuma possibilidade que estimulasse ajuda terapêutica e sólida formação dos candidatos ao ministério.

Um dos elementos vitais que Franco Ímoda desenvolve nas suas pesquisas é precisamente aquele de intensificar arduamente a procura pelo ambiente de fora exaurível até perceber que ali dentro do ambiente existe uma necessidade de observar o que está dentro, fora, na frente e por trás de cada pessoa. Uma análise constante do cotidiano ao ponto de não se esquecer da cultura de cada um aquilo que Blaise Pascal desenvolve no pensamento 919. “Não me procurarias se não me tivesses encontrado” (Pascal, 119).

Abordaremos dois itens ao longo do nosso artigo que nos permitirão entrever a importância do que poderíamos chamar de consequências diretas sobre a vulnerabilidade; assim como também os indicativos específicos da possível interação entre histrionismo e epi gênesis.

1 A desenvoltura lúdica e anímica da pessoa como característica preponderante no caminho do amadurecimento.

Quem não aprendeu a brincar com dificuldade descobriu a beleza do sorriso. O ser lúdico nos coloca a todos diante do mistério do aprendido e da relação com quem descobrimos o mundo. A dimensão criativa, afetiva e

relacional nasce da nossa capacidade de vivermos ao longo das nossas vidas o mistério de saber criar e recriar milhares de vezes aquilo que nos atrai, aquilo que nos conduz a nos conhecer de maneira leve e serena.

O lúdico em nós não é mera brincadeira é a constituição básica do sermos pensantes. Não criamos pela capacidade cognitiva exclusivamente e sim na relação que esta estabelece com a dimensão lúdica da nossa vida. Na vida de toda pessoa e especialmente na sua atividade sensorial a criança desenvolve cinco dimensões do seu ser lúdico:

- a. Participação diante de isolamento.
- b. Manipulação e serviço.
- c. Confiança no ambiente e capacidade de ficar só.
- d. A corporeidade e sua relação com os objetos.
- e. O prazer que traz saber se divertir (Winnicott, 1956/2002, p. 112).

Só na dimensão lúdica da nossa vida é que podemos desenvolver a nossa criatividade. Isto significa que aqueles que por alguma razão se fecham ao desenvolvimento lúdico perdem também a capacidade de progredir diante dos desafios que a vida apresenta. De fato, um dos maiores problemas na atualidade é que muitos dos ambientes que poderiam propiciar o desafio lúdico na pessoa, são ambientes isolados e virtuais. O lúdico nos coloca diante da confiança em todos os ambientes, de não nos sentir ameaçados quando competimos e de modo particularíssimo é desde o lúdico que aprendemos a viver a solidão.

Gostaria de postular um estado de ser que é um fato no bebê normal, antes do nascimento e logo depois. Esse estado de ser pertence ao bebê, e não ao observador. A continuidade do ser significa saúde. Se tomarmos como analogia uma bolha, podemos dizer que, quando a pressão externa está adaptada à pressão interna, a bolha pode seguir existindo. Se estivéssemos falando de um bebê humano, diríamos “sendo”. Se, por outro lado, a pressão no exterior da bolha for maior ou menor do que aquela em seu interior, a bolha passará a reagir à intrusão. Ela se modifica como reação a uma mudança no ambiente, e não a partir de um impulso próprio. Em termos do animal humano, isto significa uma interrupção no ser, e o lugar do ser é substituído pela reação à intrusão (Winnicott, 1988, p. 148).

A figura da mãe cumpre um papel preponderante neste desenvolvimento pois quem se apresenta como “mãe devota”; como mãe perfeita não entenderá que não pode ganhar no lugar do seu filho. Muitas mães de homens adultos

não conseguem sair dos seus braços e das suas vulneráveis dependências. Muitos adultos não dependem mais das suas mães biológicas ou das suas cuidadoras, mas sempre estão a procura de alguém que cumpra este papel e precisamente por esta razão se perdem em atitudes desnecessárias e ambíguas a mais constante delas a exposição da sua própria vida.

É normal que as “neo-mães” respondam consciente e sensivelmente as necessidades dos seus filhos e filhas na medida em que estes lhes procuram ou precisam delas.

O que pode se tornar cada vez mais patológico é o fato de que sempre tenham a mãe por perto para lhes cobrir de atenções e sentimentos de resguardo e proteção. Nem sempre é a mãe biológica quem faz isto.

Muitas as vezes são as “neo-mães” que no caso de muitos celibatários encontram espaço para este tipo de cuidados excessivos e prolongam a infância de quem adulto poderia responder de modo muito mais viável na sua vocação.

Um caso frequente destas “neo-mães” segundo Imoda é perfilado por aqueles e aquelas que impedem os consagrados a forjar sua personalidade e os tornam incapazes até de viver a dor e passar por ela.

A dor é o lugar onde o mistério humano se manifesta. Alguns o apresentam como inimigo e como violência quando na verdade a dor é alteridade. Quem evita a dor em outras palavras está evitando viver (Imoda, 2016, p. 35).

Quando a pessoa toma consciência desta dependência que é só carência ela pode abrir intensamente o seu ser para um passo libertador e consciente daquilo que mais precisa. Ser ele mesmo”.

Não podemos fugir da dor, do crescimento, do amadurecimento do ser o que somos. A dor nos impõe limites diante da realidade e ninguém pode nos proteger ao ponto de não nos permitir esta possibilidade.

Surtem aqui diversas perguntas como por exemplo então como é que evolui o “si mesmo”? como vivemos as nossas emoções? Quais os elementos específicos deste desenvolvimento?

O eu, elabora mentalmente os eventos sensitivos e motores a partir das funciones que este decide realizar. Isto de modo específico consegue tratar particularmente as decisões, a realidade física e psíquica do indivíduo e define o interesse da pessoa pela sua unidade. Uma criança nem sempre tem consciência da calma que lhe produz o fato de estar sozinha. Só pessoas adultas conseguem entender o valor da solidão, e nela se sentirem seguras e amparadas.

Muitos adultos não chegam a este nível e precisam cada vez mais ser reconhecidos pelos outros, acolhidos por aqueles a quem eles consideram os seus “guardiões”.

Muitos dedicam-se a guardar mesmo a vida dos seus próximos. Mantem uma sobre proteção como também uma exposição quase que midiática.

Há um contraste frequente na vida de muitas pessoas a carência do ambiente precoce no qual ela vive.

Alguns estudiosos no processo vocacional afirmam que muitos vocacionados encontraram no ambiente seminarístico e preparatório ao ministério ordenado esta precocidade do falso eu que tem essas duas características mais fortes: Se adaptar ao que pedem e com prazer fazer tudo o é pedido.

A dependência absoluta por causa de uma incapacidade de arriscar de si mesmo aquilo que mais exige e ao mesmo tempo premia.

Winnicott faz uma análise das assim chamadas “falsas personalidades”. Você pode alcançar um alto cargo, uma alta comissão sendo totalmente dependente até da sua própria forma de se entender diante dos outros. Vamos desenvolvendo uma forma acumulativa de viver e de fazer com que os outros vivam em volta de nós. Queremos sempre dominar o ambiente o espaço e a cena impedindo que apareça a pessoa inteira tal e como ela deve ser.

2 Holding e Handling

Há uma grande diferença entre encontrar alguém que te sustente e alguém que te segure. O tempo é inevitável e mesmo que quiséssemos ser os mesmos a vida toda; existem elementos de uma realidade antropológica que a todos nos oferece o maior de todos os caminhos ou para nos perder ou para nos encontrar. A temporalidade.

Quem pretende reduzir a temporalidade da vida ser percebe a cada instante imaturo e prisioneiro dos seus impulsos e de modo especial da sua dependência do passado. Tanto Winnicott quanto Imoda convergem numa apreciação concreta sobre este argumento: quem não aceita o tempo perde a possibilidade de ser autêntico.

A perda constante da autenticidade é aquilo que impede a aceitação dentro do parâmetro de temporalidade. Inicialmente se aceitar parece algo simples pois muitos pensam que se aceitar é sinônimo de capacidade; só que é algo ainda maior. É entrar na interioridade do ser si mesmo e ali observar

com atenção tudo o que me fez chegar até o momento no qual me encontro. Só se aceita a si mesmo quem percebe que no desenvolvimento pessoal cada um atualiza sua realidade sem minimizar ou sem aumentar ou impedir descobrir a olho nu o que na realidade eu sou.

O primeiro passo para este caminho de amadurecimento diz respeito ao passado da pessoa que não pode ser nem reduzido nem eliminado; aqui está sim a capacidade de aceitação (Imoda, 2016, p. 113).

Como dar passos sólidos neste deixar de ser segurado e falsamente amparado por um ambiente que recorre frequentemente a teorias que não correspondem ao ser pessoa por mais que queira afiançar o caminho da personalidade de quem quer viver o celibato e a consagração a Deus como uma resposta íntima e eclesial.

Os apelos imediatos são prefigurados por uma constante ansiedade e ao mesmo tempo carência de chegar o mais rápido possível a ser ordenado ou a emitir os votos perpétuos.

Este seria o falso self sobre o qual muitos se sentem apoderados para continuar no assim chamado processo vocacional. Uma falsidade que não é totalmente “corrupta”, mas que não pode ser mantida durante a vida toda.

Através deste falso self o lactente constrói um conjunto de relacionamentos falsos, e por meio de introjeções pode chegar até uma aparência de ser real, de modo que a criança pode crescer se tornando exatamente como a mãe, ama-seca, tia, irmão ou quem quer que no momento domine o cenário (Winnicott, 1983, p. 134).

Parecesse inconveniente inicialmente, mas muitos adultos ainda vivem esta etapa de domínio sobre o qual o único cenário que mantem é aquele de projetar todo tipo de abusos e ao mesmo de tempo de incoerências nas pessoas que os rodeiam. Os círculos formativos devem se adaptar a suas ordens e os seus procedimentos abordam exclusivamente os ambientes por eles procurados.

Aqui nasce o maior de todos os riscos nas pessoas com tendências fortemente histriônicas; em dissociar tudo aquilo que pode ser verdade, mas que para eles é conveniente se mantenha como mera falsidade ou até fantasia.

Um risco particular se origina da não rara ligação entre abordagem intelectual e o falso self. Quando um falso self se torna organizado em um

indivíduo que tem um grande potencial intelectual, há uma forte tendência para a mente se tornar o lugar do falso self, e neste caso se desenvolve uma dissociação entre a atividade intelectual e a existência psicossomática (Winnicott, 1983, p. 132).

Não podemos perder de vista que as emoções são o lugar do desenvolvimento, precisamente porque mesmo havendo algumas resistências interiores relativas ou não ao fato de ficar fechado dentro de você só quem expressa as emoções sabe viver em plenitude aquilo que é. As emoções são as mediações estruturadas e estruturantes das normas e regras. Uma pessoa estrita e agressiva na tradição nunca aprofundou as suas emoções o suficiente como para responder ao crescimento afetivo da sua própria história. As emoções sempre configuram aquilo que a pessoa como sujeito pode expor sobre si mesma.

Uma das maiores patologias que enfrentamos na atualidade por falta de uma clara maneira de viver as emoções é a pornô filia on line. Inúmeros consagrados dependem e vivem em função da dependência do pornô pois não trabalharam a grandeza do afetivo no âmbito emocional.

Parece que as pessoas dependem cada vez mais do uso da internet para obter prazer e aquilo que parecia suficientemente humano hoje se coloca diante de figuras atraentes, convencionais ou não; mas na sua imensa maioria descarregadas de qualquer provisão suficientemente humana.

Ao longo de mais de dez anos, temos observado uma particular constante: as mudanças da população em relação ao desenvolvimento e fluxo de constantes maneiras de aceder ao sexo de forma virtual e dependente ao ponto de não querer mais nada do que prazer em si mesmo (McGlone, 2012, p. 171).

Procurar então alguém que possa contribuir com a pessoa para ser sustento e não para sustentar é o grande ideal. Amigos e familiares podem se transformar em sustento na vida de alguém para que a pessoa possa encontrar dentro da sua vida aquilo que é chamado de presença constitutiva. Esta presença se transforma em espaço de reconhecimento dos valores transcendentais. O sustentar por sustentar é o terrível “laissez faire” me deixe fazer o que eu quiser que quando não der certo e você puder vem e limpa minha barra sem dizer que eu sou o responsável do que acabei fazendo.

Conclusão

O significado da realidade em se tratando das vulnerabilidades podemos concluir que toda vulnerabilidade sempre será exposição e conflito com o significado da realidade. A personalidade histriônica quer vista como distúrbio, quer como patologia sempre estará na constante tensão entre significado e realidade. Podemos ficar apontando ou simplesmente sussurrando no ouvido do ambiente formativo eclesial as frequentes carências que encontramos na formação dos presbíteros; só que somos chamados a olhar de frente a certas irreconciliáveis e conflitivas situações que se escondem ou melhor que se escancaram na vida quer do bispo, quer do presbítero.

Não é fácil oferecer um panorama saudável para o futuro se não optamos por uma pedagogia muito mais incisiva no sentido estrito da palavra.

Não podemos continuar nos consolando ou martirizando dizendo que esta é a época que tivemos que viver e que não há nada a ser feito pois esta é a geração que temos.

É urgente pôr a verdade como um todo e não uma visão parcial dela. Antropologicamente temos uma pergunta que não pode ser silenciada. Qual é o caminho mais objetivo entre verdade e mediação. Em segundo lugar a pergunta que Imoda se faz por mais de duas décadas. Porque muitas pessoas não podem ou não querem se servir da sua capacidade cognitiva para melhorar no processo formativo e se tornarem pessoas virtuosas e capazes de um desenvolvimento maior. O elemento constitutivo desta pergunta dirige-se toda ela ao âmbito da dignidade. As motivações mais íntimas que cada pessoa possui podem lhe conduzir ao fracasso ou ao sucesso pessoal sem precisar de pessoas que possam assegurar o seu futuro, olhando para um passado e um presente que ele mesmo não conseguiu construir. É fundamental que a pessoa possa vivenciar à luz da sua realidade mais significativa aquilo que lhe dará as ferramentas indispensáveis para superar por si mesma todas aquelas dependências que podem aparecer ao longo do caminho.

Existem três elementos que não podem ser perdidos de vista como realidades específicas do desenvolvimento; o primeiro, a presença como desenvolvimento cognitivo, a ausência como desenvolvimento afetivo e a transcendência como desenvolvimento pessoal.

Na medida em que a pessoa incorpora estas três dimensões dentro da sua realidade terá disponibilidade para resolver os conflitos e a consistência suficiente para responder sobre os seus desejos e de modo especial sobre a construção da sua autonomia no confronto das suas incompatibilidades.

Referências

- IMODA, Franco. *Sviluppo umano, psicologia e mistero*. Bologna: Ed. Dehoniane, 2016.
- IMODA, Franco. *Esercizi Spirituali e psicologia*. Roma: Centro Ignaziano di Spiritualità, 1991.
- McGLONE, Gerard. *The internet and Pornography*. Pontificia Università Gregoriana di Roma. New York: Paulistpress, 2012.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Campinas: Kirion, 2010.
- WINNICOTT, Donald. *O Ambiente e os Processos de Maturação*. Estudos Sobre a Teoria do Desenvolvimento Emocional. Porto Alegre: Artmed, 1983/2007.
- WINNICOTT, Donald. *Realidad y juego*. Buenos Aires: Gedisa, 2000.
- ZOLLNER, Hans. *Safeguarding Minors: Challenges and Perspectives*. Pontificia Università Gregoriana di Roma. Louvain: Peeters, 2018.

Artigo recebido em 14/01/2026 e aprovado para publicação em 06/02/2026

Como citar:

SOLANO, Rafael. “Bonecos de luxo”: Limites e consequências da vulnerabilidade na vida do presbítero. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 63-72, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-4>

O Legado do Ano Santo: Uma reflexão sobre a virtude teologal da esperança¹

*The Legacy of the Holy Year:
A Reflection on the Theological Virtue of Hope*

DOUGLAS ALVES FONTES*

Resumo: Após a conclusão do Ano Santo ordinário (2024-2025), o presente artigo busca apresentar o legado deste tempo de graça para toda a Igreja. A reflexão tem como eixo central a virtude teologal da esperança. Em um primeiro momento, refletiremos sobre a esperança dentro do contexto bíblico, visitando suas raízes bíblicas no AT e no NT. Em seguida, fazemos um percurso histórico sobre o tema da esperança, percorrendo a patrística e a teologia tomista. Depois, visitamos a reflexão de Bento XVI, na *Spe Salvi*, e a do Cardeal Cantalamessa na sua última obra sobre as virtudes teologais. Concluimos nosso percurso, colhendo as luzes oferecidas por Francisco e Leão XIV durante o Ano Santo, oferecendo, por fim, um Decálogo do Ano Jubilar, que sirva como legado e motivação para a vivência continuada do que celebramos.

Palavras-chave: Esperança. Jubileu. Ano Santo. Virtude Teologal.

Abstract: Following the conclusion of the Ordinary Holy Year (2024–2025), this article seeks to present the legacy of this time of grace for the entire Church. The reflection centers on the theological virtue of hope. First, we will reflect on hope within the biblical context, exploring its biblical roots in the Old and New Testaments. Next, we will take a historical journey

¹ Este artigo está baseado na conferência “Realistas Esperançosos – A virtude teologal da Esperança”, apresentada na Semana Teológica da UniCatólica de Mossoró, em novembro de 2025.

* Douglas Alves Fontes é mestre e doutor em teologia pela PUC-Rio, pós-graduado em Neurociências e Comportamento pela PUCRS. Atualmente, é vigário episcopal do Vicariato São Gonçalo da Arquidiocese de Niterói, pároco da Paróquia S. Gonçalo de Amarante e Administrador Paroquial da Paróquia S. José, em S. Gonçalo. Na CNBB, colabora com a Comissão para Doutrina da fé, com o INAPAZ e a Comissão de Animação para o Sínodo.

through the theme of hope, covering patristic theology and Thomistic theology. Then, we will examine the reflections of Benedict XVI in *Spe Salvi* and those of Cardinal Cantalamessa in his latest work on the theological virtues. We conclude our journey by drawing on the insights offered by Francis and Leo XIV during the Holy Year, finally presenting a Decalogue of the Jubilee Year, which serves as a legacy and motivation for the continued living out of what we have celebrated.

Keywords: Hope. Jubilee. Holy Year. Theological Virtue.

Introdução

Em um mundo agitado, marcado por tantas guerras, dores, tribulações, fixo no aqui e no agora, parece quase impossível falar de esperança. Contudo, é o que nos propomos a fazer, aqui e agora, resgatando as noções bíblica e teológica da virtude teológica da esperança, desejosos de que esta virtude, que marcou o ano santo recém-encerrado, permaneça viva e atuante em nossas vidas.

Queremos iniciar este percurso de reflexão, recordando o grande Ariano Suassuna quando, em uma entrevista, definiu-se como um “realista esperançoso”. Perguntaram-lhe se ele se considerava um otimista e sua resposta foi: “não sou. Considero os otimistas ingênuos. E os pessimistas amargos. Então, eu me considero um realista esperançoso”.² O grande pensador do nordeste brasileiro continuava afirmando que se considerava meio fraco na fé e na caridade. Logo, o que lhe restava era a esperança: “eu me considero um homem da esperança. E eu acho que entre a indignação e a resignação, a gente conta com a esperança para lutar sempre”.

As lúcidas palavras do grande escritor paraibano colocam-nos naquilo que podemos chamar o “lugar de fala” do seguidor de Jesus Cristo: alguém que não fecha os olhos para a realidade, mas não a contempla, nem com a ingenuidade dos otimistas, nem com a amargura dos pessimistas, mas com a esperança de quem sempre poderá crer no amanhã, confiante no seu Deus, com que faz história.

O Deus das Promessas - Perspectiva bíblica

A história do Povo de Deus é marcada por uma promessa de um Deus que convida o seu povo a sempre esperar. Ele é, de fato, um Deus de promessas, que

² <https://www.youtube.com/shorts/7ztq9Rw-1Qg>

faz com que o Seu povo não possa segui-LO, se não for se deixando conduzir pela esperança, a qual tem como objeto o próprio Deus e tudo aquilo que Ele mesmo promete. Obviamente, que se trata de uma esperança para o aqui e agora, mas, sobretudo, para o futuro.

No AT, a esperança é expressa por três verbos em hebraico (QAWAH; YAHAL e BATAH) que significam “esperar” e estão ligados ao substantivo “esperança” (miqwah; tiqwah; tōhlet e seber). “Os verbos indicados também podem ser traduzidos por ‘ansiar por’, ‘esticar-se em direção a’, ‘aguardar com paciência’ ou também ‘confiar’ ou ‘ter segurança’, que são praticamente sinônimos” (Silvano, 2025, p. 8). Em grego, eles ficaram como *elpizo*, *elpis*, *pepoitha*, *hypomeno*... E, em latim, *spero*, *spes*, *confido*, *sustineo*, *exspecto*.

Os relatos da origem nos colocam diante de uma promessa divina para a humanidade pecadora (Gn 3,15; 9, 1-17), testemunhando, claramente, que Deus, jamais, deixou Sua criação sem esperança. Com Abraão, inicia-se, com mais ênfase, a história da esperança: Deus lhe promete uma terra e uma numerosa descendência (Gn 12,1). Ao longo dos séculos, Israel vai esperar sempre em algo parecido (Ex 3, 8.17; 23, 27-33; Lv 26, 3-13; Gn 49). (Léon-Dufour, 1987, p. 289).

Todos os bens prometidos não fazem com que a religião do povo de Israel seja uma religião do “aqui e agora”, mas são bênçãos e dons (Gn 39, 5; 13,15; 24,7; 28,13). Deus revela-se fiel à promessa e à aliança oferecidas ao Seu povo (Ex 23,25; Dt 28,2). Esses bens não são maiores e mais importantes do que a fidelidade ao Deus que ofertou os bens ao povo. Abraão é a prova viva desse processo (Gn 22). No fundo, todo esse caminho apontava para uma esperança melhor (Hb 7,19) (Léon-Dufour, 1987, p. 289).

Deus torna-se a grande esperança de Israel e das nações. Os profetas fizeram esse caminho de purificação e de abertura das perspectivas do povo. O futuro feliz era um dom da Aliança com Deus (Os 2, 10; Ez 16,15ss), mas não poderia ser garantido, como os outros povos tentavam. Por isso, os profetas vão denunciar essa esperança ilusória (Jr 8, 15; 13, 16). É a fidelidade que permite esperar a salvação, que é obra de Deus (Os 12, 7) (Léon-Dufour, 1987, p. 289).

Contudo, essa esperança parece, em muitas ocasiões, destruída (Ex 37,11), ou, na linguagem dos profetas, está escondida (Is 9,16), mas não vai desaparecer, porque um resto será salvo (Am 9, 8s). Existe um futuro cheio de esperança (Jr 29, 11). Nem a infidelidade de Israel deve lhe impedir de esperar, porque ele poderá crer no perdão de Deus (Os 11). A salvação pode tardar (Sf

3, 8), mas ela é certa, pois a verdadeira esperança de Israel é o Senhor (Jr 14, 8; 17,13s) (Léon-Dufour, 1987, p. 289-290).

Uma nova esperança é proclamada pelos profetas com o anúncio de paz, salvação, luz, cura e redenção (Jr 31, 14; Os 2, 23s). Um novo tempo é anunciado, marcado pela conversão das nações (Is 2, 3; Jr 3, 17), pelo culto perfeito (Zc 14; Ez 40-48). O auge deste culto será contemplar o Senhor e habitar com Ele (Sl 63; 84). No fundo, para os profetas, a esperança de Israel e das nações é o próprio Deus (Is 51, 5; 60, 19s; 63, 19) e o Seu reino (Sl 96-99). Não obstante, “a felicidade esperada para o futuro continua ainda situada sobre a terra... (Ez 18), permanece coletiva, enquanto a fidelidade de que depende a sua vinda é individual” (Léon-Dufour, 1987, p. 290).

Entre os piedosos e os sábios, a esperança do AT irá fazer um progresso no contexto da fé na retribuição pessoal, fato que era contestado pelo sofrimento do justo. Jó, por exemplo, apesar dos pressentimentos (Jó 13, 15; 19, 25ss), teve sua esperança desembocada na noite (Jó 42, 1-6) (Léon-Dufour, 1987, p. 290).

Um novo tempo se inicia e a promessa se cumpre com a chegada da esperança. A esperança judaica do tempo de Jesus se diferenciava, de acordo com as correntes religiosas atuantes. “Ela aguardava um futuro ao mesmo tempo material e espiritual centrado em Deus e em Israel, temporal e eterno, coletivo e individual. A realização desse futuro em Jesus iria fazer com que a esperança se purificasse ainda mais” (Léon-Dufour, 1987, p. 291).

Jesus anuncia a chegada do Reino (Mt 4, 17), mas que é uma realidade espiritual e que só é alcançada pela fé. Para se chegar à esperança de Israel e à sua plena realização, é preciso renunciar a todo aspecto material, bem como assumir certas renúncias (Mt 16, 24ss). A esperança continua, mas orientada para a vida eterna (Mt 18, 8s), para a vinda gloriosa do Filho do Homem, que retribuirá a cada um, conforme sua conduta, como vemos no Evangelho (Mt 16, 26; 25, 31-46). “Enquanto aguarda esse dia, a Igreja, confortada pelas promessas (Mt 16, 18) e pela presença de Jesus (28, 20), tem que completar a realização da esperança dos profetas abrindo para as nações o Reino e a sua esperança (Mt 8, 11s; 28, 19)” (Léon-Dufour, 1987, p. 291).

No fundo, a esperança da Igreja é o próprio Jesus Cristo. O Espírito doado completa a realização das promessas (At 2, 33-39). Agora, a força da esperança está na espera do retorno de Jesus (At 1, 11; 3, 20). A parusia é anunciada e esperada, ao mesmo tempo, que se questiona sua demora. Por isso, a Igreja é chamada à vigilância (1Ts 5, 6; Ap 3,3) e com uma paciência inquebrantável

nas provações e sofrimentos (Tg 5, 7ss; 1 Ts 1,4s; 1Pd 1, 5ss) (Léon-Dufour, 1987, p. 291).

A esperança da Igreja é alegre (Rm 12, 12), mesmo nos sofrimentos (1Pd 4, 13), pois a glória esperada é muito grande (2Cor 4, 17), convidando-nos à sobriedade (1Ts 5,8; 1Pd 4,7) e ao desapego (1Cor 7, 29ss). A esperança suscita, enfim, a oração e o amor fraterno (1Pd 4, 7s; Tg 5, 6ss). Ancorada no mundo futuro, ela anima toda a vida cristã (Léon-Dufour, 1987, p. 291-292).

Paulo, participante da esperança da Igreja, contribui para o tesouro comum com elementos de grande valor. Para ele, claramente, a esperança refere-se, por exemplo, à redenção de nosso corpo (Rm 8, 23), como transformação dos vivos (1Cor 15, 51) e ressurreição dos mortos. Para ele, não crer nesta ressurreição é estar sem esperança (1Ts 4, 13; 1Cor 15,19; Ef 2, 12). O cristão é chamado a esperar para tomar parte na herança prometida (Cl 3, 24). Como Abraão, ele deve esperar contra toda esperança, em razão da sua fé nas promessas (Rm 4, 18-25) e da sua confiança na fidelidade de Deus (Léon-Dufour, 1987, p. 292).

Para o apóstolo dos gentios, o cumprimento das promessas em Jesus tem um papel fundamental (2Cor 1, 20). No fundo, a glória esperada é uma realização atual (2Cor 3, 18-4, 6), embora invisível (2Cor 4, 18; Rm 8, 24s). “Esse cumprimento em Cristo da esperança de Israel é a revelação plena do motivo da esperança cristã: um amor tal que coisa alguma nem pessoa alguma pode dele separar o cristão (Rm 8, 31-39)” (Léon-Dufour, 1987, p. 292).

A esperança pessoal de Paulo é, enfim, um admirável exemplo. Expandese em sua alma com extrema intensidade. Geme por não estar ainda preenchida (2Cor 5,4s; Rm 8,23) e exulta com o pensamento do futuro que ela aguarda (1Cor 15,54ss). À sua luz, as esperanças humanas mais legítimas perdem todo o valor (Fl 3,8). Apoiando-se tão somente na graça de Deus, e não nas obras (1Cor 4,4; 15,10; Rm 3,27), ela anima, contudo, com seu dinamismo, a carreira (correr) (Fl 3,13ss) e o combate (2Tm 4,7) que Paulo sustenta para cumprir a sua missão, embora evitando ser “ele próprio desqualificado” (1Cor 9,26s). A graça, então, suscita, mas, “no Senhor”, novas esperanças (Fl 2,19; 2Cor 1,9s; 4,7-18). Quando a sua morte parece próxima, Paulo espera o prêmio (Fl 3,14) que coroará a sua carreira (2Tm 4,6ss; cf. 1Cor 3,8). Mas ele sabe que a sua recompensa é o próprio Cristo (Fl 3,8). A sua esperança é, inicialmente, estar com Ele (Fl 1, 23; 2Cor 5, 8). O apóstolo já não está na expectativa da sua felicidade pessoal, mas, pura e simplesmente, na de alguém que ele ama (Léon-Dufour, 1987, p. 292-293).

Por fim, o apóstolo do amor traz uma esperança que não é outra coisa senão a espera do retorno do Senhor (Jo 14, 3; 1Jo 2, 18), da ressurreição e do julgamento (Jo 5, 28s; 6, 39s). O crente repousa sua esperança na posse da vida eterna já ofertada (Jo 3, 15; 6, 54; 1Jo 5, 11ss). No fundo, o cristão passará para uma realidade que já existe (Jo 3, 2).

No apocalipse as perspectivas são profundamente diferentes. O Cordeiro ressuscitado, circundado de cristãos (Ap 5,11-14; 14,1-5; 15,2ss), já triunfa no céu donde virá a Igreja sua Esposa (21,2). Mas essa esposa está ao mesmo tempo na terra (22,17) onde se desenrola o drama da esperança cristã às voltas com a história. Os triunfos aparentes das potências satânicas trazem o perigo de cansar essa esperança. Na realidade, o Verbo invencível combate e reina ao lado dos seus (19,11-16; 20,1-6), e a vitória decisiva está próxima (cf. 1,1; 2,5; 3,11; 22,6.12). A esperança dos cristãos deve, portanto, triunfar até à vinda do "universo novo" que realizará enfim plenamente e definitivamente as profecias do AT (Ap 21-22). No fim do livro, o Esposo promete: "Minha volta está próxima". E a Esposa lhe responde: "Vem, Senhor Jesus!" (Ap 22, 20). Esse chamado retoma uma prece aramaica da Igreja dos primeiros dias: "Marana tha!" (cf. 1Cor 16, 22). A esperança cristã não encontra jamais melhor expressão, pois ela no fundo não é senão o desejo ardente dum amor que tem fome da presença do seu Senhor (Léon-Dufour, 1987, p. 293).

Perspectiva patrística

O primeiro tratado sobre o tema da esperança foi de Zenão de Verona (século IV), intitulado *De spe fide et caritate* (PL 11, 269-280). S. Ambrósio, também, abordou o tema (*In Ps. 118 sermo tertius*, PL 15, 1223-1240) e Agostinho, no século V, escreveu um manual sobre a piedade cristã (*Enchiridion de fide, spe et caritate*, PL 40, 230-290). Segundo Dom Vital Corbellini,

A esperança foi um dos temas fundamentais dos santos padres, os primeiros autores cristãos. Eles a percebiam como doutrina bíblica, sobretudo presente no Apóstolo Paulo (Rm 12,12). Os padres da Igreja desenvolveram o tema da esperança segundo exigências pastorais e espirituais devido aos confrontos do cristianismo com a cultura antiga... Havia a explicitação de que era preciso aprofundar a esperança cristã da vida além da morte, a ressurreição da carne, ponto afirmado por autores como Tertuliano e Orígenes diante do confronto às vezes negado pelo paganismo, em relação à vida além da morte (Corbellini, 2024).

Comentando a cena da tempestade acalmada (Jo 6, 16-20), Agostinho recorda que o Senhor Jesus caminha sobre o mar, garantindo Sua presença, dando a possibilidade de acreditar em um mundo melhor. Ele é a esperança que caminha sobre o mar revolto e garante Sua presença em nosso meio. Assim, oferece a esperança de uma vida melhor (cf. Mt 14,27) (Agostinho, Cionmento al Vangelo di San Giovanni 25,6-7).

Dom Vital recorda que, na obra *Cidade de Deus*, o bispo de Hipona afirma

que a família que confia em Deus, possui a esperança nos bens eternos e não naqueles que passam, pois são caducos. É claro que a família enquanto peregrina neste mundo, usa dos bens terrenos, sabendo que estes passam e é preciso que a comunidade, a Igreja, não se torne escrava dos mesmos, de modo que ela se utiliza deles, como instrumento da graça e nunca como fim (Corbellini, 2024; Cfr. Agostino. La Città di Dio, 1,29).

Comentando a Carta aos Romanos, S. João Crisóstomo enfatiza que “a esperança das realidades futuras deve superar aquelas que passam, porque a glória de Deus é o seu resultado, não por obra humana, mas pela graça de Deus que age na pessoa humana” (Corbellini, 2024).

Para o bispo de Constantinopla, “a esperança é reforçada pelas tribulações que as pessoas passam neste mundo devido à vida futura. São Paulo foi bem objetivo na afirmação que a esperança não decepçiona (Rm 5,5), porque ela aponta para o futuro em vista das realidades eternas” (Corbellini, 2024).

Dom Vital, comentando o pensamento do grande bispo chamado “Boca de Ouro”, recorda algo de suma importância para os dias atuais:

as pessoas que não vivem bem caem no desespero em vista do futuro, temendo o juízo, enquanto as pessoas que levam uma vida honesta, com muito amor ao próximo e a Deus, não têm medo porque estão em comunhão com o Senhor e com as pessoas. Elas possuem uma grande esperança que não decepçiona das verdades futuras. As pessoas passarão pela morte, mas carrega-se a esperança da ressurreição e nada haverá que faça confundir as pessoas que acreditem no Senhor, porque elas não abraçaram uma esperança transitória, mas sim a eterna (Corbellini, 2024).

Por fim, lembra o grande pregador de Constantinopla “que a esperança vem por graça do Espírito Santo. Ele fez de cada um de nós, filhos e filhas de Deus, irmãos em Cristo, por graça do Espírito Santo” (Corbellini, 2024).

Perspectiva medieval - Entre a presunção e o desespero

Para Tomás de Aquino (I-II, q. 63, a. 1), a ordem da esperança é a do teologal: “como a fé e a caridade, a esperança é, portanto, *totaliter ab extrinseco*” (Lacoste, 2004, p. 645). Segundo o doutor angélico, existe, como no crer e no amar, uma experiência natural do esperar, fruto de uma capacidade natural. Para ele, existe uma relação virtuosa do homem com o futuro, identificando a magnanimidade como o meio entre dois vícios: a presunção e o desespero.

Na II-II, Tomás de Aquino dedica 6 questões à virtude teologal da esperança (q. 17-22)³. Recordando S. Gregório, Tomás afirma que a esperança é uma virtude. Esta se refere a Deus, em cujo auxílio confiamos (q. 17, a. 1). O objeto próprio da esperança é a bem-aventurança eterna, que nos leva a penetrar o céu, na felicidade eterna (q. 17, a. 2). A esperança possui dois objetos: “o bem que ela quer obter e o auxílio que permite obter esse bem” (q. 17, a.4).

Para Tomás (q. 17, a. 6), a virtude da esperança é, de fato, virtude teologal, porque seu principal objeto é Deus. Aqui, vale recordar que o doutor angélico não a define como teologal, como costumamos afirmar, pelo fato de a virtude ser infundida por Deus, mas porque O tem como objeto principal.

Recordando o evangelho de Mateus, através de uma exegese alegórica, Tomás afirma que, como Abraão gerou Isaac, assim, a fé gerou a esperança. Esta é precedida pela fé. Para ele, “o objeto da esperança é o bem futuro difícil, mas possível de ser adquirido. Portanto, para que alguém espere é preciso que o objeto da esperança lhe seja proposto como possível” (q. 17, a. 7). Tomás encerra a questão 17, enfatizando que a esperança precede à caridade.

Na questão 18, Tomás trata do sujeito da esperança, enfatizando que a esperança está na vontade como em seu sujeito, não na memória ou na inteligência (q. 18, a. 1). Segundo ele, nem os bem-aventurados, nem os condenados têm esperança (q. 18, a. 2 e 3). A esperança de quem caminha nesta vida goza da certeza (q. 18, a. 4).

Como fruto da esperança, S. Tomás desenvolve o tema do Dom do Temor na questão 19, como dom correspondente à virtude teologal da esperança. Por fim, nas questões 20 e 21, encontramos a reflexão sobre os vícios opostos: desespero e presunção. Vale ressaltar que, para Tomás, o desespero, como vício nascido da acídia (q. 20, a. 4) é o mais grave dos pecados e é incurável (q. 20,

³ As próximas citações da Suma serão da II-II. Por isso, só mencionaremos as questões e os artigos.

a. 3). Tanto um vício como o outro se opõem ao próprio Deus. Sua reflexão se conclui com os preceitos relativos à esperança e ao temor (q. 22, a. 1 e 2).

Perspectiva atual

Em 30/11/2007, depois de ter tratado da virtude da caridade, na sua primeira encíclica de 2005 (*Deus Caritas est*), seguindo a ordem inversa da que estamos acostumados, o Papa Bento XVI publicou a Carta Encíclica *Spe Salvi*⁴, desenvolvendo o tema da virtude da esperança. Com a Carta Apostólica *Porta Fidei* (2011), proclamando o Ano da Fé (2012-2013), encerrou a tríade das virtudes teologais.

Recordando 1Pd 3, 15, Bento XVI destaca que a fé é esperança. Para ele, “quem tem esperança, vive diversamente; foi-lhe dada uma vida nova” (SS 2). Citando S. Bakita, recorda que a esperança, também, é redenção: “a esperança, que nascera para ela e a ‘redimira’, não podia guardá-la para si; esta esperança devia chegar a muitos, chegar a todos” (SS 3).

Bento XVI, refletindo sobre a Carta aos Hebreus, relembra que “o fato deste futuro existir, muda o presente; o presente é tocado pela realidade futura, e assim as coisas futuras derramam-se naquelas presentes e as presentes nas futuras” (SS 7). A esperança cristã nos garante a vida eterna e nos insere nela. Além disso, ela nunca será uma esperança individualista.

A verdadeira fisionomia da esperança cristã nos recorda que “não é a ciência que redime o homem. O homem é redimido pelo amor... Quando alguém experimenta na sua vida um grande amor, conhece um momento de ‘redenção’ que dá um sentido novo à sua vida” (SS 26).

Neste sentido, é verdade que quem não conhece Deus, mesmo podendo ter muitas esperanças, no fundo, está sem esperança, sem a grande esperança que sustenta toda a vida (cf. Ef 2,12). A verdadeira e grande esperança do homem, que resiste, apesar de todas as decepções, só pode ser Deus – o Deus que nos amou, e ama ainda agora “até ao fim”, “até à plena consumação” (cf. Jo 13,1 e 19,30) (SS 27).

Bento XVI destaca “precisamos das esperanças – menores ou maiores – que, dia após dia, nos mantêm a caminho. Mas, sem a grande esperança que deve superar todo o resto, aquelas não bastam. Esta grande esperança só pode ser Deus...” (SS 31).

⁴ Como costumamos fazer nos documentos do Magistério, citaremos o texto com a sigla SS.

Por fim, o pontífice alemão descreve os “lugares” de aprendizagem e de exercício da esperança: I. A oração como escola da esperança; II. Agir e sofrer como lugares de aprendizagem da esperança; III. O Juízo como lugar de aprendizagem e de exercício da esperança.

Recordando Maria, como estrela da esperança, Bento XVII destaca:

A vida é como uma viagem no mar da história, com frequência enevoadas e tempestuosas, uma viagem na qual perscrutamos os astros que nos indicam a rota. As verdadeiras estrelas da nossa vida são as pessoas que souberam viver com retidão. Elas são luzes de esperança. Certamente, Jesus Cristo é a luz por antonomásia, o sol erguido sobre todas as trevas da história. Mas, para chegar até Ele precisamos também de luzes vizinhas, de pessoas que dão luz recebida da luz d'Ele e oferecem, assim, orientação para a nossa travessia. E quem mais do que Maria poderia ser para nós estrela de esperança? (SS 49).

Em 2024, no Brasil, fomos apresentados com uma obra atualíssima sobre a esperança: *Fé, esperança e caridade. Itinerário rumo a Deus para o mundo atual* do Cardeal Raniero Cantalamessa. Segundo ele, poderíamos chamar as três virtudes, por ser mais apropriado e mais de acordo a Bíblia, de “graças” e por não se tratar de uma noção filosófica. Além disso, coloca sua ênfase no dom de Deus e não no esforço humano (Cantalamessa, 2024, p. 5).

Para o cardeal, o mais importante não é saber o que são as virtudes teológicas, mas praticá-las! “As virtudes teológicas, assim como a Escritura, são conhecidas ao serem colocadas em prática” (Cantalamessa, 2024, p. 6).

Cantalamessa recorda um fato surpreendente e questionador: a palavra “esperança” está ausente da pregação de Jesus. Isso se dá porque, primeiramente, Cristo devia morrer e ressuscitar. Pedro recorda que, da ressurreição, renasce uma esperança viva (1Pd 1, 3s) (Cantalamessa, 2024, p. 77).

Da mesma maneira que distinguimos entre uma fé crida e uma fé crente, podemos distinguir entre uma esperança esperada e uma esperança esperante, ou seja, uma esperança subjetiva, que indica o ato de esperar e uma esperança objetiva, que indica a coisa esperada (Cantalamessa, 2024, p. 77).

Recordando uma questão repetida por S. Bernardo e S. Inácio de Loyola (O que é isto diante da eternidade?), o cardeal destaca que “deveria ser possível perceber que a fé na vida eterna muda algo na nossa vida, nós que acreditamos: em nossas palavras e em nosso próprio olhar” (Cantalamessa, 2024, p. 87).

Cantalamessa, na originalidade da sua reflexão, apresenta um Deus que, também, espera! Tanto a narrativa da ovelha perdida como a do filho pródigo colocam-nos diante de um Deus que nos espera. O medo de nos perder faz Deus nos esperar. Por isso, o autor confirma sua tese citando Péguy: “Cada conversão do ser humano é o coroar de uma esperança em Deus” (Cantalamessa, 2024, p. 95).

Perspectiva jubilar - O Ano da Esperança

Em 11/02/2022, fazendo memória do que estávamos vivendo no mundo inteiro, o querido e saudoso Papa Francisco, escrevendo para Dom Rino Fisichella, fazia um convite:

manter acesa a chama da esperança que nos foi dada e fazer todo o possível para que cada um recupere a força e a certeza de olhar para o futuro com espírito aberto, coração confiante e mente clarividente. O próximo Jubileu poderá favorecer imensamente a recomposição dum clima de esperança e confiança, como sinal dum renovado renascimento do qual todos sentimos a urgência. Por isso escolhi o lema Peregrinos de esperança (Francisco, 2022).

Com isso, o sucessor de Pedro nos convidava a preparar e celebrar o Ano Santo com fé intensa, esperança viva e caridade operosa.

Na Bula de Proclamação do Jubileu (09/05/2024), o Papa Francisco resgata a palavra do Apóstolo Paulo que nos mostra a raiz teológica da esperança (Rm 5, 5): “a esperança não engana”. Para o Papa, a esperança seria a mensagem central do Jubileu, fazendo de nós verdadeiros “Peregrinos de esperança”, convidados a reanimar a chama da esperança em nós.

Francisco destacava que a Igreja é chamada a anunciar, ao mundo, uma Palavra de Esperança, enraizada na Páscoa de Jesus (Francisco, 2024, n. 2). Para isso, precisamos tomar consciência de que a vida cristã é um caminho, no qual precisamos de momentos para nutrir e reabastecer a esperança, particularmente, através do encontro com o Senhor (Francisco, 2024, n. 5).

Em um mundo marcado pelo aqui e agora, Francisco enfatizava que precisamos crescer na virtude próxima à esperança, que é a paciência:

Habituo-nos a querer tudo e agora, num mundo onde a pressa se tornou uma constante. Já não há tempo para nos encontrarmos e, com frequência, as próprias famílias sentem dificuldade para se reunir e falar calmamente. A paciência foi posta em fuga pela pressa, causando grave dano às pessoas... (Francisco, 2024, n. 5).

Nesta peregrinação, fomos convidados a redescobrir os sinais de esperança presentes no mundo, mas, também, levar sinais de esperança a tantos irmãos, especialmente os presos, migrantes, jovens, idosos, enfermos e pobres.

Como fruto deste caminho, o Papa nos fazia alguns apelos em favor da esperança: partilhar os bens da terra; perdão das dívidas; empenho ecumênico; data da Páscoa.

Por fim, lançando-nos para a esperança que não conhece ocaso, a que está por vir, o Papa Francisco nos lembrava que estamos e somos chamados a viver ancorados na esperança, que nos leva a professar a fé na vida eterna e a esperar o juízo de Deus, que virá, com esperança. “Portanto, o próximo Jubileu há de ser um Ano Santo caracterizado pela esperança que não conhece ocaso, a esperança em Deus... Deixemo-nos, desde já, atrair pela esperança, consentindo-lhe que, por nosso intermédio, se torne contagiosa para quantos a desejam” (Francisco, 2024, n. 25).

Como Peregrinos de Esperança, em 2025, fomos pegos de surpresa pela morte do Papa Francisco e a eleição do seu sucessor: o já querido Papa Leão XIV. Na vigília com os jovens, por ocasião do Jubileu, o Sucessor de Pedro recordava que o encontro com Jesus faz com que o medo dê “lugar à esperança, porque temos a certeza de que Deus leva a cabo tudo o que começa” (Leão XIV, Diálogo com os jovens, em 02/08/2025).

Em Jesus, “a nossa peregrinação na esperança encontrou o seu fundamento sólido, o seu caminho seguro”. O anseio do coração humano deve nos levar a esperar e reconhecer que o ter e o poder não poderão nos preencher. “Não significa pensar de modo otimista: muitas vezes o otimismo desilude-nos, vê implodir as nossas expectativas, enquanto a esperança promete e cumpre”. De fato, “da Ressurreição de Cristo brota a esperança que nos faz saborear, apesar do cansaço da vida, uma profunda e alegre quietude: aquela paz que só Ele nos poderá conceder no fim, sem fim” (Leão XIV, Audiência Geral de 15/10/2025).

Comentando o relato da paixão, Leão XIV destaca que

Jesus mostra que a esperança cristã não é evasão, mas decisão... Esta é a esperança da nossa fé: os nossos pecados e hesitações não impedem que Deus nos perdoe e nos restitua o desejo de retomar o nosso seguimento, para nos tornar capazes de oferecer a vida pelos outros... É nisto que consiste a verdadeira esperança: em saber que, até na obscuridade da provação, é o amor de Deus que nos sustenta, fazendo amadurecer em nós o fruto da vida eterna (Leão XIV, Audiência Geral de 27/08/2025).

Conduzindo-nos a uma profunda e impactante meditação sobre o Sábado Santo, Leão XIV descreve:

Contemplando a cena do Sepultado na terra, Jesus é o rosto manso de um Deus que não ocupa todo o espaço. É o Deus que deixa fazer, que espera, que se retira para nos deixar a liberdade. É o Deus que confia, até quando tudo parece acabado. E nós, naquele sábado suspenso, aprendemos que não devemos ter pressa em ressuscitar: primeiro é preciso permanecer, aceitar o silêncio, deixar-nos abraçar pelo limite. Às vezes, procuramos respostas rápidas, soluções imediatas. Mas Deus trabalha nas profundezas, no tempo lento da confiança. Assim, o sábado da sepultura torna-se o ventre do qual pode brotar a força de uma luz invencível, a da Páscoa! A esperança cristã não nasce no barulho, mas no silêncio de uma espera habitada pelo amor. Não é filha da euforia, mas do abandono confiante. É a Virgem Maria que no-lo ensina: ela encarna esta espera, esta confiança, esta esperança (Leão XIV, Audiência Geral de 17/09/2025).

Conclusão: O legado do Ano Santo - um Decálogo do Ano da Esperança⁵

Depois de concluir o Ano Santo Ordinário, aberto pelo saudoso Papa Francisco, somos convidados a fazer o possível, para que esta chama permaneça acesa em nossos corações, em nossas mentes e em nossas comunidades eclesiais. Mesmo que o Jubileu tenha sido concluído, não podemos deixar morrer o que vivenciamos ao longo deste tempo santo. Por isso, por fim, proponho uma síntese do que vivemos e somos chamados a viver daqui para frente. Partilho um Decálogo, fazendo votos de que ele nos ajude a experimentar o legado deste tempo forte da graça de Deus na nossa vida.

1. *Celebrar sempre a presença do Emanuel: lembrar sempre que Deus está conosco.* O Ano Santo, celebrado pela Igreja, a cada 25 anos, é a celebração da Encarnação do Verbo, dando-nos a consciência de que Ele está e sempre estará no meio de nós. Sua presença não pode ser esquecida ou ignorada por nós. Ao contrário, deve nos renovar sempre, iluminando nossas trevas com Sua luz fulgurante.

2. *Aprender a parar:* na Bula de Proclamação para o Ano Santo, o querido Papa Francisco nos ensinava a cultivar a virtude da paciência, no meio do mundo agitado do aqui e agora, mostrando-nos a importância de aprender a parar, como um hábito a ser cultivado, e do qual todos temos necessidade.

⁵ Esta última parte foi publicada no Jornal Niterói Católico da Arquidiocese de Niterói em Janeiro de 2026 (Ano 62/ N° 716).

3. *Reconhecer os sinais de esperança e de paz*: outro ensinamento do Papa Francisco foi cultivar a capacidade de reconhecer, em nosso contexto, tantos sinais de esperança e de paz, de modo a reavivar sempre nossa esperança, sendo capazes de encontrar sinais positivos no meio de tantas dores pessoais e comunitárias.

4. *Ser sinal de paz e esperança entre os que sofrem*: como sinal claro do serviço caritativo da Igreja, fomos e somos chamados a ser sinal de esperança para tantos irmãos sofredores, como os idosos, enfermos, jovens, migrantes, pobres... Para todos eles, precisamos oferecer nossa atenção, nosso cuidado como Igreja Samaritana, fazendo com que nossas inúmeras pastorais sociais sejam, de fato, expressão de uma Igreja que cuida.

5. *Experimentar e dar o perdão*: uma das marcas do Ano Jubilar foi o encontro com o perdão inesgotável de Deus, através da confissão e da indulgência. Contudo, o perdão recebido abundantemente por nós precisa converter nosso coração, de modo a nos tornarmos capazes de oferecer o perdão, recebido de Deus, a nós mesmos e aos outros.

6. *Renovar a fé na eternidade*: refletir sobre a Esperança, também, foi a oportunidade de reavivarmos a nossa fé na eternidade - cremos na vida eterna! É preciso lembrar, sempre, que somos eternos peregrinos rumo à Pátria Definitiva, onde o Senhor nos preparou um lugar e nos espera.

7. *Desejar o céu*: crer na vida eterna nos faz esperar e desejar o céu, para onde estamos caminhando. O céu não pode ser algo distante ou fora de cogitação para nós que cremos. Ele precisa ser a meta para nossa vida e o destino final de nossa jornada de fé.

8. *Valorizar o silêncio, o esforço e o essencial*: para a peregrinação, o Papa Francisco nos ensinou a investir em três valores de suma importância para toda peregrinação, mas não só. Para toda jornada humana, para nossa vida, faz-se necessário trabalhar, sempre mais, pelo silêncio, pelo esforço e pelo essencial. Na sociedade do ruído, do comodismo, do acidental e do supérfluo, somos chamados a um testemunho credível de homens e mulheres de fé.

9. *Passar sempre pelo Cristo, que é a porta*: peregrinar aos locais com a Porta Santa remete-nos a Jo 10, quando o próprio Jesus identifica-se com a porta pela qual seu rebanho deve passar. Passar pela Porta Santa é passar pelo Cristo e deixar que nossa vida seja sempre tocada e transformada pela Sua graça.

10. *Não perder a esperança*: por fim, mas não menos importante, o Ano Santo foi um clamor incessante, para não deixarmos apagar, nem diminuir a

chama da graça da Esperança, como virtude teologal dada por Deus, para que ela seja sempre uma chama que nos conduz nas estradas da vida, de modo a não fecharmos os olhos à realidade, tornando-nos verdadeiros realistas esperançosos, como ensinou Ariano Suassuna.

Bendigamos a Deus, porque, através da Mãe Igreja, permitiu-nos viver um tempo intenso da Sua Graça. Que à conclusão do Ano Santo, quando a Porta Santa é fechada, abramos nossos corações e nossas mentes, para deixarmos transbordar, em pensamentos, palavras e obras, tudo aquilo que tivemos a oportunidade de viver, como verdadeiros Peregrinos de Esperança, em mais um Jubileu Ordinário da Encarnação.

Concluimos esta reflexão com um poema de Péguy citado pelo Cardeal Cantalamessa:

*Jesus não nos deu palavras mortas
que devemos guardar em pequenas caixas
e preservar em azeite rançoso...
Ele nos deu palavras vivas para nutrir...
Palavras de vida só podem ser preservadas vivas...
Somos chamados a alimentar a palavra do Filho de Deus.
Pertence a nós, depende de nós
fazê-la ser escutada ao longo dos séculos,
fazê-la ressoar (Cantalamessa, 2024, p. 10).*

Referências

AQUINO, T. *Suma Teológica I-II*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

_____. *Suma Teológica II-II*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

BENTO XVI. Carta Encíclica *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CANTALAMESSA, R. *Fé, esperança e caridade: Itinerário rumo a Deus para o mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2024, p. 5.

CORBELLINI, V. *Os padres da Igreja e a esperança*. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2024-12/padres-igreja-esperanca-dom-vital-corbellini.html>>. Acesso em: 25 fev. 2026.

FRANCISCO. *Carta do Papa Francisco ao Arcebispo Rino Fisichella pelo Jubileu 2025*. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2022/documents/20220211-fisichella-giubileo2025.html>>. Acesso em: 25 fev. 2026.

_____. *Spes non confundit*: Bula de proclamação do Jubileu Ordinário do ano 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html>. Acesso em: 25 fev. 2026.

LACOSTE, J. (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 645.

LEÃO XIV. *A entrega*: "Quem procurais?" (Jo 18,4). Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/audiences/2025/documents/20250827-udienza-generale.html>>. Acesso em: 25 fev. 2026.

_____. *A Ressurreição de Cristo e os desafios do mundo de hoje 1*: O Ressuscitado, fonte viva da esperança humana. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/audiences/2025/documents/20251015-udienza-generale.html>>. Acesso em: 25 fev. 2026.

_____. *A morte*: "Um túmulo novo, onde ainda ninguém tinha sido sepultado" (João 19,40-41). Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/audiences/2025/documents/20250917-udienza-generale.html>>. Acesso em: 25 fev. 2026.

_____. *Jubileu dos jovens*. Festa e vigília de oração: diálogo do papa Leão XIV com os jovens. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/august/documents/20250802-veglia-tor-vergata.html>>. Acesso em: 25 fev. 2026.

LÉON-DUFOUR, X. (dir.). *Vocabulário de Teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SILVANO, Z. A. *A esperança na Sagrada Escritura*: meditações e encontros. São Paulo: Paulinas, 2025.

Artigo recebido em 25/02/2026 e aprovado para publicação em 16/03/2026

Como citar:

FONTES, Douglas Alves. O Legado do Ano Santo. Uma reflexão sobre a virtude teológica da esperança. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 73-88, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-5>.

Humildade e confiança. Uma análise exegetico-teológica do Sl 131

*Humility and Trust.
An Exegetical-theological Analysis of Ps 131*

JOSÉ ANCELMO SANTOS DANTAS*

Resumo: O Salmo 131 integra o conjunto dos Cânticos das Subidas e apresenta-se como um hino de confiança individual, estruturado em três versos breves, mas carregados de profundidade espiritual e antropológica. Este estudo analisa a composição poética e linguística do salmo, com ênfase nos vocábulos hebraicos e nos paralelos temáticos com os demais salmos. A investigação parte da afirmação inicial do orante, que declara não possuir um coração orgulhoso nem olhos altivos, passa pela renúncia às grandezas e culmina na imagem de quietude e abandono confiante, simbolizada pela criança desmamada nos braços maternos. A análise também contempla os aspectos morfológicos, semânticos e sintáticos do texto hebraico, utilizando como base a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Ao longo do estudo, identificam-se estruturas recorrentes e expressões que revelam a maturidade espiritual do orante, que encontra em Deus a verdadeira medida da humildade, da confiança e do silêncio interior. A conclusão do poema, dirigida a toda a comunidade de Israel, propõe uma atitude de esperança e de espera no Senhor, valorizando a dimensão coletiva da fé. O estudo busca mostrar como esse pequeno salmo é capaz de condensar uma rica teologia da confiança e do esvaziamento de si diante de Deus, sendo, ao mesmo tempo, um espelho da condição humana e um convite ao descanso interior no Senhor. A proposta metodológica une análise exegetica, leitura literária e reflexão espiritual, a fim de iluminar a experiência bíblica de fé expressa na poesia salmódica.

* José Ancelmo Santos Dantas é Presbítero, Doutor e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor titular do Instituto Superior de Filosofia e Ciências Religiosas São Boaventura e membro do Grupo de Pesquisa TIAT – Tradução e Interpretação de Textos do Antigo Testamento, PUC-SP, sob a orientação do Professor Dr. Matthias Grenzer. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7693-5764>. E-mail: ancelmo_dantas@outlook.com.

Palavras-chave: Salmo 131. Espiritualidade bíblica. Humildade. Confiança em Deus. Salmos de peregrinação.

Abstract: Psalm 131 is part of the Song of Ascents and is presented as a hymn of individual trust, structured in three short verses, but full of spiritual and anthropological depth. This study analyzes the poetic and linguistic composition of the psalm, with emphasis on the Hebrew words and the thematic parallels with the other psalms. The investigation begins with the initial statement of the praying person, who declares that he does not have a proud heart or haughty eyes, moving on to the renunciation of greatness and culminating in the image of quietness and trusting abandonment, symbolized by the weaned child in the mother's arms. The analysis also considers the morphological, semantic and syntactic aspects of the Hebrew text, using the Stuttgartensia Hebrew Bible as a basis. Throughout the study, recurring structures and expressions are identified that reveal the spiritual maturity of the praying person, who finds in God the true measure of humility, trust and inner silence. The conclusion of the poem, addressed to the entire community of Israel, proposes an attitude of hope and waiting in the Lord, valuing the collective dimension of faith. The study seeks to show how this short psalm is capable of condensing a rich theology of trust and self-emptying before God, being at the same time a mirror of the human condition and an invitation to inner rest in the Lord. The methodological proposal combines exegetical analysis, literary reading and spiritual reflection, in order to illuminate the biblical experience of faith expressed in psalmodic poetry.

Keywords: Psalm 131. Biblical spirituality. Humility. Trust in God. Psalms of pilgrimage.

Introdução

Dentre os cento e cinquenta salmos, quinze pertencem à família dos “Hinos de Peregrinação”, também chamados “Cânticos das Subidas (הַמַּעֲלוֹת שִׁיר)” (v. 1a)¹. Trata-se dos Salmos 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134 e 131 – objeto deste estudo. São poemas compostos na língua original em que foram escritos: o hebraico.

¹ No estudo publicado por José Ancelmo Santos Dantas, o interlocutor poderá compreender, mais profundamente, as presenças e a temática a respeito desse título em todos os Salmos de Peregrinação (Dantas, 2024).

De um lado, apresenta-se a imagem de um ser humano cujo eu orante é tomado pelo espírito de peregrinação ao vislumbrar o Senhor, Deus de Israel, que mora no alto da colina, no “monte Sião” (Sl 125,1). Sua entrada é acessada pelos “portões de Jerusalém” (Sl 122,2), geografia divina jamais esquecida, terra distante do “cativeiro”, onde viveram (Sl 126,1), construída para ser a arena e a “cidade” da “paz” (Sl 122,3. 6). De outro lado, quem canta ou reza o faz utilizando diversos membros físicos do próprio corpo, apontando, desse modo, que a poesia lírica hebraica cresceu e amadureceu ao incluir, no ato de crer e professar sua fé em Deus, a riqueza de detalhes que compõe a antropologia humana: “cabeça” (Sl 133,2), “pálpebras” (Sl 132,4), “olhos” (Sl 123,1), “ouvidos” (Sl 130,2), “boca” (Sl 126,2), “língua” (Sl 126,2), “garganta” (Sl 124,5), “ventre” (Sl 127,3), “costas” (Sl 129,3), “mãos” (Sl 128,2) e “pés” (Sl 121,3).

Em todo caso, o orante nos Salmos e/ou hinos de Peregrinação é possuidor de muita fé e “confiança” em Deus, o Senhor de Israel (Sl 125,1). Mas, tal premissa não anula suas animosidades variáveis. Quem reza, ora “clama” ao “SENHOR” (Sl 130,1) estando em “aflição” (Sl 120,1), refém e até “preso” (Sl 132,1), “humilhado” em um “cativeiro” (Sl 126,1); ora encontra-se “feliz” (Sl 128,1), por saber não ser possuidor de um “coração” “enfatuado”, “elevado”, no sentido de “altivo”, “ambicioso” ou “orgulhoso” (Sl 131,1). São experiências que, ao longo do caminho da vida, serão compartilhadas por todos. Alguns as experimentarão desde a “juventude” (Sl 129,1). Outros sentirão a necessidade de retroceder ao início da vida, recolocando-se como “criança” (Sl 131,2), a fim de permitir que o Senhor conduza sua existência, até que esteja fortalecido para seguir adiante.

O Salmo 131 é compreendido como “hino de confiança individual”, pois segue a lógica dos “Salmos” de “súplica” (Stadelmann, 2015, p. 619; Weiser, 1984, p. 606; Ballarini; Reali, 1999, p. 85; Bortolini, 2000, p. 543). Apresenta o orante como aquele que, graças ao exercício de sua fé, não perdeu o leme nem a confiança em Deus. A Ele confiou sua vida e, com ela, todas as suas experiências. Abaixando-se e n’Ele esperando, compreendeu que a verdadeira quietude é a dose certa para o amadurecimento humano integral. Apesar de sua estrutura breve, o Salmo se assemelha a um “diário” que captura um “pensamento” íntimo ao longo da jornada” (Seybold, 2010, p. 53). Entretanto, tornou-se um conteúdo revelador, à medida em que favorece o encontro do ser humano com Deus. Trinta e duas palavras “acalmaram” (v. 2b) o eu do orante, devolvendo-lhe a “quietude” (v. 2a). Quem sabe o mesmo não possa

acontecer com o leitor? Isso é possível àqueles que ainda cultivam a sensatez e a pequenez.

1 Apresentação do poema

Para melhor compreensão do texto bíblico em questão, apresenta-se a seguir uma sistemática básica. Ao lado esquerdo da tabela, o leitor poderá acessar a língua na qual o Salmo 131 foi originalmente escrito, ou seja, o hebraico. Em seguida, os versos serão organizados em linhas e serão alocados no meio da tabela. Por fim, à direita da tabela, há uma tradução própria. Esta última busca seguir com exatidão o texto em hebraico retirado da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, edição crítica comumente usada no mundo acadêmico (Elliger; Rudolph, 1990, p. 1102)².

Tabela 1. Quadro comparativo do texto hebraico e da tradução própria

Hebraico	Versos	Português
שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד	(v. 1a)	Cântico das Subidas. De Davi.
יְהוָה לֹא־גָבַהּ לִבִּי	(v. 1b)	SENHOR, não é enfiado meu coração
וְלֹא־רָמוּ עֵינֵי	(v. 1c)	e nem se elevam os meus olhos.
וְלֹא־הֵלַכְתִּי בְגָדֹלוֹת	(v. 1d)	Não ando à procura de grandezas
וּבְנִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי:	(v. 1e)	nem de maravilhas que ultrapassam-me!
אִם־לֹא שָׁוִיתִי	(v. 2a)	Do contrário, silencieei
וְדָוַמְתִּי נַפְשִׁי	(v. 2b)	e repousei minha alma.
כְּגִמְלָה עָלֵי אִמִּי	(v. 2c)	Como criança amamentada sobre sua mãe,
כְּגִמְלָה עָלֵי	(v. 2d)	como criança amamentada sobre mim,
נַפְשִׁי:	(v. 2e)	está minha alma!
יַחַד יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה	(v. 3a)	Expecta Israel pelo SENHOR,
מִעַתָּה וְעַד־עוֹלָם:	(v. 3b)	desde agora e para sempre!

Fonte: produzido pelo autor, 2025.

Quem canta ou reza no Salmo 131, inicialmente, olha para três dimensões fundamentais do corpo humano: “coração (לִבִּי)” (v. 1b), “olhos (עֵינֵי)” (v. 1c) e, acomodando biblicamente a imagem, é possível intuir: “pés (רַגְלִי)” pela descrição do verbo “andar (הֵלַךְ)” (v. 1d). Além disso, volta no tempo, fazendo memória da época em que fora “criança (גִּמְלָה)” (v. 2c) e, por fim, abre a prece

² O livro dos Salmos foi preparado, em 1969, por H. Bardtke.

lírca para uma dimensão comunitária, ao visar o “SENHOR (יְהוָה)” (v. 1b), razão da vida do povo de “Israel (יִשְׂרָאֵל)” (v. 3a). Mais ainda, o tetragrama sagrado abre e fecha o poema (vv. 1b-3a), haja vista que é para Ele que o orante dirige o seu estado de ânimo interior (v. 1b-e), bem como só e somente por causa do “SENHOR (יְהוָה)” (v. 3a) é que vale a pena “expectar (יַחֵל)” (v. 3a).

Dada sua brevidade escriturística, o Salmo 131 passou despercebido por diversos estudiosos. Contudo, literariamente, é grande e nobre. Uma sublimidade peculiar consiste no fato de “contrastar a fé com o orgulho”, razão pela qual o orante expôs sua experiência à comunidade, fazendo-a perceber que o caminho mais seguro é o da “humildade” (Ross, 2015, p. 721). “Sucessos nacionais” e “certezas humanas”, sem Deus, levam inevitavelmente “a contínuas idolatrias” (Ravasi, 2015, p. 649).

2 Enfatuar o coração

Após informar ao interlocutor acerca da titulação do poema, o orante abre o seu eu interior confessando: “SENHOR, não é enfatuado o meu coração” (v. 1b). Gramaticalmente, tem-se uma oração coordenada assindética, composta por quatro palavras hebraicas. Ao vocábulo “SENHOR (יְהוָה)” – substantivo próprio – segue-se a partícula de negação “não (לֹא)”, acrescida necessariamente da presença do verbo “ser (é)”³; a ela junta-se o verbo “enfatuar (גָּבַהּ)”, descrito no grau do *Qal*, perfeito, terceira pessoa do singular, masculino, tocando, por fim, no substantivo masculino, singular, em estado construto, na primeira pessoa, que é “coração (לֵב)”⁴. Tematicamente o verbo “enfatuar (גָּבַהּ)”, utilizado em seu “sentido moral negativo”, também possui como sinônimo as expressões: “envaidecer-se”, “orgulhar-se”, “engalar-se”, “inflar-se”, “ter pretensões” e “dar ares de superioridade” (Schökel, 1994, p. 126)³. O verbo ocorre três vezes no livro dos Salmos, ora com conotação física: “o céu que se enfatua acima da terra” (Sl 103,11), pois trata-se da morada de Deus, isto é, no “alto” (Sl 113,5); ora descrevendo aquilo que interiormente “não é (לֹא)”: “enfatuado (v. 1b)”.

Além disso, o verso 1b é concluído com o substantivo “coração (לֵב)”⁴. Vocábulo detentor de cento e duas presenças, dentre os cento e cinquenta salmos. Inicialmente, o orante declara que é Deus, o Senhor de Israel, quem coloca alegria “no coração (בְּלֵב)” do ser humano (Sl 4,8), à medida que

³ O autor descreve o verbo גָּבַהּ (gāvah) com um triplice significado: físico, moral positivo e moral negativo.

⁴ Há um estudo publicado por José Ancelmo Santos Dantas, no qual se descrevem as várias conotações temáticas acerca desse vocábulo. As hermenêuticas colhidas, num ou noutro caso, revelam-se semelhantes (Dantas, 2021).

“conhece” (Sl 44,22), “depura” (Sl 26,2), “forma” (Sl 33,15), “examina” (Sl 17,3) e “firma” o “coração” dos “oprimidos (לְבָבִים)” (Sl 10,17). “Sondando” os “corações (לְבוֹת)” (Sl 7,10) e “salvando” quem é “reto de coração (יֵשְׁרָיִלֵב)” (Sl 7,11; 11,2; 32,11; 36,11; 64,11; 94,11; 97,11; 112,7.8; 125,4). Senhor que possui “projetos no coração” (Sl 33,11) cujas “ordens” são “retas”, e, por isso, “alegram o coração” (Sl 19,9). Senhor, portanto, que possui “desejo no coração” (Sl 21,3).

Noutros instantes literários, descreve-se que o orante é quem se dirige a Deus, a louvá-lo e buscá-lo “com todo o coração (בְּכָל־לֵב)” (Sl 9,2; 119,2.10.145), comportamento de quem possui, no “fundo” (Sl 40,11) ou no “interior”, (Sl 36,2) um “coração alegre (לֵב גִּיל)” (Sl 13,6; 16,9; 33,21; 119,111), “preservador das promessas divinas” (Sl 119,11), “alargado” (Sl 119,32), “acondicionado” (Sl 119,34), “sussurrante” (Sl 19,15; 49,4), “pedinte” (Sl 37,4), amolecido, semelhante à “cera” (Sl 22,15), “desejoso” (Sl 105,3), “destemido” (Sl 27,3), “reflexivo” (Sl 27,8), “resistente” (Sl 27,14), “confiante” (Sl 28,7), “instruído” (Sl 37,31), “poético” (Sl 45,2), “celebrante” (Sl 28,7), “contemplativo” (Sl 66,18), “plácido” (Sl 119,58), “jubiloso” (Sl 84,3), “preceituoso” (Sl 119,69), “aquecido” (Sl 39,4), “puro” (Sl 51,12), “delicado” (Sl 119,36), “probo” (Sl 119,80), “dobrado” (Sl 119,112), “penhorado” (Sl 138,1). Em diversos momentos o “coração” torna-se frêmito” (Sl 38,9; 119,161), “palpitante” (Sl 38,11), “traspassado” (Sl 109,22), “abandonado” (Sl 40,13), “desfalecido” (Sl 61,3), “gelificado” (Sl 143,4), “ferido” (Sl 102,5), “escarnecido” (Sl 69,21) e até “morto” (Sl 31,13), no sentido de, esquecido pelos mais próximos, e, portanto, “quebrantado” (Sl 34,19; 51,19; 147,3), ou seja, “estremecido” (Sl 55,5). Todavia, sempre “próximo” (Sl 44,19) e “valente” (Sl 76,6) junto a Deus e a cidade santa de “Sião”, geográfica humano-divina, habitada por “torres”, cercada por “muralhas” e “mansões” (Sl 48,14). Diante de Deus, salmodia e canta, afirmando ser habitado por um “coração firme” (Sl 57,8^(2x); 108,2), contudo jamais “propenso” à “palavra má” (Sl 141,4).

Porquanto o “elevado (גִּבּוֹר)” e/ou o “arrogante” despreza o Senhor, negando-lhe a sua existência (Sl 10,4). Além disso, em “seu coração (בְּלִבּוֹ)” (Sl 10,6.11.13; 12,3; 14,1; 53,2), arquiteta “planos maldosos” (Sl 140,3), com pretensões de “devorar” o justo (Sl 35,25). Detentor de um coração “falso” (Sl 41,7), “iníquo” (Sl 58,3), “afortunado” (Sl 62,11), “abusado” (Sl 74,8), “periclitante” (Sl 78,8^(2x)), “insensível” (Sl 119,70), “obstinado” (Sl 81,13), “consensualmente” une-se, a outros de intenção semelhante, a fim de combater contra o povo de Deus (Sl 83,6). Quer dizer, são pessoas cujo “coração” é caracterizado pela “guerrilha” (Sl 55,22), porém, ao insistirem na perversidade, prumam em direção às “flechas” certeiras do rei. Tão logo, por vontade divina,

serão atingidos pela “espada” do Senhor (Sl 37,15) e esta, lhes “definhará” o “coração” (Sl 45,6). Tal como outrora se deu com o “coração dos egípcios” (Sl 105,25).

Fato é que, tanto no “ser humano” (Sl 107,8.12) quanto nas “realidades naturais” (Sl 46,3), o “coração” retrata uma realidade “profunda” (Sl 64,7). Imagina-se, com isso, que o vocábulo analisado em questão diz respeito ao lugar do raciocínio, das emoções e dos sentimentos, em se tratando de humanos (Sl 104,15). Já essa mesma temática voltada para o patamar natural, baseia-se no campo da analogia. Linguagem vastamente usada na literatura bíblica.

Por fim, quando, no Salmo 131, o orante poetiza: “SENHOR, não é enfatuado meu coração” (v. 1b), parte do mais profundo de si, isto é, seu eu “interno”, com destino a visibilizar, literariamente, seu eu “externo” (Ravasi, 2015, p. 650). Haja vista que, interiormente mora dentro de cada ser humano, o “coração”. E, do lado de fora do mesmo, encontram-se os “olhos” e os “pés”. Quer dizer, em um pequeno verso, o orante conseguiu aplicar duas imagens fortes: “coração” – metonímia de sujeito – e “olhos” – metonímia de adjunto (Ross, 2015, p. 722). Moldurando, a partir da experiência humana o ditado lírico-poético, dando-lhe tons de espiritualidade.

3 Elevar os olhos

O poema lírico presente no Salmo 131 prossegue, em sua terceira linha, com uma oração coordenada sindética aditiva do tipo verbal, afirmando: “e nem se elevam os meus olhos” (v. 1c). No hebraico original, essa expressão é composta por apenas três palavras: uma partícula conjuntiva (וְ), uma partícula negativa (לֹא) e o verbo “elevar” (רָם), conjugado no grau *Qal*, no perfeito, terceira pessoa do plural. Esse verbo se refere ao vocábulo “olhos” (עֵינַי), um substantivo comum de dois gêneros (masculino e feminino), aqui apresentado no estado construto, na primeira pessoa do singular, acompanhado do sufixo pronominal (י).

Entretanto, tematicamente, o que esse mesmo período frasal quer dizer? Junto aos cento e cinquenta Salmos, o verbo “elevar (רָם)” com suas diversas conotações, aparece cinquenta e duas vezes. Na Bíblia Hebraica, é usado tanto em “sentido próprio”, quanto em “sentido figurado”, podendo significar: “ser alto”, “excelso”, “sublime”, “encumeado”, “prócere” e único, bem como no sentido de “levantar-se”, “elevar-se”, “crescer”, “ser envaidecido”, “altaneiro”, “altivo”, “soberbo” etc. (Schökel, 1994, p. 610).

Inicialmente, quem reza nos Salmos tem consciência de que o Senhor é a razão do “elevantar-se”. Ele pode “autoelevantar-se” (Sl 21,14), afinal, é “excelso” (Sl 138,6). Sua natureza divina faz com que possa “elevantar-se” sobre os “céus” (Sl 57,6.12; 78,69; 108,6), as “nações” (Sl 46,11; 113,4), “sobre todos os povos” (Sl 99,2) e sobre toda a “terra” (Sl 46,11). Além disso, é o Senhor que, “com glória e poder” (Sl 112,9), “eleva o povo oprimido” (Sl 18,28), “eleva o poderio de seu povo” (Sl 148,14), “eleva o pobre” (Sl 113,7), “eleva” (Sl 3,4) quem se encontra diante dos “portões da morte” (Sl 9,14), “eleva” ao proteger o justo do “homem violento” (Sl 18,49), “eleva-o” sobre o “rochedo” (Sl 27,5; 61,3), por ocasião da “posse da terra” (Sl 37,34), “eleva as ondas do mar” (Sl 107,24-25), “eleva” a “frente” do “justo” (Sl 75,11; 89,18^(2x)), “eleva a cabeça” dele (Sl 110,7), “eleva a direita” (Sl 89,14; 118,16), “eleva o escolhido” (Sl 89,20), “eleva a frente do rei” (Sl 89,25), com o vigor semelhante ao de um “búfalo” (Sl 92,11). Curiosamente, os Salmos também contemplam a imagem do Senhor como aquele que “eleva” os passos dos “inimigos”, levando-os para as “ruínas” (Sl 74,3), na medida em que “eleva” a “direita” dos adversários (Sl 89,43).

A tais manifestações de amor, como resposta, o orante “exalta” (Sl 99,5.9; 107,32; 145,1) o Senhor, Deus de Israel, ao dizer: “elevo-te” (Sl 30,2; 118,28). Mais ainda: “elevo teu nome” (Sl 34,4) e/ou “seja elevado o Deus de minha salvação” (Sl 18,47). Tal premissa de louvor provém de um ser humano cuja cabeça encontra-se “elevada” em relação aos inimigos (Sl 27,6). Trata-se de seres humanos que olham à “justiça divina” e, uma vez alimentados por ela, se fortificam e se “elevam” pelo caminho (Sl 89,17).

Os perversos “elevam” o que é fútil e banal (Sl 12,9) e se “elevam” ou se “exaltam” (Sl 140,9) sobre a alma de quem teme a Deus (Sl 13,3). Embora aconselhados a “não elevarem a frente” (Sl 75,5), “não elevarem a frente ao alto” (Sl 75,6), uma vez que esse comportamento lhes traria um fim trágico, os ímpios pouco se importam, mesmo sabendo que nem os extremos da terra, de onde nasce e se põe o sol, são capazes de “elevantar” alguém (Sl 75,7). Ainda assim, os jactanciosos insistem em arrogar-se ao direito de se “sublevarem” contra Deus (Sl 66,7^(2x)). Somente a este último compete o “julgar” (Sl 75,8) e o “elevantar” (Sl 75,8).

Em suma, ao dizer no v. 1c: “e nem se elevam os meus olhos”, o orante formaliza sua prece, tornando-a um “grito existencial” junto ao Senhor, Deus de Israel⁵. Em v. 1b, doçura e simplicidade marcaram a abertura desse pequenino

⁵ Tércio Machado Siqueira, ao analisar o Salmo 131 no estudo sobre *Os cânticos das subidas*, compreendeu esse detalhe poético-lírico como expressão de um “grito individual” (Siqueira, 2008, p. 61).

cântico. Agora, ao que parece, tais detalhes favoreceram a sua robustez⁶. Haja vista o fato de que, no v. 1c, o orante encontra-se disposto a tudo fazer pelo Senhor, inclusive a “abandonar” seu modo míope de ver e olhar, pelo olhar maduro e fecundo de Deus, que é guia e seta para o peregrino em caminho.

4 Procurar grandezas

Na quarta linha de seu poema, o orante circunscreve, de modo negativo, aquilo que lhe é valioso: “não ando à procura de grandezas” (v. 1d). Sintaticamente, trata-se, pois, de uma oração coordenada sindética aditiva verbal, contendo apenas três palavras hebraicas, conferindo forma e ritmo ao Salmo 131. Gramaticalmente, inicia-se com a – partícula conjuntiva (וְ) – recorrente no poema em questão, a ponto de se destacar como elemento gramatical chamativo, conforme o início dos versos 1c, 1d, 1e e 2b⁷. A ela segue-se a – partícula negativa traduzida como “não (לֹא)” – e o verbo “andar (הָלַךְ)” – no grau do *Piel*, perfeito, na primeira pessoa do singular, tocando, enfim, o adjetivo feminino no plural, “grandezas (גְּדֻלָּה)” – antecedido pela preposição traduzida como “de (בְּ)”.

Dentre os cento e cinquenta Salmos, o verbo “andar (הָלַךְ)” possui sessenta e oito usos. Em princípio, o Senhor Deus de Israel é descrito como alguém que “anda (הָלַךְ)”. Ora “anda sobre as asas do vento” (Sl 104,3), ora “anda sobre os montes” (Sl 104,10). Em seguida, o orante descreve, a partir de conotações negativas, o ser humano que “não anda” conforme o plano dos perversos (Sl 1,1). Além disso, os Salmos conhecem aquele que “anda na presença” (Sl 116,9), “anda” conforme a “instrução” divina (Sl 119,1), “anda com integridade” (Sl 15,2; 26,1.11; 101,2.6), “anda na verdade” (Sl 26,3; 86,11), “anda pelo caminho” (Sl 32,8; 119,3; 128,1), “anda com retidão” (Sl 84,12), “anda na amplitude” (Sl 119,45), “anda na luz” (Sl 89,16), cuja dianteira há sempre um “fogo” (Sl 97,3) a aquecer o rumo escolhido. Mais ainda, “anda em meio à multidão” (Sl 55,15), “anda para o júbilo” (Sl 95,1), “anda para a salvação” (Sl 80,3). E, na condição de peregrino, “anda” rumo à “cidade” onde se localiza o templo (Sl 107,7), isto é, “casa do Senhor” (Sl 122,1). Portanto, trata-se do ser humano que “anda” na presença de Deus” (Sl 56,14).

⁶ Artur Weiser, em sua clássica obra *Os Salmos*, classifica o início do Salmo 131 como uma “infantil abertura” (Weiser, 1984, p. 607).

⁷ A partícula conjuntiva וְ recebe o predicamento de copulativa, na medida em que une ou justapõe diversas partes de um texto. No caso do Salmo 131, Luis Alonso Schökel descreve-a como copulativa simples no versículo 2b, e como copulativa simples com negação nos versículos 1c, 1d e 1e (Schökel, 1994, p. 187).

Às vezes, “anda para cá e para lá”, como quem caminha às apalpadelas (Sl 34,14; 39,7), “anda” de “muralla em muralla” (Sl 84,8), “anda de luto” (Sl 38,7), “anda pelo deserto” (Sl 106,9; 136,16), “anda” com vistas à “não existência” (Sl 39,14), “anda por um vale escuro” (Sl 23,4), “anda como uma sombra” (Sl 109,23), “anda cabisbaixo” (Sl 42,10; 43,2), “anda angustiado” (Sl 138,7) e “anda chorando” (Sl 126,6). Quer dizer, tais posturas refletem a condição de quem “se afasta” da presença de Deus (Sl 139,7).

Visa-se, noutros momentos, a ousadia dos “ímpios”. Estes, “andam” ao redor dos “oprimidos” (Sl 12,9), torcendo pelo rebaixamento deles. E ainda, “andam em suas culpas” (Sl 68,22), “andam na terra” (Sl 73,9), “não quiseram andar” conforme a “instrução” do Senhor (Sl 78,10; 89,31), “andam” como “vento” (Sl 78,39), conforme a “teimosia” do próprio “coração” (Sl 81,13) e, por isso, “andam nas trevas” (Sl 82,5). Por fim, o seu destino assemelha-se ao dos ídolos: “não andam” (Sl 115,7). Tal é a proporção do vazio existente no caminho!

Fato é: caminhar faz-se necessário, no sentido de “percorrer”, “mover-se” e “partir” (Sl 34,1). Não há alternativa (Zimmer, 1988, p. 54). A natureza também é convidada a mover-se. As nuvens, ao derramarem as águas, possuem flechas que “serpenteiam” à maneira de “zigueague” (Sl 77,18), e, sobre elas, “andam os navios” (Sl 104,26). Mas não somente: as “águas” (Sl 105,41), os “imigrantes” (Sl 105,13), a “justiça” (Sl 85,14) e a “peste” (Sl 91,6) também andam. Este convite divino estende-se, enfim, de modo enamorado ao povo do Senhor, “Israel”, povo a quem Deus convidou para “andar” em seu caminho (Sl 81,14) e que diversas vezes ao longo de sua história, teve sua existência ameaçada (Sl 83,5).

Ao dizer no Salmo 131, “não ando à procura de grandezas” (v. 1d), o orante toca o núcleo de sua ação, ao descrever a imagem do caminho, representada pela força do verbo “andar (הלך)”. Desse modo, exteriora sua ação e a visibiliza por meio da imagem sinônímica do caminho, que é, para a Bíblia, “símbolo de conduta moral” (Ravasi, 2015, p. 655).

Porquanto o adjetivo feminino no plural, traduzido como “grandezas (בְּגִדְלוֹת)”, no sentido de “imponente”, “grandioso”, “gigantesco”, “magnífico”, “esplêndido”, “colossal”, “ilustre”, “admirável”, “importante”, “maior”, “sumo”, etc., tocando dimensões tais como: “altura”, “estatura”, “extensão”, “número”, “intensidade”, “importância” e “idade”, encontra-se trinta vezes no livro dos Salmos⁸. O orante, inicialmente, ratifica: “grande é o SENHOR” (Sl 48,2; 86,10;

⁸ As obras *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 130; e *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, p. 38 e 54, elaboradas por vários autores, apresentam estes adjetivos como sinônimos do adjetivo “grandeza”, tema analisado no momento (Zimmer, 1988).

96,4; 99,2; 135,5; 145,3; 147,5). Ele é um “grande Deus” (Sl 95,3) e um “grande rei” (Sl 95,3), bem como “grandes são as obras por Ele realizadas” (Sl 71,19; 111,2), como “outrora as do Egito” (Sl 106,21), tidas como “maravilhosas” (Sl 136,4). Pois, de um lado, “grande” é tanto a “glória” que pertence a Deus (Sl 21,6; 138,5), quanto o “reino” ao qual Ele “governa”, isto é, a “terra” (Sl 47,3). Mais ainda: o orante contempla como “grande” a “lealdade” (Sl 57,11; 86,13; 108,5; 145,8), a “bênção” (Sl 115,13), o “nome” (Sl 76,2; 99,3) cuja identidade é maior que a de outro “deus” (Sl 77,14). Além disso, “grande” são os “mares” (Sl 104,25), os “animais” (Sl 104,25) e os “luminares” (Sl 136,7). A fim de proteger e salvar seu povo, Deus precisou ferir “grandes reis” (Sl 136,17), afinal de contas, ele é o rei por excelência e nada foge ao seu alcance, nada teme, nem mesmo a “língua que fala ‘grandezas’” (Sl 12,4)⁹.

Ao orar dizendo, no v. 1d, “não ando a procura de grandezas”, vale ressaltar: por um lado, o ato de procurar “grandezas” não é, em si, algo mau; torna-se problemático quando motivado por um “coração enfatuado”. Isso significa que a “procura por grandezas”¹⁰, quando genuína, não é condenável, mas torna-se nociva à medida que é movida por um espírito orgulhoso e arrogante. Por outro lado, o “grande por excelência”¹¹ é Deus, o Senhor de Israel. Diante do homem de “olhos altivos”, Ele os humilhará e rebaixará a “arrogância dos guerreiros”, pois somente Ele, o Senhor, deve ser exaltado (Is 2,11.17).

5 Silenciar e repousar a alma

O orante, no Salmo 131, avança em sua prece quando, na sexta e sétima linhas, poetiza dizendo ao Senhor: “do contrário, silencieei e repousei minha

⁹ Ao longo do tempo, os cento e cinquenta Salmos foram estudados sob duas grandes perspectivas hermenêuticas: a histórica e a antropológica. Entretanto, descortina-se, paulatinamente, uma nova possibilidade interpretativa. Trata-se de uma hermenêutica voltada à ecologia integral – abordagem que, longe de diminuir a grandeza dos poemas salmódicos, os enriquece com novas camadas de sentido. Considerando que o Negueb é uma região de clima predominantemente seco e desértico, tal enfoque valoriza a natureza como espaço teológico, pois esta também é criação divina e remete ao Senhor, Deus de Israel. Nesse contexto, apresento ao interlocutor o **TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento**, grupo de pesquisa vinculado à Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), liderado pelo Prof. Dr. Matthias Grenzer. Dentre os estudos já publicados por esse grupo, destacam-se diversas contribuições voltadas à ecoteologia: Grenzer; Amaral de Lima; Barbosa Cardoso, 2024; Grenzer; Dantas; Barros, 2023; Grenzer, 2023; Grenzer; Barros; Dantas, 2022; Grenzer; Agostinho, 2021; Grenzer, 2020a; Grenzer, 2020b; Grenzer; Ramos, 2020; Grenzer, 2012; Grenzer, 2011; Grenzer, 2010.

¹⁰ Allen Ross, na obra *A Commentary on the Psalms – Volume 3 (90-150)*, interpretou o v. 1d de modo semelhante (Ross, 2015, v. 3, p. 723).

¹¹ A mesma expressão é proposta por Ravasi em sua obra *Il libro dei Salmi – Commento e attualizzazione*, volume 3: Salmi 101-150 (Ravasi, 2015, v. 3, p. 656).

alma” (v. 2a-b). Nas duas linhas desse verso, tem-se uma oração coordenada sindética adversativa, seguida de uma oração coordenada sindética aditiva, ambas possuem verbos principais. São cinco palavras escritas em hebraico: três no v. 2a e duas no v. 2b. Em princípio, o verso se inicia com a junção de duas partículas: sendo uma – conjuntiva (וְ) – e a outra – negativa (לֹא) – traduzidas como “do”¹². Em seguida, descreve-se o verbo “silenciar (שָׁוֶה)” – no grau do *Piel*, perfeito, na forma construta e na primeira pessoa do singular –. Além disso, segue-se na segunda linha desse mesmo verso a expressão vocabular: “e repousei” – fruto da junção da partícula conjuntiva (וְ) com o verbo “repousar (דָּמַם)” – no *binyan Qal*, tempo perfeito, primeira pessoa do singular, forma construta – significando também “acalmar” e/ou “fazer calar”¹³. Por fim, tem-se a expressão substantivada traduzida como – “minha alma (נַפְשִׁי)” no construto e pertencente à primeira pessoa do singular.

Todavia, o que imagina o orante ao rezar o verso 2a-b, composto por duas linhas? Duas palavras são fortemente verbalizadas: “silenciar” e “repousar”. Trata-se, ao que parece, de posturas necessárias que o fiel deve cultivar em si. Ambas podem ser contempladas como duas fotografias pertencentes a um mesmo porta-retratos, sendo o eixo – ou a dobradiça que as conecta – o “eu” do orante. É ele quem eleva o “coração” (v. 1b), os “olhos” (v. 1c) e os ‘pés’ (v. 1d) em direção a Deus.

Do verbo “silenciar (שָׁוֶה)”, no sentido de “modelar afetos”, partindo do uso do verbo no livro dos Salmos, depreendem-se os seguintes sentidos: “colocar”, no sentido de “ter diante de” (Sl 16,8), “ajustar” e/ou “adaptar” (Sl 18,34), “vestir”, “cingir” no sentido de “cobrir” (Sl 21,6; 89,20), e, por fim, “escolher”, significando, “desejar”. Já do verbo traduzido como “repousar (דָּמַם)” imagina-se sinônimos, tais como: “refletir” (Sl 4,5), “aconselhar” (Sl 30,13; 31,18), “acalmar-se profundamente” (Sl 35,15) e “descansar em” Deus, que é o Senhor de Israel (Sl 37,7; 62,6).

Ao tocar em um campo semântico tão fecundo como este, o interlocutor depreende daí a grandeza de perceber qual deve ser o lugar de Deus e qual é o seu lugar próprio. Afinal, quem propõe uma temática literária como essa, é de

¹² A obra *Dicionário bíblico hebraico-português* identifica tais termos como partículas condicionais com valor adversativo (Zimmer, 1988, p. 60).

¹³ As obras *Dicionário bíblico hebraico-português*, de Luis Alonso Schökel (1994, p. 158), e *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, de Rudi Zimmer et al. (1988, p. 50), convergem na interpretação do verbo aqui traduzido como “repousar (דָּמַם)”, atribuindo-lhe sentidos que envolvem o silêncio interior, o aquietar da alma e o descanso profundo – elementos que se harmonizam com a atmosfera espiritual do Salmo 131.

se supor que encontrou a “sabedoria da vida”, e, portanto, pode ser compreender como “íntimo de Deus”. Mais ainda: tornou-se um discípulo íntimo dele, podendo sentir seu “calor aconchegante” e “maternal” (Bortolini, 2000, p. 131).

Enfim, diversos verbos descritos até o presente momento estiveram no tempo perfeito. Isso significa que quem reza não pretende apenas resgatar experiências de outrora, antes aponta para a “lei constante da experiência”, que diariamente exige do eu mais profundo de cada ser humano acerca das escolhas feitas ontem e hoje. Além disso, vale frisar: o poema lírico cresce a cada verso cantado. Como não perceber o quadro antitético descrito no v. 1b – “coração enfatuado” –, em contrário com a imagem pintada na figura da “criança amamentada sobre a mãe” v. 2a? Entre o “querer ser como Deus” (Gn 3,5) e o ser como “criança bem amamentada sobre a mãe” (v. 2c), a vida sábia é a que prefere ser como criança. Nos braços maternos, a criança, alimentada, dorme, pois confia naquele que lhe deu a vida. Nos braços maternos e paternos de Deus, o Senhor de Israel, o ser humano, peregrino e feliz, deve descansar, haja vista que Ele é o seu libertador, “desde agora e para sempre” (v. 3b)¹⁴.

¹⁴ O estudo do Salmo 131 marca o início de um caminho hermenêutico que está sendo construído com dedicação e sensibilidade. A proposta é simples, mas profundamente significativa: percorrer, passo a passo, todos os Salmos pertencentes à família dos Hinos de Peregrinação, lançando sobre eles um olhar que uma leitura bíblica, reflexão teológica e escuta literária. Mais do que analisar textos antigos, a intenção é escutar sua voz viva hoje, no coração do povo. Cada Salmo será, então, associado a um Santuário brasileiro, como quem traça uma ponte entre a Palavra e a vida, entre as Escrituras e a espiritualidade popular. Se os antigos peregrinos de Israel subiam ao templo cantando seus salmos, nós também subiremos – mas agora, guiados por quinze Santuários que representam as cinco regiões da nossa Terra de Santa Cruz. É um convite a reconhecer que a fé que brota da Bíblia continua a ecoar nos passos do povo que caminha, reza e crê. Neste projeto, o que se deseja é mais do que unir dois mundos: é revelar que fé bíblica e fé popular não são opostas nem distantes. Pelo contrário, estão entrelaçadas, uma fecundando a outra. A Palavra sustenta o povo, e o povo dá carne à Palavra. Ambas nascem do mesmo Espírito e, em comunhão, elevam o Nome do Senhor, Deus de Israel. Esse encontro ganha sua plenitude na Pessoa de Jesus Cristo, que, ao morrer e ressuscitar, fez-se ponto de convergência entre o Céu e a Terra, entre a história sagrada e a história vivida. Um exemplo tocante dessa união entre fé e cultura pode ser vivenciado no *Santuário Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul*, <https://perpetuosocorroms.com.br/>. A cada semana, milhares de fiéis se dirigem até ali, muitos com os olhos marejados, o coração apertado, mas sempre com esperança renovada. Na simplicidade das novenas e das preces murmuradas em silêncio, revela-se uma espiritualidade profundamente enraizada na confiança e na entrega – a mesma que o Salmo 131 tão belamente expressa na imagem da criança desmamada que repousa nos braços da mãe. Aquilo que a poesia do salmo anuncia, a fé do povo vive. Naquele espaço sagrado, a devoção mariana traduz, com gestos concretos, a confiança humilde que a Escritura propõe. Mãos postas, olhos erguidos, súplicas silenciosas: tudo ali fala de um coração que espera no Senhor – não com orgulho ou pretensão, mas com abandono e esperança. O Santuário se torna, assim, lugar de revelação: é Palavra encarnada na cultura, é Bíblia que pulsa no coração de um povo que não separa o que crê do que vive.

6 Expectar pelo Senhor

Na décima primeira linha de seu poema, o orante, ao abrir o centro de sua oração ao coletivo de Israel, diz ao Senhor: “expecta. Israel, pelo SENHOR”. Trata-se de quatro palavras hebraicas que expressam uma espera confiante. Inicialmente, tem-se uma oração principal verbal que se inicia com o verbo traduzido como “esperar (יחל)”, no *binyan Piel*, tempo imperfeito, masculino singular – junto a ele segue-se o substantivo próprio “Israel (יִשְׂרָאֵל)” – seguida da preposição לָּ, que normalmente se traduz por “a” ou “para”, mas aqui é compreendida no sentido de ‘pelo’, no contexto do relacionamento com Deus, uma vez que antecede o tetragrama sagrado “SENHOR (יהוה)”.

O verbo “expectar (יחל)”, no sentido de “aguardar”, “fazer hora”, “estar na expectativa”, “esperar”, “pôr a esperança”, “confiar”, “contar com”, “resistir”, “suportar” e “sobrelevar” ocorre dezenove vezes nos cento e cinquenta Salmos. O orante ora insiste em dizer a todos: “resistam”, isto é, “expectem” “por”, “pelo” ou “no” “SENHOR” (Sl 31,25; 33,22; 38,16; 130,5.7) que é “Deus” (Sl 42,6.12; 43,5; 69,4)! Ora, deve-se “expectar” em sua “lealdade” (Sl 33,18; 147,11), “expectar” em seu “louvor” (Sl 71,14), “expectar” em seu “julgamento” (Sl 119,43), “expectar” em sua “palavra” (Sl 119,49.74.81.114.147). Enfim, o orante sabe que, ao “expectar”, deve fazê-lo com toda a “sua alma”¹⁵ (Sl 130,5).

Em Salmo 131,3a, o orante usa o “epifonema litúrgico”: “expecta Israel pelo SENHOR”, exortando o povo eleito, a fim de que este último se relacione com Deus, mantendo com Ele uma relação de “confiança filiar” (Stadelmann, 2015, p. 620).

O orante, semelhante a um “menino crescido”, já “desmamado” (Gn 21,8) abre o leque e o conteúdo de sua prece: pede não mais por si, dessa vez, pede e exorta a todos. O menino cresceu, aprendeu a conhecer e compreender seus defeitos de outrora e, junto ao Senhor, os transformou-os em passos firmes para seguir o caminho. No templo, ele cresceu (1Sm 1,22), do templo, por um tempo, afastou-se e agora encontra-se, novamente, dentro do templo. Adulto e portador de uma clareza e lucidez espiritual singulares, o orante, antes menino e agora autor, termina o seu poema, clamando o nome com que iniciou sua prece: “SENHOR” (vv. 1b-3a).

Considerações finais

O estudo do Salmo 131 revelou que, apesar de sua brevidade textual, trata-se de um poema de profunda densidade espiritual e teológica. Ao

¹⁵ Há um estudo publicado acerca do Salmo 42, o qual retrata a temática da “alma (נַפְשׁ)” partindo de uma compreensão antropológica hebraica. Consultar em: Dantas, 2023.

longo de apenas três versículos, o orante conduz o leitor a uma jornada de esvaziamento interior, humildade e entrega confiante a Deus. A recusa de um coração orgulhoso, de olhos altivos e de pretensões grandiosas configura uma atitude consciente de quem reconhece os próprios limites e deposita sua esperança no Senhor.

A análise gramatical, poética e simbólica dos termos hebraicos, associada à leitura teológica do texto, permitiu evidenciar a riqueza da linguagem salmódica e a coerência interna da composição. As imagens do “coração”, dos “olhos” e da “criança desmamada” funcionam como símbolos de um caminho espiritual que rejeita a vaidade e escolhe o repouso confiante nas mãos de Deus.

A conclusão do salmo, ao ampliar o horizonte do orante para toda a comunidade de Israel, confirma que a espiritualidade bíblica não se limita à esfera individual, mas convida à comunhão, à esperança partilhada e à fidelidade coletiva. Em tempos marcados pela pressa, pela busca de grandezas e pelo ruído exterior, o Salmo 131 propõe uma espiritualidade do silêncio, da escuta e da confiança – virtudes raras, mas profundamente transformadoras.

Referências

ABALLARINI, Teodorico; REALI, Venanzio. *A poética hebraica e os Salmos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BORTOLINI, José. *Conhecer e rezar os Salmos*: comentário popular para nossos dias. São Paulo: Paulus, 2000.

DANTAS, José Ancelmo S. O monte, o cetro e o coração! Um estudo bíblico de Sl 125. *Revista Nova – Revista Científica do Centro Universitário Ítalo-Brasileiro*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <https://revista-nova.italo.br/index.php/arquivos/article/view/45/107>. Acesso em: 20 maio 2025.

DANTAS, José Ancelmo Santos. Criação, migração e injustiça: um ensaio ecoteológico e literário de (Sl 42–43). *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 39, n. 147, p. 112-123, jan./jun. 2023. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/973/957>. Acesso em: 21 maio 2025.

DANTAS, José Ancelmo Santos. No limiar da esperança! Um estudo bíblico de Sl 130. *Revista RET - Revista Eletrônica de Teologia*, Santo André, v. 1, n. 42, 2024. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1864/1508>. Acesso em: 20 maio 2025.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990, p. 1102. (O livro dos Salmos foi preparado, em 1969, por H. Bardtke.)

GRENZER, Matthias. Ação inversora do destino dos pobres: um estudo do Salmo 113. *Atualidade Teológica* (PUC-Rio), v. 36, p. 441-452, 2010.

GRENZER, Matthias. Caminhos de justos e perversos: exegese do Salmo 1. *Atualidade Teológica* (PUC-Rio), v. 38, p. 335-348, 2011.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. *Atualidade Teológica*, v. 24, p. 66-86, 2020a.

GRENZER, Matthias. Literalidade: desafios ao traduzir os livros Êxodo, Salmos e Cântico dos Cânticos. *Ciberteologia*. São Paulo, v. 19, p. 34-43, 2023.

GRENZER, Matthias. Pastoreio e hospitalidade do Senhor: exegese do Salmo 23. *Atualidade Teológica* (PUC-Rio), v. 41, p. 301-321, 2012.

GRENZER, Matthias. Peste e epidemia: configuração poética e reflexão teológica no Salmo 91. *Estudos Teológicos* (Online), v. 60, p. 433-445, 2020b.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental. *Encontros Teológicos*, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias; AMARAL DE LIMA, Cleodon; BARBOSA CARDOSO, Robert. Dele vem minha esperança: um estudo do Salmo 62. *Encontros Teológicos*, v. 39, p. 195-212, 2024.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. Pássaros nos Salmos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, p. 115-129, 2022.

GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos; BARROS, Paulo Freitas. A bondade de Deus no templo e na natureza: uma leitura verde do Salmo 65. *Encontros Teológicos*, v. 38, p. 171-196, 2023.

GRENZER, Matthias; RAMOS, M. S. Água nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, p. 750-763, 2020.

RAVASI, Gianfranco. *Il libro dei Salmi: commento e attualizzazione*. Bologna: Dehoniana Libri, 2015. v.3

ROSS, Allen P. *A commentary on The Psalms – vol. 3 (90-150)*. Published by Kregel Academic, an imprint of Kregel Publications, 2450 Oak Industrial Dr. NE, Grand Rapids, MI 49505. 2015.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1994.

SEYBOLD, K. *Poetica degli scritti narrativi nell' Antico Testamento*, idioma Italiano, Ed. Paideia, 01 janeiro 2010.

SIQUEIRA, Tércio Machado. *Os cânticos das subidas: observações sobre o contexto histórico*. Estudos Bíblicos, São Paulo, v. 26, n. 100, p. 60-65, 2008. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/515>. Acesso em: 25 abr. 2025.

STADELMANN, Luís I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo- SP, Edições Loyola: Paulinas, 2015.

WEISER, Artur. *Os Salmos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ZIMMER, Rudi et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 54.

Artigo recebido em 22/05/2025 e aprovado para publicação em 10/06/2025

Como citar:

DANTAS, José Ancelmo Santos. Humildade e confiança. Uma análise exegético-teológica do Sl 131. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 89-105, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-6>

O rito na composição da narrativa do evangelho de João

*The Rite in the Composition of the
Narrative of the Gospel of John*

MANOEL PACHECO DE FREITAS NETO*

Resumo: Ao percorrer a bibliografia sobre o Quarto Evangelho, é bastante surpreendente notar que, embora haja uma quantidade notável de estudos sobre os sacramentos, bem como – embora um pouco menos – sobre o chamado misticismo joanino, não há nada sobre a relação entre sacramentos e experiência espiritual, muito menos entre a mística e o rito. Encontro-me, portanto, na necessidade de entrar num novo campo de investigação, pela relação crítica entre a mística como experiência pessoal e interior, por um lado, e o rito como mediação sócio religiosa, institucional e simbólica, por outro. Existe uma conexão entre os dois, e o que é? De antítese ou tensão? Isso me desmembrou de novo para o Quarto Evangelho através de A. Destro-M. Pesce. Embora na verdade a categoria de sacramento derive da antropologia cultural, devemos primeiramente esclarecer os termos do problema e propor um *status quaestionis*.

Palavras-chave: Rito. Narrativa. Evangelho.

Abstract: When browsing the bibliography on the Fourth Gospel, it is quite surprising to note that, although there is a notable amount of study on the sacraments, as well as – although somewhat less – on the so-called Johannine mysticism, there is nothing on the relationship between sacraments and spiritual experience, much less between mysticism and ritual. I therefore

* Manoel Pacheco de Freitas Neto é Mestre e Doutor em Teologia pelo Pontifício Instituto Litúrgico de Roma e tem pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7880603669202777>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1029-0374>. E-mail: manoel.rjaneiro@gmail.com.

find myself in the need to enter a new field of investigation, on the critical relationship between mysticism as personal and interior experience, on the one hand, and ritual as socio-religious, institutional and symbolic mediation, on the other. Is there a connection between the two, and what is it? Of antithesis or tension? This led me back to the Fourth Gospel through A. Destro-M. Peixe. Although in fact the category of sacrament derives from cultural anthropology, we must first clarify the terms of the problem and propose a status quaestionis.

Keywords: Rite. Narrative. Gospel.

1 Introdução: terminologia e âmbito de pesquisa

Em primeiro lugar, quero justificar a diferente terminologia que escolhi: experiência espiritual em vez de “mística”. J. Ernest escreve logo no início de um artigo recente sobre este tema: “Quem hoje fala do misticismo do Evangelho de João ou do Evangelho de João deve enfrentar a resistência.”¹

Existem três razões para esta resistência, segundo Barrett: o Quarto Evangelho exclui antes de tudo a união direta do homem com Deus: a única maneira de se unir a Deus Pai é Jesus Cristo, o Verbo encarnado (Jo, 1,18; 6,46)

Em segundo lugar, a experiência do sagrado como numinoso e irracional, proposta por R. Otto, está longe da fé existencial do Quarto Evangelho, racional e fundamentada. Por fim, a verificação da autenticidade da união com Deus é considerada por João como a prática concreta do amor (Jo 13; 1 João).²

A experiência religiosa, de que se fala em geral, é qualificada como espiritual no sentido forte porque é causada pelo Espírito Santo (Jo 3,5; 6, 61-63). A ação do Espírito Santo no Quarto Evangelho é diferente da do Paráclito (Jo 14, 16-26; 16, 7); a primeira é pessoal, transformadora e experiencial, a segunda é a função da comunidade crente internamente (interpretando a memória de Jesus, dando testemunho) e em público.

¹ Para além da discussão do tema (que recolhemos em Convênios Teológicos – Torreglia e Roma) nos comentários principais, recorde-me das três revisões mais extensas por ordem temporal: Niewalda (1958); Lindijer (1964); KLOS, H., *Die Sakramente im Johannesevangelium*. Edite in *Studia Anselmiana*: TRAGAN, P.R. (a cura), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Sacramentum, 3. *Studia Anselmiana*, 66), Roma, 1977; Do mesmo autor: *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*. *Atti del VI Convegno di teologia sacramentaria – Roma 23-25 maggio 1983* (Sacramentum, 6. *Studia Anselmiana*, 90), Benedictina, Roma, 1985.

² Bonnard (1976, p. 351-360); Ernst (1991, p. 232-338); Mealand (1977, p. 19-34); McPolin (1978, p. 25-35). Sanford (1993).

O segundo termo de comparação é a ritualidade religiosa, que também deve ser especificada. O conceito de ritualidade está, de fato, longe de ser unívoco na ciência etnológica moderna; basta consultar qualquer dicionário de etnologia para entender isso. Quero dizer ritual aqui à luz do processo ritual teorizado por V.W. Turner e utilizado por Destro-Pesce em seus estudos.³

Especifico ainda que a ritualidade do Quarto Evangelho deve ser qualificada como cristologia, porque os ritos cristãos implementam e ritualizam o processo ritual fundador de Jesus. Cabe um esclarecimento final, de natureza metodológica. Minha pesquisa baseia-se na redação atual do Quarto Evangelho e, assim, ignora a complexa tradição anterior, oral ou escrita. Considero aquele e a Primeira Carta de João um espelho da comunidade joanina: da sua experiência espiritual e da ritualidade que lhe deu origem.

2 Rito como experiência místico/divina transformada na narração da história de Jesus

Começemos pelos trabalhos anteriores de Destro-Pesce. Dos seus três artigos, dedicados ao tema do rito no Quarto Evangelho, o que mais se aproxima do nosso tema é o primeiro: estrutura do rito e narração. Apresentarei um resumo de sua tese com posterior avaliação crítica.

Observe nos sistemas religiosos a maior importância dada às práticas e aos ritos no que diz respeito às crenças, ou seja, às verdades religiosas acreditadas e ao sistema de dogmas, e definindo os ritos como processos generativos e regenerativos, com base na teoria de Turner. Ele identifica nos textos do Novo Testamento uma relação dialética entre a estrutura da narrativa e a estrutura do ritual nela narrado. Ao aplicar este princípio heurístico ao Quarto Evangelho, realça-se “os acontecimentos semiogenéticos”, os ritos reconhecíveis na narrativa.

A tese resultante do Quarto Evangelho apresenta uma estrutura processual, indicada pelas quatro fases da hora, que constituem a textura unitária da narrativa: haveria duas fases fundadoras do rito anterior à hora, o batismo em Jo 1 e a voz de céu em João 12; a terceira fase, a da realização da hora (Jo 18-19), não inclui nenhum rito; enquanto que, na quarta fase, um rito, também fundador, é narrado após a hora (Jo 20,21-23. As três

³ Para aprofundamento desta aplicação metodológica que já aplicamos nos capítulos precedentes fora do pensamento cristão, veja referencialmente: Turner (1972); *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino, 1993. Com a preparação de Stefano De Matteis. Uma utilização da teoria de Turner na chave litúrgico-pastoral, foi tentada por Toniolo (1995).

etapas subsequentes indicam o processo unitário de um rito religioso: uma intervenção sobrenatural manifesta e certa, na qual ocorre uma transformação do sujeito que participa.

Afirma-se, com razão, que o editor, apesar de conhecer todo o desenrolar dos ritos, não pretende descrevê-los na íntegra, mas apenas mencionar os aspectos que interessam à narrativa. Entre as diversas cenas de caráter ritual, escolheram apenas aquelas que desempenham um papel fundamental e estruturante na história: o batismo de Jesus e a manifestação da voz do céu e o sopro do Espírito Santo sobre os discípulos. Existem, portanto, três ritos fundadores. Vamos examiná-los brevemente.

O rito fundador da primeira fase é o batismo de João (Jo 1, 29-34). Nela Jesus é encorajado à missão de santificar. E de fato, João o declara: “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29), e vê o Espírito descer e permanecer sobre ele, para revelar que batizará no Espírito Santo (Jo 1,33). O propósito do batismo é, portanto, revelar Jesus a Israel como santificador, Aquele que batiza no Espírito e tira os pecados.

O rito fundador da segunda fase consiste no anúncio de que chegou a hora (Jo 12, 23-36). Ali podem ser lidas sete unidades que constituem o processo ritual:

1) Jesus é o celebrante que começa com o anúncio: “Chegou a hora de o Filho do Homem ser glorificado: chegou a hora” (Jo 12, 23b).

2) A segunda unidade contém também um anúncio solene: o envolvimento dos discípulos no destino morte-vida de Jesus com a inversão do processo natural de vida-morte (Jo 12, 24-26).

3) Jesus, num terceiro momento, introduz-se no cerne do rito e parece falar em pé (p. 118); o detalhe não é lido em João 12.27): “Agora a minha alma está perturbada, e que posso dizer? Pai, salva-me desta hora?” Consciente de que a nova situação é irreversível: a dolorosa passagem pela morte.

4) O quarto momento é a invocação do Pai para intervir: “Parece, glorifica o teu nome” (Jo 12, 28a). Jesus está disposto a fazer da sua vida um lugar de manifestação da glória do Pai.

5) O narrador relata a resposta do céu: “E eu o glorifiquei e o glorificarei novamente” (Jo 12,28c). O Pai manifesta-se no Filho e muda o seu estado. O Espírito permanece sobre ele. Essa é a última revelação de Jesus após a inicial em seu batismo.

6) O sexto momento registra a reação da multidão, que ouviu a voz do céu. Ele o interpreta como um trovão ou como “um anjo lhe falou” (Jo 12,29). O público percebe o evento.

7) Por fim, o narrador faz com que Jesus assuma o papel de celebrante que conclui o rito: “Esta voz não é bem-vinda para mim, mas para vós” (Jo 12,30). E, logo a seguir, anuncia os dois momentos, negativo e positivo, do drama: “Agora é o julgamento deste mundo. Agora o príncipe deste mundo será expulso. Quando eu for elevado da terra, atrairei todos para mim mesmo” (Jo 12, 31-32). A este rito de fundação, segue-se uma polêmica com a multidão (Jo 12, 34) e um apelo final de Jesus (Jo 12, 35-36).

O rito de fundação da quarta fase realiza-se depois da hora (Jo 20, 19-23), isto é, depois da elevação à cruz e da glorificação: depois de ter passado da morte para a vida nova do Senhor ressuscitado, Jesus retorna entre seus discípulos.

Também aqui é descrito um rito em sete momentos sucessivos, que transforma os discípulos em santificadores pela força do Espírito, que lhes foi dada por Jesus: A entrada milagrosa a portas fechadas; o cumprimento; a ostentação do corpo ressuscitado com os sinais da crucificação; a reação exultante dos discípulos (participação emocional no ritual); a saudação repetida; o envio solene: “Como o Pai...”; O sopro sobre eles e o dom do Espírito para santificar. Este é um ritual performativo.

A recapitulação do Evangelho não se dá através de uma exposição sintética de ideias, mas através da descrição da performance ritual, na qual o drama cósmico encontra a sua solução. Através dos discípulos, o cosmos recebe aquela presença efetiva do sagrado, que o sistema expiatório santificador foi incapaz de obter.

Os elementos do rito são três (celebrante, público e intervenção divina) e seu processo se dá em três momentos: o rito religioso é uma unidade de ação, na qual ocorre uma intervenção sobrenatural; provoca uma transformação interna de quem a ela está submetido ou dela participa; a mudança é assinalada por uma aceleração das emoções dos participantes (os discípulos) e do próprio celebrante. Na conclusão do artigo, nota-se que a memória do rito de fundação constitui um elemento essencial da identidade religiosa cristã em comparação com os ritos judaico e batista.

A análise, praticada por Destro-Pesce com o auxílio de uma teoria etnológica do rito, é sem dúvida inovadora em comparação com a análise

tradicional da presença dos sacramentos no Quarto Evangelho, que parte de uma pré-compreensão teológica, baseada na tradição.

No entanto, nem o rito nem o sacramento como tais estão presentes no Quarto Evangelho. Admite-se que o sacramento possa ser um processo ritual presente na narrativa evangélica, que envolve três ritos fundadores ligados entre si pelo código temporal da hora. Dois dos três ritos tratam Jesus como celebrante, transformado pela execução do rito e transforma os discípulos através de um rito fundador. Além disso, as sequências são lidas como um modelo antropológico atual, estranho ao Quarto Evangelho.

A intervenção extraordinária de Deus, essencial ao rito, não se enquadra per se no rito, se for entendido estritamente num sentido antropológico. Esta consideração vem de uma visão de fé.

A imposição de um modelo estranho, a experiência do ritual, aliás proposta em tensão com a fé dogmática, segundo E. Käsemann, está fortemente presente no Quarto Evangelho, e conduz a evidentes discrepâncias na leitura do texto narrativo de Jônatas. Eu revelo cinco:

1) Para os autores, o Espírito, que repousa sobre Jesus no batismo, explica a glorificação de Jesus (segundo rito fundador) e o dom do Espírito no terceiro. Na realidade o Espírito desce sobre Jesus e permanece sobre Ele. Na narrativa joanina, tem a função de revelar a João que Jesus é “Aquele que batiza com o Espírito Santo”, enquanto o dom do Espírito aos discípulos, segundo o evangelista, que comenta uma frase enigmática de Jesus, isso só acontece depois de ele ser glorificado (Jo 7, 37-39).

2) Quando afirmamos que a recapitulação do Evangelho é a realização do dom do Espírito, esquecemos a conclusão (Jo 20, 30-31), que é decididamente dogmática (cristológico-soteriológica). Deve-se notar também que alguns dos sinais, senão todos, têm caráter ritual, e a eles se refere o final dogmático dos Quatro Evangelhos.

3) Por fim, a ritualidade destacada não é a atual, praticada pela comunidade jovem, mas a memória narrada de um processo ritual cristológico fundador, que determina a identidade da comunidade cristã no que diz respeito aos ritos judaicos.

4) Quando afirmamos que a recapitulação do Evangelho é a realização do dom do Espírito, esquecemos a conclusão (Jo 20,30-31), que é decididamente dogmática (cristológico-soteriológica).

5) Por fim, o ritual destacado não é o atual, praticado pela comunidade joanina, mas a memória narrada de um processo ritual cristológico fundador, que determina a identidade da comunidade cristã aos ritos judaicos.

3 Método e estrutura

A minha investigação pretende, portanto, recorrendo à instituição do Destro-Pesce, antes de mais nada revelar e analisar o ritual cristológico da comunidade, constituído por ritos por nós descritos, mas claramente pressupostos; em segundo lugar, relacionar os ritos com a experiência espiritual que provocam; e finalmente considerar o ritual cristológico como fundador da *communitas*, diferente de uma sociedade segundo uma ordem mundana ou mesmo segundo uma estrutura religiosa como a judaica, que se baseava no templo (religião oficial) ou contra o templo atual (essênio de Qumran).

O evangelista nunca descreve o rito cristão, como fazem os Sinópticos e os Atos, mas o pressupõe na evidência espiritual que dele se segue. Assim, assumo quais são os três elementos positivos do estudo acima analisado por Destro-Pesce:

1) O ritual originário presente na história de Jesus e a atuação não só para ele, mas também para o ritual praticado na comunidade jovem, que dela se origina;

2) A diversidade deste ritual em relação ao judaico;

3) A constituição da *communitas* e da identidade através desta ritualidade específica.

Meu alinhamento teórico ocorrerá, portanto, em três momentos sucessivos:

- A articulação da experiência rito-mística;
- O processo ritual dos ritos individuais constitui coletivamente a ritualidade específica do Quarto Evangelho;
- Perfil teológico do rito fundado por um originador místico.

3.1 Articulação da ritualidade – experiência espiritual no Quarto Evangelho

Começamos pela conclusão do ensaio de Destro-Pesce. No Quarto Evangelho, é narrada a memória de um rito múltiplo e progressivo de Jesus, fundando a identidade de uma comunidade. Partindo daqui para a ritualidade que constitui esta comunidade, parece-me que a resposta de fé deve ser

considerada como parte do processo ritual subsequente, que se dá através da ação do Espírito e ocorre concretamente na prática comunitária do amor. Examinemos analiticamente os quatro elementos constitutivos do processo ritual autêntico, em estreita relação com a experiência espiritual, para talvez abrir uma janela para uma perspectiva do misticismo cristão no olhar de João. No entanto, sabemos com clareza lunar que tudo o que vemos é uma perspectiva, não a verdade.

3.2 A fundamentação histórico-simbólica: a memória fundadora do ritual

No final do seu livro, o evangelista declara aos leitores a intenção que o guiou ao narrar alguns dos grandes sinais de Jesus, esperando que o objetivo pretendido seja alcançado: “Para que acrediteis que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e crendo que vocês têm vida em seu nome” (Jo 20,31). Os sinais são uma revelação da glória divina de Jesus (Jo 2,11). Agora, qual é o sinal maior, o sinal máximo? O próprio evangelista nos diz isso pela boca de Jesus, durante a expulsão dos vendedores do templo, narrada no início do Evangelho (Jo 2, 13-22). Os judeus lhe pedem uma credencial pelo gesto chocante que realizou: “Que sinal” você nos mostra por que faz essas coisas? (Jo 2, 18).

E Jesus responde: “Destruí este templo vaón e em três dias o ressuscitarei” (Jo 2,19). Nem os judeus nem os discípulos entendem a palavra enigmática. Portanto, o evangelista explica aos seus leitores que Jesus falava do santuário do seu corpo (Jo 2,21) e que os discípulos adquiriram esta compreensão como memória interpretativa somente depois da ressurreição, através do recurso à Escritura (Antigo Testamento) e à palavra de Jesus (Jo 2,22). Dessa forma, os sinais são motivo para acreditar, porque neles se revela a glória de Cristo, Filho de Deus, que dá vida pela fé.

Na narrativa da história de Jesus, descreve-se um processo ritual, assinalado desde o início pela comparação do corpo de Jesus, morto e ressuscitado, com o templo de Jerusalém, centro do culto de Israel e das suas grandes festas, em que o povo se envolveu em ritos particulares que o fizeram recordar e reviver as grandes intervenções salvíficas de Javé ao longo de sua história, garantia de sua ajuda futura.

O rito de iniciação consistia na circuncisão que, no entanto, no Quarto Evangelho é lembrada apenas numa proporção secundária, de natureza argumentativa (Jo 7,22-23), evidentemente já não tinha qualquer importância para os seus leitores.

Pelo contrário, o evangelista, logo no prólogo (Jo 1,19-51), conta como Jesus entra em contato com o batismo de João, rito de iniciação no grupo. Mas este rito, não contado, serve apenas para revelar a identidade de Jesus, Filho de Deus, a Israel através da mediação de João, celebrando o batismo com água (Jo 1,26). O evangelista alude indiretamente ao rito através das palavras da testemunha, enviada por Deus para batizar com água “para que Jesus fosse revelado a Israel” (Jo 1,31). O que revela o rito do batismo de Jesus? Que Ele é o santificador: “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29) e “Aquele que batiza com o Espírito Santo” (Jo 1,33); daí o aspecto negativo e positivo da santificação por ele realizada.

Não diz que Jesus é transformado pelo Espírito, que desce e permanece sobre Ele, mas que a visão do Espírito revela João, testemunha, Jesus como o Filho de Deus, “Aquele que batiza com o Espírito Santo” (Jo 1:33).

O leitor se pergunta: como Jesus será o higienizador, como batizará no Espírito Santo? O redator final nega decisivamente que Jesus, durante a sua missão inicial, tenha batizado ao mesmo tempo que João (Jo 4.2), ainda que a tradição anterior pareça afirmar o contrário (Jo 3.22, 26; 4.1). Jesus terá de ser transformado através de um processo ritual fundamental ligado ao tempo (Jo 2,4; 12,23).

Para dar o Espírito Paráclito, Jesus terá de ser glorificado (Jo 7,37-39; 16,7), passar pela turbulência e pela decisão de aceitar a hora crucial (Jo 12,27). A voz do Pai responde ao seu pedido de ser glorificado: “Eu o glorifiquei e o glorificarei” (Jo 12,28). Os dois elementos (a voz e a visão), que intervêm no batismo de Jesus narrado pelos Sinópticos, parecem dividir-se em dois momentos na narrativa joanina: primeiro a visão que João tem, revelando a identidade e missão de Jesus; a segunda, a voz do céu, é antes reservada para o momento em que chega a hora e nesse momento Jesus não declara: “Este é o meu Filho amado”, mas anuncia a sua glorificação presente e futura, essencialmente a transformação em Senhor Ressuscitado. Este sim é um processo ritual que leva à transformação de Jesus através do poder transcendente do Pai, e com isso ele se torna capaz de santificar, pois derrota o príncipe deste mundo (Jo 12,31) e atrairá todos para si. (Jo 12, 32).

Também aqui, como no batismo de João, são recordados os dois aspectos de Jesus que santifica: o negativo da derrota do maligno e o positivo da atração. O rito de iniciação de Jesus, que começa com o batismo de João, completa-se com a elevação à cruz e com a tradição sinótica, recorre precisamente à metáfora do batismo para indicar a sua futura morte (Mc 10,38; Mt 20, 22; Lucas 12.50: dito relatado apenas por Lucas), expresso com referência a um rito.

O dom do Espírito que santifica só pode vir do Senhor ressuscitado, passado pelo batismo de morte na cruz. O evangelista, como já recordamos ao explicar o ensaio de Destro-Pesce, narra o último rito fundador realizado pelo Senhor ressuscitado: aquele em que ele dá aos discípulos a missão universal e o Espírito Santo para perdoar os pecados (Jo 20, 19-23).

Todo o arco de rituais fundadores é narrado pelo editor como memória do testemunho, no qual o leitor é convidado a acreditar, apesar de não ter visto, isto é, de não ter tido experiência direta (Jo 20,29): acreditar em Jesus e na sua missão que culmina no rito fundador, a morte de cruz como elevação que vence o mal e atrai a todos, e a sua glorificação e o consequente dom do Espírito santificador. Chegamos assim ao segundo elemento: crença, fé.

4 A fundamentação antropológica do rito: fé e dom da vida

A fé soteriológica solicitada pelo evangelista (Jo 20,31) implica uma experiência histórico-simbólica: uma fenomenologia ritualizada ordenada a recriar, através da ritualidade cristã, a mesma experiência histórico-ritual original, memorizada e narrada no Evangelho. Ritual, símbolo e experiência estão interligados como sempre acontece numa teofania.

Só a fé é capaz de ver nos milagres de Jesus os sinais da sua glória, do seu poder salvífico, que inclui a santificação (Jo 5,15; 9, 1-3. Em pelo menos dois dos sinais, narrava claramente um ritual: o sinal do cego de nascença, convidado por Jesus, untou-o com um pouco de lama (Jo 9, 1-39 em particular 9,6-7); e o sinal da ressurreição de Lázaro, precedido pela solene oração de Jesus ao Pai para intervir (Jo 11, 41-42) seguido pelo clamor e pela ordem autoritativa (Jo 11,43). Lázaro, em virtude deste rito, é transformado de morto em ressuscitado, vivo. Enquanto em João 9, a fé do cego de nascença é consequente e progressiva, no sinal de Lázaro ela o precede na confissão de Marta (João 11,27) e o segue (João 11,42-45).

A fé em Jesus, salvador e santificador, no que diz respeito ao rito que se realiza na comunidade cristã, é exigida como condição prévia, como opção que une a comunidade Àquele que acaba sempre por ser o celebrante do rito, mesmo se inviável no tempo da igreja porque retornou definitivamente ao Pai.

Devemos também distinguir a fé narrada do tempo de Jesus daquela do tempo da Igreja, que pode ser lida sobreposta a esta de forma paradigmática e por vezes anunciada no futuro (Jo 17, 20-23; 20,29, 30-31). A fé em Jesus como Cristo e Filho de Deus, através de quem existe vida, é, portanto, pressuposta em ambos os níveis. Contudo, enquanto ao nível da história de Jesus, a fé

inicial ainda é incerta e pouco confiável (Jo 1,50; 2,22-25; 6.4.26), segue-se uma fé cristológica mais certa e precisa (Jo 4.42.53; 6. 67- 70; 9;11). No tempo da igreja, a fé plena em Jesus é solicitada pelo evangelista no final do seu testemunho (Jo 20, 30-31) e é pressuposto ao rito de iniciação.

O que se segue ao rito iniciático (batismo), ou ao que progride na vida inicial (a Eucaristia), é uma experiência espiritual, isto é, do Espírito, que revela em nível fenomenológico a transformação existencial provocada pelo poder divino, que atua através do rito. É uma experiência possível apenas no Espírito Santo. Chegamos assim ao terceiro elemento da estrutura rito-experiência espiritual, horizonte de passagem para a mística.

4.1 A mediação do Espírito santificador

Em cada um dos principais ritos não descritos, mas pressupostos na continuidade juvenil (batismo, eucaristia e perdão dos pecados), quem atua é o Espírito. Além de mediar o novo nascimento, faz compreender o significado misterioso e escandaloso do rito santificador, afirmando solenemente a sua absoluta necessidade.

Ao revelar a Nicodemos a necessidade de um novo nascimento do alto (άνωθεν), Jesus afirma: “Se alguém não nascer da água e do Espírito, não pode ver o reino de Deus (...), não pode entrar no reino de Deus” (Jo 3, 3.5). A referência implícita ao pré-anúncio de João de que Jesus é “Aquele que batiza no Espírito Santo” parece-me óbvia. A que ritual ele está se referindo? Certamente não ao batismo com água, paralelo ao de João (de que se fala em Jo 3,22.26; 4,1), negado pelo editor como transmitido por Jesus (Jo 4,2), mas ao praticado na comunidade Joanina depois de Jesus glorificado ter dado o Espírito Santo (Jo 20, 21-23).

No discurso sobre o “pão do céu” (Jo 6, 26-58), que dá vida ao mundo, identificado por Jesus com a sua carne (Jo 6, 51c), o Espírito está ausente. Mas, a sua ação no acolhimento e na compreensão das palavras de Jesus que “são espírito e são vida” (Jo 6,63) é decisiva. À reação dos discípulos que julgam o seu discurso “difícil” e, portanto, impossível de digerir: “Quem pode ouvi-lo αὐτοῦ (ou seja, aceitá-lo)? O que então vereis o Filho do homem subindo onde estava antes? O espírito é o que dá vida (que dá vida), a carne não serve para nada. As palavras que vos tenho dito são espírito e vida” (João 3,6),

A vida divina é gerada pelo Espírito e continua a ser vivificada por Ele através do dom da carne e do sangue do Filho do homem, transformado pelo Espírito com a ressurreição e fonte de vida no rito da Eucaristia: “E o

pão que darei a minha carne pela vida do mundo” (Jo 6,51c). Ele anuncia o conhecimento do significado das palavras, que de outra forma não teriam sentido. Na verdade, se permanecermos num nível racional e mundano, não só o discurso de Jesus é duro, mas insensato e insano.

Se não é louco e insensato, significa que deve ser lido a um nível superior, o do Espírito, que age e nos faz compreender o que Jesus faz como Senhor glorificado através do dom da Eucaristia.

Mais imediata e explicitamente é a presença ativa do Espírito, dada em rito aos seus discípulos pelo Senhor ressuscitado com o poder de perdoar os pecados (Jo 20,21-23).

Concluindo, o Espírito santificador é um dom específico e singular de Jesus, que o concede depois de ser elevado à cruz e glorificado. Ele é o poder divino que dá vida e santifica o homem no rito original da fundação de Jesus com a sua passagem da morte à vida, da humilhação da cruz à glorificação da ressurreição. Crer em Jesus, mediado apenas por quem se coloca no nível epistemológico, no nível do Espírito, que opera acima da ordem natural e racional, é capaz de perceber, compreender e experimentar a vida eterna dada e vivida pelos crentes em Jesus e pela comunidade divina que constituem, animada e guiada pelo Espírito Paráclito.

A sua ação na história, na qual o Logos encarnado entrou, é mediada e motivada por uma série de ações simbólicas, que constituem o rito e cuja eficácia é sinalizada e verificada pelas consequências partas; chegamos assim ao quarto elemento constitutivo da articulação rito-experiência espiritual.

4.2 Reflexão ético-comunitária da vida divina e da experiência espiritual por meio do ritual

A experiência do Espírito, específica a vida nova, como “ver o reino” ou “viver em Jesus”, deve passar pelo discernimento da prática do ágape para demonstrar a sua autenticidade. A experiência espiritual que segue o rito não é ainda uma experiência mística, que absorve o homem em Deus para esquecer a vida concreta, o irmão que vive junto.

No contexto do rito do batismo (Jo 3,1-21), na conclusão do monólogo que se segue ao diálogo com Nicodemos (Jo 3, 1-11), falamos da conservação que se revela na exposição de dirigir-se à luz - Jesus - para que as más obras sejam condenadas (Jo 3, 19-20). Quem se expõe à luz, portanto, “pratica a verdade, para que se revele que as suas obras foram feitas em Deus” (Jo 3,21).

É singular que precisamente no Quarto Evangelho falemos muitas vezes de “obras” (Grob, 1986); fazer a verdade, isto é, colocar em prática a revelação trazida pela pessoa e pela palavra de Jesus.

Da mesma forma, se a instituição do rito da Eucaristia for colocada no contexto da Última Ceia (não contada no Quarto Evangelho), então o rito de inversão social do lava-pés, através do qual os discípulos são purificados, também adquire nova luz (Jo 13,10). A verificação da transformação da vida do cristão na de Cristo, através do rito da Eucaristia (Jo 6,56-57), se dá pela prática do lava-pés mútuo, que ilustra simbólica e concretamente o novo mandamento que Jesus entrega como parte do rito: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei, para que também vós vos ameis uns aos outros” (Jo 13,33-34).

A verificação concreta da remissão dos pecados através do poder do Espírito dado pelo Senhor ressuscitado aos discípulos e exercido não se sabe de que forma, pode ser visto na primeira Carta de João. Aqui é dado precisamente um critério de comunicação com Deus - isto é, saber se se tem a autêntica experiência do Espírito: eliminação do pecado (1Jo 2,1-2) e pertença a Deus como filhos (‘João 3,1-2) da prática do novo mandamento e da ajuda concreta ao irmão necessitado (1Jo 3,16; 4,20). Apenas um texto da Carta se refere a um rito, o do batismo, intimamente ligado ao rito fundador de Jesus, confessado contra os “falsos profetas” ou “anticristos” (1Jo 5, 6-8).

Em vez de retribuir o amor de Deus por nós no Filho através do amor por Ele, devemos retribuir com amor ao nosso irmão (1 João 4:11). É a verificação prática do verdadeiro nascimento de Deus através do rito de iniciação cristã.

A estrutura rito-experiência espiritual projeta-se num horizonte semântico mais amplo, que inclui: a memória do rito de fundação celebrado por Jesus na sua história, a fé em Jesus transformado em Senhor glorioso por este rito, a ação do espírito em fazer a verdade e o cumprir o novo mandamento do amor mútuo.

5 O processo ritual e a experiência espiritual nos ritos narrados individualmente

Dada a articulação da ritualidade e a consequente experiência espiritual, passamos agora a examinar analiticamente aqueles ritos em que a ação ritual é seguida de uma experiência espiritual, que procede do próprio rito, também descrita no seu elemento concreto essencial (água, o pão, o perdão dos pecados mediado pelos discípulos). Examinaremos quatro deles: o rito de iniciação à nova vida (Jo 3), o rito de conservação e desenvolvimento da nova vida (Jo

6,51-58), o rito de inversão social que estabelece a *communitas* (Jo 6,51-58). 13) e finalmente o rito do dom do Espírito para perdoar os pecados (Jo 20, 19-23).

5.1 O rito de iniciação e a experiência do Espírito (Jo 3,3-8 no quadro de Jo 3,1-36)

A unidade semântica e a experiência das tradições escritas pelo evangelista no terceiro capítulo (Jo 3,1-21.22-30.31-36) são dadas precisamente pelo batismo, rito de iniciação cristã. A macroestrutura literária está dividida em duas partes (Jo 3,1-21 e 3,22-36), que correspondem aos seguintes cinco temas paralelos:

- 1) Diálogo sobre o nascimento da água e do Espírito (Jo 3,1-5).
 - Discussão sobre batismo e purificação (Jo 3,22-26).
- 2) Nascer do alto, isto é, do Espírito, e nascer da carne (Jo 3, 6-8).
 - Aquele que vem do alto e aquele que vem da terra (Jo 3,11).
- 3) Damos testemunho do que vimos e não aceitamos o nosso testemunho (Jo 3,11).
 - Ele dá testemunho do que viu e ouviu, e ninguém aceita o seu testemunho (Jo 3,32).
- 4) Deus não enviou o Filho ao mundo para condená-lo, mas para salvá-lo (Jo 3,17).
 - Aquele a quem Deus enviou fala as palavras de Deus (João 3,34).
- 5) Quem crê não está condenado e quem não crê está condenado (Jo 3,18-21)
 - Quem crê no Filho tem a vida eterna: mas quem desobedece ao Filho não verá a vida (Jo 3,36).

Como se pode ver, ambas as perícopes começam com um diálogo sobre o batismo. Contudo, enquanto no primeiro se fala apenas do novo nascimento do alto, “da água e do Espírito” (Jo 3.3.5), no segundo aparece explicitamente o tema do “batizar”, quatro vezes em Jo 3.22-23 e fala do batismo praticado por Jesus (João 3,22) e de João (João 3,23), enquanto em João 3,25 é relatada uma disputa entre os discípulos de João e um judeu em “purificação” καθαρισμοῦ.

Tudo isto pressupõe uma comparação entre os ritos oficiais de purificação dos judeus (Jo 2,6) e o rito do batismo de João no contexto do batismo cristão

“no Espírito”, tema do diálogo anterior com Nicodemos. O lamento dos discípulos de João a ele porque todos iriam agora ser batizados por Jesus (Jo 3,26) pressupõe a prevalência do movimento caracterizado pelo batismo “no Espírito Santo”, no qual é sancionada a nova aliança.

O cerne narrativo de João 3 (vv. 22-30) faz-nos compreender que o evangelista pretende falar do batismo cristão, embora em João 3,1-8 seja mencionado apenas o elemento essencial do batismo, a água (João 3,5; 3,25). A especificidade do batismo cristão é, de fato, o Espírito (Jo 3,5.6.8; 3,34), como já tinha sido anunciado por João (Jo 1,33).

Da composição literária de João 3, fica claro que o evangelista pretende falar do rito de iniciação cristã, do batismo como “gerado do alto” (João 3.3), “da água e do Espírito” (João 3,5), diferente do de João, também com água, mas que foi conferido apenas uma vez como rito de preparação para “Aquele que batizou no Espírito Santo”. Supõe-se, portanto, que o rito cristão do batismo seja estabelecido por Jesus e fundado nele.

Jesus, numa catequese iniciática, realizada à noite (talvez evoque uma atmosfera misteriosa, típica do rito?), instrui Nicodemos sobre um novo nascimento do alto *ἄνωθεν*, que se realiza com o rito da água e a invocação do Espírito (Jo 3,5) sobre a iniciação. Este novo nascimento do alto é uma condição absolutamente necessária para a experiência espiritual. Agora, na conversa, encontram-se três verbos, que denotam uma experiência misteriosa e celestial (Jo 3,12), seguindo o rito de iniciação: “ver o reino de Deus” (Jo 3,3), “entrar no reino de Deus” (Jo 3,5) e o Espírito (o vento) “que sopra onde quer. E você ouve a sua voz” (Jo 3.8). Vamos analisar essas três expressões de experiência espiritual.

Distante de produzirmos uma ideia que condicione a originalidade do projeto deste texto, segundo o que concebe o redator, podemos sugerir que o desenvolvimento desta obra largamente estendida sobre temáticas de grandes referências simbólicas e imagens sobrenaturais, correspondem a uma linguagem espiritual profunda que pode ter tido sua fonte em uma experiência mística real que somente o rito com a sua linguagem pode ao menos nos referir.

Desde a primeira – “ver o reino” – são propostas diversas interpretações; mas a maioria dos exegetas escapa, descartando-a como paralela à segunda: “entrar no reino” seria uma variante (Traets, 1967, p. 129). No Quarto Evangelho, porém *ἰδεῖν*/ver é um verbo experiencial (Jo 1,39; em João 8,51 o objeto é a morte, que o crente não verá, ou seja, não experimentará). Também aqui conota uma experiência superior que tem o reino de Deus como objeto,

uma noção que atua como um elo entre o ambiente judaico (no qual tem um sentido político-apocalíptico) e o ambiente cristão no qual (pelo menos aqui) tem um sentido eminentemente pessoal: a experiência da vida nova, da presença salvífica de Deus (Jo 1,14: “Vimos a sua glória”).

“Entrar no Reino de Deus” indica a experiência de ser introduzido num espaço existencial, criado pelo poder soberano e salvífico de Deus, do qual Jesus é o mediador (Jo 19, 33-38); o reino de Jesus é um reino do alto (Jo 18,36), assim como o novo ser também é do alto (Jo 3, 3-7). Também a nova criatura nascida do alto, como o reino de Jesus, “não é daqui de baixo, deste mundo”, mas de outro mundo, o divino. O espaço do reino de Deus é criado por Jesus com a sua passagem ao Pai através da sua elevação à cruz e glorificação.

A terceira qualificação da experiência espiritual, seguindo o rito de iniciação, é expressa com a metáfora do vento (significa vento e espírito). “Quem nasce do Espírito é espírito” (Jo 3,6). Agora este Espírito ou pessoa espiritualizada participa da misteriosa liberdade do Espírito: “O Espírito sopra onde quer. E ouvis a sua voz, mas não sabes de onde vem nem para onde vai” (Jo 3,8), como Jesus (Jo 8,14).

A experiência do iniciado, que se tornou espírito, participa na consciência que Jesus tem da origem misteriosa e da conclusão celeste e gloriosa da sua história terrena (Jo 17,24). É uma experiência inexprimível com categorias racionais; é por isso que a linguagem simbólica é usada. O homem comum “deste mundo”, “aqui de baixo”, não compreende esta nova experiência e, por isso, não consegue discernir o Espírito e acolhê-lo (Jo 14,17).

A experiência espiritual, expressa pelos três verbos – ver, entrar, respirar – no seguinte comentário do evangelista, é ainda significada por outro símbolo, o da iluminação (Jo 3, 19-21). E aqui também é exposta a verificação ética da transformação espiritual ocorrida. Quem se deixa iluminar pela luz de Jesus deixa-se julgar por Ele, abandona as más obras anteriores e “faz a verdade” (coloca em prática a revelação de Jesus). Por isso, as suas obras revelam-se “obras feitas em Deus”, isto é, através da força do novo nascimento da fé e do batismo. O iniciado revela, assim, que é verdadeiramente uma criatura nova, gerada no rito de iniciação, através da nova prática revelada por Jesus, à qual adere com fé; prática possibilitada pelo novo ser “gerado pela água e pelo Espírito”.

5.2 O rito necessário da Eucaristia e a experiência da mútua imanência em Jesus (Jo 6,51c-58)

O estudo do rito pressuposto em Jo 6,51c-58, que deve ser estudado no contexto litúrgico da Páscoa judaica (Jo 6,4) e no enquadramento espacial do

Lago da Galileia e da cidade de Cafarnaum, ignorará a história complexa da unidade literária e semântica global.

Para simplificar a discussão, comecemos com algumas perguntas que fazemos ao texto: que rito pressupõe GV 6, em particular Jo 6,51c 58? Em que horizonte simbólico deveria ser colocado? Que repertório cultural utiliza, ou seja, qual o ambiente histórico-religioso em que deve ser inserido? Será que responde aos problemas da comunidade cristã à qual se dirige? Que experiência espiritual produz naqueles que dela participam? As consequências também são previsíveis.

Um banquete ritual, oferecido por Jesus a uma enorme multidão de pessoas – só os homens eram cerca de cinco mil (Jo 6,10, 10) – é narrado no início do capítulo e situado perto do lago da Galileia (Jo 6, 1,16-22). Os gestos de Jesus são descritos com precisão: pegou os pães e, depois de dar graças, distribuiu-os (ele mesmo) aos convidados, colocando-os sobre a relva verde como se estivessem sobre um tapete (Jo 6,10-11).

O povo experimentou o poder divino de Jesus, que se revelou naquele rito (chama o evangelista), ficou tão entusiasmado que quis raptá-lo e torná-lo rei (Jo 6, 15-15). É um banquete real, que a grande multidão interpreta como início e indicação do reino de Deus. Contudo, Jesus não aceita a interpretação política e separa-se da multidão “sozinho no monte”

O rito pressuposto em João 6.51c-58 representa a realidade referida no sinal inicial da multiplicação dos pães e dos peixes. Aqui já não temos pão e peixe, mas uma comida e uma bebida particulares: a carne e o sangue do Filho do Homem. A continuidade entre o sinal (banquete eucarístico) é a pessoa de Jesus, que se oferece como dom. A experiência resultante não é mais político-religiosa, mas espiritual e pessoal em Jo 3,1-21,

De fato, deve notar-se uma analogia evidente em pelo menos dois pontos concretos na formulação literária e no horizonte teológico-simbólico entre Jo 6, 51c-58 e Jo 3,1-6:

1) O rito é considerado condição necessária para ter uma vida divina e ser transformado;

Em verdade, em verdade vos digo que quem não nascer do alto não pode ver o reino de Deus (João 3,3).

Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós mesmos (6,53).

Em verdade, em verdade vos digo que quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus (João 3,5).

Quem se alimenta da minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia (Jo 6,54).

2) Esta experiência depende de uma transformação, por conta do Espírito. Por um lado, temos de “ser gerados pelo Espírito” (Jo 3,6), por outro, Jesus afirma: “É o Espírito quem vivifica” (Jo 6,63).

Somente aqueles que foram transformados pelo Espírito podem compreender e experimentar a aparente impossibilidade e insensatez daquilo que Jesus promete e oferece. Quanto ao rito da Eucaristia, pressuposto pelo discurso da revelação (Jo 6,26-58), ele permanece no fundo de toda a composição narrativo-dialógica de Jo 6, e não se limita à passagem mais especificamente eucarística (Jo 6,51c-58). Assim como no rito narrado da multiplicação dos pães (Jo 6,11), εὐχαρίστησας é repetido sem necessidade no resumo seguinte (Jo 6,23), que liga narração e diálogo, e também se refere à Eucaristia.

Em segundo lugar, duas expressões da primeira parte do diálogo referem-se claramente à passagem eucarística mais específica de Jo 6,27, “Buscai não o alimento que perece, mas o alimento que permanece para a vida eterna, que o Filho do homem dará vós”, e em João 6,35, “Quem vem a mim nunca mais terá fome e quem crê em mim nunca mais terá sede”. As expressões se mostra confusas quando falam apenas de “pão do céu” (Jo 6,26-50), embora se tornem compreensíveis à luz da afirmação central de João 6,51-58: “Porque a minha carne é a verdadeira comida e o meu sangue é a verdadeira bebida” (Jo 6,55).

Chegamos assim à passagem que comenta o rito da Eucaristia, um *midrash* do rito, praticado na comunidade e aqui recomendado conforme necessário.

Deve ser colocada entre parênteses a questão dos judeus (Jo 6,52), que tem a função de introduzir o discurso seguinte após a fórmula inicial solene (Jo 6,51c), talvez a fórmula original de consagração de Jesus⁴: “E o pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo” ο καί... δέ... indica aqui o início de um novo tema. O discurso de Jesus é articulado num quiasma concêntrico. É útil destacar a sua estrutura, porque se descobre a lógica do evangelista com a típica repetição dos temas de forma invertida.

Aqui está a sequência em forma esquemática:

6,51c: o pão que darei

6,58: quem come esse pão

⁴ Reporto, para o desenvolvimento deste texto, a obra de Jeremias (1973, p. 277-278).

6,54: quem se alimenta da minha carne
 6,55: minha carne é de fato verdadeiro alimento
 6,56: e bebe meu sangue
 6,55: e meu sangue é uma verdadeira bebida

Jesus fala do pão no início e no fim. No início ele é identificado com a sua carne e essa identificação continua ao longo do discurso até o seu ápice, que o fundamenta, no centro: “Pois a minha carne é a verdadeira comida e o meu sangue é a verdadeira bebida”. Ora, a comida e a bebida são os elementos essenciais de um banquete, enquanto a “carne e o sangue” são constitutivos da verdadeira humanidade de Jesus, da sua pessoa de Filho do homem (Jo 6,53; 6.23.63), enviado pelo Pai (Jo 6,57), o Verbo Encarnado que se sacrificará “pela vida do mundo” (Jo 6,51c).

Ora, se o início (Jo 6,51c), o coração (Jo 5,55) e o final (Jo 6,58) do discurso referem-se ao Verbo encarnado e à sua morte como bom pastor das ovelhas (Jo 10,11,17-18), as duas portas internas do quiasma afirmam fortemente duas consequências do rito que parecem na dialética uma espécie de sacramentalismo, a segunda (João 6,56-57) orienta-se antes para uma mística cristológica radical: um pensamento dialético, típico do Quarto Evangelho.

Na realidade, aqui o rito e a mística cristológica, isto é, a experiência espiritual da vida em Jesus, estão unidos de forma mais profunda. João 6, 53-54 afirma solenemente a necessidade absoluta de participar no banquete da carne e do sangue de o Filho do homem tenha a vida e a esperança da ressurreição.

Impressiona o caráter apodítico dessas duas proposições casuístas, uma positiva e outra negativa. Esta natureza apodítica não pode ser explicada exceto num contexto polêmico cuja a necessidade da Eucaristia foi negada. Ora, o primeiro testemunho histórico neste sentido encontra-se na Carta de Santo Inácio aos Esmirnenses, que polemiza contra “alguns” (Sm 5,19), que negam o testemunho do Antigo Testamento e do Evangelho sobre a verdade da encarnação e da morte de Jesus (Sm 3,1-3; 5,1-2), não praticam a caridade para com os pobres (Sm 6,2) e finalmente negam a Eucaristia. Citamos justamente este último texto que mais diretamente nos interessa:

Afastam-se da Eucaristia e da oração (rito), porque não professam que a Eucaristia é a carne do nosso Salvador Jesus Cristo, aquele que sofreu pelos nossos pecados e que o Pai com a (sua) bondade ressuscitou. Aqueles que contradizem o dom de Deus morrem em desespero. Pelo contrário, seria benéfico para eles amar, para poder ressuscitar (Sm 7,1), (Nigren, 1971, p. 81).

A posição destes “alguns” é semelhante à dos falsos profetas e anticristos mencionados em 1 Jo 2,18.22; 4, 1.3 e 2 João 7, que também negam a encarnação e não praticam a caridade, embora se fale da Eucaristia. Em todo caso, é claro que a afirmação solene da necessidade da Eucaristia em Jo 6,51c. 53-54 está intimamente ligada, à encarnação (Jo 1,14) e à paixão de Jesus, significada pela preposição ὑπέρ.

Tal como no caso do batismo, as afirmações fortes referem-se apenas aos elementos essenciais do próprio rito, praticamente ao ato de comer e beber sem qualquer descrição do rito em si, que, no entanto, é suposto e comentado.

Em primeiro plano o discurso revela a eficácia da Eucaristia em relação à vida, mas indiretamente também a fé na encarnação e na paixão e ressurreição, não sendo a Eucaristia pensável exceto quando a pessoa de Jesus passa pela paixão-ressurreição. Ela irá ser transformada no Senhor ressuscitado. A isto alude o argumento de Jesus, depois da dificuldade levantada pelos próprios discípulos: “Isso vos escandaliza? Se, pois, virdes o Filho do homem subir para onde estava antes” (Jo 6,61b-62).

É nesse processo ritual fundador (encarnação - batismo - morte - glorificação) que também se torna credível o dom da Eucaristia, em que o processo ritual fundador se repete e se torna presente na sua eficácia salvífica.

A negação polêmica é contra a negação de todo o processo ritual original: o fundador e o por ele fundado. Portanto, não é uma concepção sacramentalista e ritualística que impõe necessidade absoluta. Na verdade, é o contrário, e a prova é o próprio fato de o rito não ser descrito em detalhes.

Mas, chegamos à segunda parte do quiasma, formulada na primeira pessoa (Jo 6,56-57), que revela a experiência de uma mística cristológica realizada por quem participa do banquete eucarístico da carne e do sangue do Filho do homem:

Quem se alimenta da minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. Assim como o Pai, o Vivente, me enviou, assim vivo graças ao Pai, e quem de mim se alimenta também viverá graças a mim.

Nesta segunda parte, a controvérsia desaparece e a descrição da experiência espiritual e eucarística assume o controle. Existem duas frases que eles expressam. Em primeiro lugar, “ele permanece em mim e eu nele”, isto é, a mútua imanência em Jesus daquele que se alimenta da sua carne e bebe o seu sangue, a interpenetração das suas existências.

Esta fórmula de imanência mútua é retomada mais tarde com mais força: a imanência mútua de Jesus no Pai (Jo 10,38; 14,10-11) e a imanência mútua entre Jesus e aquele que está unido a ele na fé e no amor (Jo 15,4-7; 17,21-23) na oração sacerdotal, a imanência mútua de Jesus e do crente é inserida na de Jesus no Pai.

Uma unidade profunda na existência que, no entanto, só faz sentido se for mantida a autonomia das duas existências, das duas pessoas: tanto do Filho e do Pai, como do crente e do Filho. Não se diz quais os efeitos que o rito da Eucaristia tem a nível emocional, mas a consciência da imanência mútua devida ao banquete eucarístico está certamente implícita.

A segunda expressão é a da vida: ter vida. A vida que o comungante recebe é a mesma que Jesus recebe do Pai. A vida divina, que tem a sua fonte no Pai, passa para Jesus e dele para o comungante. Talvez tal vida seja concebida como o efeito último da imanência mútua.

Concluindo, na Eucaristia há um processo ritual não descrito, que atualiza o rito fundador e desenvolve a vida divina, dada no batismo pelo Espírito. O desenvolvimento é para uma comunhão de vida, uma imanência mútua em Cristo, possível apenas a nível espiritual, mesmo entre os homens. O rito medeia a vida e a experiência e consciência desta vida na lógica do rito fundador: a encarnação, morte e glorificação de Jesus. Assim como estamos longe de qualquer ritualismo, também estamos longe de qualquer identificação mística com Deus. A vida divina recebida no rito da Eucaristia deve então ser verificada na caridade concreta (Jo 13,1-15).

O rito autêntico, combinado com a experiência cristológico-espiritual que se segue, exclui tanto a interpretação ritualística (Bultmann) como a interpretação puramente simbólica (Bornkamm Dunn). O rito e a mística cristológica estão necessariamente unidos e, portanto, também o aspecto comunitário (o rito é obviamente celebrado em comunidade) e o pessoal (a experiência espiritual da imanência mútua em Cristo só pode ser pessoal).

Voltando agora às questões colocadas no início, podemos responder:

- Que ritual isso pressupõe? A Eucaristia, cuja instituição nos é narrada pelos Evangelhos Sinópticos e por 1Cor 11,23-26. Em vez da instituição, temos aqui um comentário *midrashico*, que exalta a sua necessidade e significado com uma terminologia cristológica tipicamente jovem.

- Em que horizonte simbólico-teológico este rito deve ser colocado? No do rito fundador: encarnação, morte, elevação à cruz e glorificação de Jesus, Filho do homem, pão vivo descido do céu, antítipo do dom do maná.

- Qual repertório cultural é utilizado? É um repertório que pressupõe uma polêmica contra aqueles que negam a encarnação e a Eucaristia.

- Que experiência espiritual deveria produzir? A mútua imanência em Jesus daquele que participa do banquete de carne e sangue do Filho do homem, oferecido pela vida do mundo.

- As consequências práticas não são descritas; apenas é contada a reação negativa dos discípulos (Jo 6,60-66) e a reação positiva dos Doze (Jo 6,67-71) ao discurso anterior de Jesus.

Para compreender o que implica na vida prática a mútua imanência em Jesus provocada pela Eucaristia, é necessário passar a um ulterior rito, que o evangelista narra precisamente durante a Última Ceia, quando os Sinóticos e Paulo situam a instituição da Eucaristia: o lava-pés.

6 Considerações finais

O lava-pés como rito de inversão: abertura mística (Jo 13, 1-17.34-35)

Não há dúvida de que o lava-pés tem caráter de rito. Segundo o recente estudo de Destro-Pesce (D. M. Pesce, 1995, p. 134) de antropologia cultural, o rito de inversão possui um toque singular. A descrição precisa tem o ritmo solene dos gestos rituais:

Jo 13,2: “durante o jantar” ocorreu um ato de acolhimento fora de hora, porque deveria acontecer antes do jantar (cf. outras ações fora de hora são descritas em João 2,10 e 12,3, e geralmente se passam durante um banquete). Esta primeira indicação temporal já aponta para algo inusitado.

Jo 13,4: “levanta-se do banquete”, da cama onde estava deitado (Jo 13,12); “e tira a roupa” (talvez o manto ou outro sobretudo, ficando com a túnica de linho, própria do escravo). O vestido de escravo já diz a posição social ao qual se rebaixa. No trecho “e pegou uma toalha e enrolou-se nela”, é ele mesmo quem realiza as ações humildes do escravo.

Jo 13,5: “Depois, ele despeja água no porão e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a toalha que usava”. O rito de inversão que ele realiza (de mestre a escravo) é o oposto do que acontece nos ritos de inversão socioculturais: o escravo neles assume temporariamente o papel de mestre de brincadeira, e fica livre para criticá-lo e propor um modelo diferente. Aqui, pelo contrário, é o senhor quem assume o papel e a função de escravo para com os seus discípulos, e fá-lo com a maior seriedade, querendo representar um modelo a seguir.

Essa é a novidade absoluta. É uma espécie de anti-modelo em relação a cultura habitual. O que isso significa? Certamente o de criticar o papel do senhor na sociedade, assumindo como positivo o papel de escravo, que serve humildemente. No entanto, ele o faz por vontade própria e com autoridade. Na verdade, ele não pretende apoiar uma democracia igualitária no seu grupo, de forma alguma. Ele continua sendo o senhor e mestre e, como tal, a forma (veste) se mantém. É por isso que ele pode transmitir um ensinamento de autoridade (Jo 13,12-17) que estabelece uma nova relação entre os discípulos: uma humilde relação de serviço mútuo, para que quem mande seja “como quem serve” (Lc 22, 27). Os discípulos, servos e mensageiros de Jesus deverão seguir o mestre (Jo 13,16).

O lava-pés é um rito anti-estrutural de inversão que os discípulos deverão continuar entre si para representar de forma simbólica, mas real, o novo tipo de comunidade face ao que vigora no ambiente sócio-político e cultural religioso.

Mas, podemos perguntar-nos: terá isto apenas um valor ético-social ou é o sinal de um serviço maior que Jesus oferecerá ao depor a sua vida e ressuscitá-la? (Os verbos τίθησιν no v. 4 e no v. 12 ἔλαβεν nos direcionam para João 10:17-18, trecho em que Jesus usa os mesmos verbos para falar de sua morte voluntária). Ele fará isso no dia seguinte. Ali ele colocará na cruz suas roupas, e também a túnica, e sofrerá livremente a tortura de um escravo. É, portanto, um ritual que antecipa o que Jesus fará e o que Jesus exige de seus discípulos no cumprimento do mandamento do amor entre amigos (Jo 15,13).

O lava-pés, rito de inversão para criar uma nova comunidade, diferente e inversa à estrutura dos sistemas sócio-políticos e religiosos, reflete a experiência de Jesus, uma mudança no seu papel, que tem valor precisamente porque mantém, ao mesmo tempo, o papel autoritário de senhor e mestre.

O ensino se dá apenas com gestos sem palavras; apesar de os gestos serem mais eloquentes, como demonstra o seguinte diálogo com Simão Pedro (Jo 13, 6-11). Se Simão Pedro não aceitar a inversão de papéis de Jesus, não poderá fazer parte da sua comunidade (Jo 13,8). A sua reação instintiva – “Não só os pés, mas também as mãos e a cabeça” (Jo 13,9) – denota o caráter fundante e não apenas paradigmático da ação de Jesus. É um rito que instaura uma nova comunidade e certamente se refere à cruz. A função purificadora do rito (duas vezes καθαρός em Jo 13,10), não devido à purificação da água como nos ritos judaicos, mas o gesto pessoal de Jesus e a memória do traidor (Jo 13,11), refere-se definitivamente ao “anjo de Deus que tira a opressão do mundo” (Jo 1,29) e à “realização do amor” (Jo 13,1).

Nesta perspectiva, a oração sacerdotal poderia representar a oração de consagração final em resposta ao rito de purificação inicial (também em João 15,7; a função purificadora da palavra de Jesus). Palavra e gesto unidos. O rito do lava-pés provoca, portanto, uma reação emocional, uma aceitação dolorosa do gesto de Jesus. Os discípulos são assim enviados a mudar a sua concepção das funções dentro da comunidade contra a rejeição instintiva⁵.

A experiência de Simão Pedro evidencia dramaticamente uma transformação de Jesus, acolhida pelos discípulos sem compreensão: “O que eu faço, vós não entendeis agora; mas o reconheceréis mais tarde” (Jo 13,7). Compreendemo-lo plenamente quando esse rito simbólico demonstrou a sua cruel realidade na cruz, na hora da conclusão da obra de amor que o Pai lhe confiou para realizar o momento de passagem para a sua glorificação.

O rito de inversão do lava-pés e a reação dos discípulos, que, apesar de não compreendê-lo, devem aceitá-lo, é seguido pela parênese, comando que representa a verificação concreta da experiência transformadora do rito. Jesus primeiro chama a atenção deles para o gesto ritual simbólico: “Você entende o que eu fiz com você?” (Jo 13,12). A pergunta confirma o significado profundo do rito realizado. O mandamento que é dado é seu dever, pois o gesto ritual foi modelo: “Se, *portanto* (paranético) eu lavei seus pés, senhor e mestre, vocês também devem lavar os pés uns dos outros. Eu lhe dei um modelo *παράδειμα* para que vocês também *façam* como eu.” (Jo 13,14-15).

A qualificação de senhor e maestro sublinha uma perspectiva diferente: o escravo se distancia de seu senhor e deve manter distância mesmo quando tira a veste do senhor por jogo. Jesus, por outro lado, quer diminuir a distância, mas só o pode fazer precisamente porque assumiu o papel de escravo e como senhor pode pedir ao seu servo que obedeça e aceite a mudança de papel como algo positivo.

Os discípulos devem seguir o mestre, pois estão unidos a ele não apenas como mestre através das palavras, mas como modelo de rito.

Uma nova ordem eu lhes dou: que vocês se amem como eu os amei, que vocês se amem. A partir disso todos reconhecerão que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros (Jo 13,34-35).

O rito simbólico de Jesus, porém, diz ainda mais, pois exprime a disponibilidade para o serviço humilde de um escravo até a morte pelos seus

⁵ Lavagem dos pés, de acordo com um estudo de P. F. Beatrice, seria até o batismo das comunidades quartodecimanas. (Beatrice, 1983).

amigos (Jo 15,13). Esta é a verificação crítica da transformação provocada pelo rito fundador de Jesus, repetido para criar uma nova comunidade, diferente e inversa das atuais estruturas religiosas e sócio-políticas na articulação dos papéis estabelecidos.

6.1 O rito do dom do Espírito Santo (Jo 20, 19-23)

O dom do Espírito Santo pelo Senhor ressuscitado aos discípulos ocorre na forma de um rito de sete etapas:

- A entrada a portas fechadas de uma forma maravilhosa no meio de um grupo de oração cria a atmosfera solene de um ritual.

- A saudação inaugural: “A paz esteja convosco!” (Jo 20, 19) comunica o que anuncia, uma vagabunda performática (Jo 14,27; 16,33).

- A exibição do corpo ressuscitado, das mãos e do lado com os sinais da paixão, demonstra a identidade de Jesus, crucificado e ressuscitado (Jo 20.20).

- A reação emocionada dos discípulos: “Os discípulos exultaram ao ver o Senhor” (Jo 20,20b); a exultação é a expressão da salvação que se alcança através do rito.

- Repete-se a saudação inicial: “A paz esteja convosco!”, com um segundo início solene.

- A sexta fase narra o envio dos discípulos: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio” (Jo 20,21).

Na sétima e última fase, Jesus sopra sobre os discípulos. O sopro do corpo ressuscitado é o sinal do dom do Espírito: “Recebe o Espírito Santo (que, portanto, santifica). Se perdoares os pecados de alguns, eles serão perdoados (por Deus), e se perdoares os pecados de alguns, serão retidos” (João 20,23).

Através dos dois termos opostos (perdoar-remitir), queremos dizer a totalidade do poder espiritual. Os discípulos são transformados pelo Espírito Santo dado por Jesus para serem mediadores do perdão dos pecados e, portanto, da santificação dos homens. Deve-se notar o plural “pecados”, pouco utilizado no Quarto Evangelho (Jo 8,24; 9,34), cujo o singular ocorre com mais frequência para indicar o pecado radical de rejeitar Jesus (Jo 1,29; 8,21.34;9,41;15,22,24; 19.11), o plural é mais frequente em 1Jo (1,7.9;2,1.2;3,5) num contexto de libertação dos pecados através de Jesus “expiação ἵλασμός pelos pecados (...) não só os nossos, mas também do mundo inteiro” (1Jo 2, 2).

Como é habitual no Quarto Evangelho, o rito consequente, confiado aos discípulos dotados da força santificadora do Espírito, não é descrito, mas

pressuposto e deixado na sua indeterminação; o que significa uma crítica tácita ao ritualismo. O que importa é o cancelamento, o perdão dos pecados por parte de Deus através do ministério espiritual recebido do Senhor ressuscitado. As formas históricas de mediação ficam em aberto e seria apenas um exercício acadêmico tentar determiná-las para as comunidades joaninas. Certamente deveria ser um rito cujo celebrante fosse um discípulo de Jesus capacitado por ele e transformado pelo Espírito.

Enquanto falamos da experiência inerente ao rito de fundação (paz e alegria), nada se diz nem do rito praticado na comunidade nem da consequente experiência espiritual. Talvez possamos argumentar que foi uma experiência semelhante à dos discípulos: paz e alegria pela libertação do pecado e pelo restabelecimento da comunhão com Deus. Mas nada mais.

6.2 Processo ritual e experiência espiritual

Após a análise dos quatro ritos e da experiência espiritual deles resultante, tentamos agora uma síntese teológica da relação entre ritualidade e experiência mística, ou seja, do Espírito, mediada pelo Senhor morto e ressuscitado.

A experiência ritual e a experiência mística não se opõem, mas integram-se (daí a falta de descrição do rito cristão, claro nos seus elementos essenciais e flexível na forma), ambas a experiência espiritual imediata de Deus, ou seja, uma mística subjetiva. A autêntica experiência espiritual, mediada pelo rito, tem o seu modelo fundamental na dialética λόγος-σάρξ, em que o σάρξ do λόγος permite aos discípulos a visão da glória (Jo 1,14).

O mesmo processo, mas inverso, ocorre com o homem: a pessoa humana deve ser transformada pelo Verbo encarnado, que passou da morte à vida do ressuscitado e glorificado, capacitado para dar o Espírito santificador a quantos nele creem e o expressam através do rito espiritual e da consequente certificação da caridade concreta numa comunidade com papéis invertidos em relação aos sistemas religiosos comuns.

Consideremos, portanto, separadamente a ritualidade e a experiência mística, articuladas nesta sequência no Quarto Evangelho.

6.3 Ritualidade e mística

Deve-se lembrar antes de tudo que no Quarto Evangelho os ritos que analisamos cultuam o rito original de fundação de Jesus, estudado por Destro-Pesce. De fato, o renascimento da água e do Espírito está enraizado no rito do

batismo de Jesus, sobre o qual o Espírito repousa e permanece sobre Ele para indicar “Aquele que batiza no Espírito Santo”.

A carne e o sangue para a vida do mundo, isto é, o rito da Eucaristia, estão enraizados por um lado na encarnação e por outro no rito transformado da hora de Jesus, através do qual passa o Filho do homem: a hora da elevação à cruz e da glorificação, que o transforma. Somente neste rito fundador se compreende a Eucaristia, que de outra forma seria um discurso absurdo, áspero, incompreensível.

O mesmo se pode dizer do rito do lava-pés e da entrega do novo mandamento, que se refere à morte de Jesus como o serviço supremo do amor, cumprimento do amor que dá ao discípulo a força para cumprir o que o rito exige: “Assim como eu vos amei, para que também vós vos ameis uns aos outros” (Jo 13,34).

Finalmente, o poder de perdoar os pecados através do dom do Espírito Santo pelo Senhor ressuscitado é o cumprimento final do processo ritual: a santificação pelo Espírito nos vários ritos cristãos.

Em suma, o ritual cristão baseia-se no processo ritual da história de Jesus, marcado pelo tempo e pela obra de amor que ele realiza como enviado do Pai.

Como esse novo ritual é implementado no contexto sócio-religioso do Quarto Evangelho? Um repertório cultural é utilizado de forma dialética, no estilo tipicamente joanino. O texto fundamental neste sentido é talvez a palavra de Jesus que se coloca no centro do diálogo com a mulher samaritana:

Acredite, mulher, que está chegando a hora em que nem neste monte nem em Jerusalém você adorará o Pai (...). Mas vem a hora e agora é quando os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade: e de fato o Pai procura aqueles que o adorarão. Deus é espírito e quem o adora deve adorá-lo em espírito e em verdade (Jo 4,21.23-24)⁶.

Neste texto são utilizados dois códigos para indicar a nova adoração: o espacial e o temporal. O código temporal pressupõe a doutrina judaica apocalíptica dos dois *éons*: o presente, que ainda é mau, e o futuro, em que Deus reinará plenamente e o justo será definitivamente salvo.

⁶ Sobre este tema, veja as duas miscelâneas que em parte se repetem: Culto em Espírito e em verdade, ao qual é dedicado “Anais da história da exegese” 1/12, 1995; e, muito mais amplo e envolvente ao nível de Wirkungsgeschichte.

Jesus afirma solenemente à mulher samaritana que aquele tempo futuro já está presente e se realiza nele. O código espacial (Garizim-Jerusalém e lugares antitéticos de culto autêntico para diferentes grupos) pressupõe que existam lugares sagrados, nos quais só se pode exercer o culto autêntico a Deus e, portanto, alcançar a comunhão com ele.

Jesus esvazia os lugares sagrados da sua sacralidade e coloca a santidade, ou o sentido místico, no próprio homem. Adoração a Deus em Espírito significa adoração animada pelo Espírito dado por Jesus, a partir do qual o crente é gerado para uma vida nova; a verdade, revelação histórica do Pai em Jesus, seu filho encarnado, representa o novo horizonte existencial em que se coloca o verdadeiro adorador do Pai, e o Espírito é o agente interno que purifica o pecado (Jo 20,23), enquanto a verdade santifica e consagra (Jo 17,17-19). No novo tempo escatológico, não existem mais espaços sagrados.

O novo espaço pessoal é criado pela comunhão com a pessoa transfigurada de Jesus, que através do Espírito, nos conduz ao espaço da sua imanência com o Pai. Esta é a verdadeira adoração, e aqueles que a praticam são os verdadeiros adoradores, a quem o Pai procura.

O ritual – cristológico e espiritual – em sua forma concreta, configura-se em dialética com o judaico; o batismo na água e no Espírito Santo substitui as purificações praticadas pelos judeus e o batismo apenas com a água de João. A Páscoa, com os seus ritos em memória da passagem do Egito para a terra prometida e da libertação da escravidão ao serviço de Deus do povo de Israel, é substituída pelo rito fundador da passagem de Jesus ao Pai, pelo dom de pão do céu no lugar do maná, e da libertação do pecado através do Espírito no lugar da libertação da escravidão egípcia.

A Festa dos Tabernáculos (Jo 7,3), com os seus ritos de iluminação pública em sinal de alegria, é substituída por Jesus “Luz do mundo”, que ilumina o cego nascido (tipo de batismo) em Jo 9 e pela água lustral espalhada no altar por Jesus, de cujo ventre fluem rios de água viva, símbolo do Espírito que seria dado após sua glorificação (Jo 7,37-39).

Finalmente, a festa da Dedicação do Templo (Jo 10,22) ganha um novo significado pela nova *communitas*, em que as ovelhas do aprisco, os judeus, juntam-se às outras ovelhas, ao povo, que atrás de Jesus, o bom pastor, formaram um só redil e um só pastor (Jo 10,16). Esta nova comunidade será estruturada de forma oposta às estruturas religiosas existentes.

O novo rito é, portanto, definido a partir do judaico, resinificado numa chave cristológica (rito fundador) e espiritual (Espírito Santo e verdade).

6.4 A experiência mística: mutua imanência e a nova *communitas*

A experiência mística que acompanha o ritual pode ser delineada em quatro momentos:

- Antes de tudo experiência mística significa experiência de Deus em sua transcendência com relação à ordem cósmica e sárquica, experiência que se funda em uma vida nova, a sua em nós, portanto somos filhos de Deus/τέκνα Θεοῦ no e através do Filho /υἱός Θεοῦ.

- Em segundo lugar, a experiência assume a forma de uma visão espiritual, a visão do reino de Deus (Jo 3,3), da sua presença salvífica. “Ver o Reino de Deus” é o mesmo que ver a glória de Jesus, o Unigênito do Pai” (Jo 1,14; 17,24: um terreno e outro celeste) e a consequente paz-alegria dos discípulos ao verem o Senhor.

- A expressão mais insistente usada para falar da experiência mística é talvez a da natureza imanente em Jesus do homem novo gerado pelo Espírito e nutrido pelo pão da vida. Jesus é o mistagogo do Pai, o único (Jo 1,18). É ele quem através da água e do Espírito nos faz renascer e ser “espírito”. É Ele que, no banquete da sua carne e do seu sangue, verdadeira comida e verdadeira bebida, vem habitar em nós, porque vivemos nele. É ele quem, através do dom do Espírito Santo, dá aos discípulos a remissão dos pecados e os santifica.

- Por fim, a experiência depende do ritual a ser descrito para fundar uma experiência comunitária. O rito do lava-pés e da entrega do novo mandamento configurou uma nova *communitas*, estruturada inversamente pela sociedade habitual, com o papel positivo do senhor como servo.

A performance do rito deve ser verificada na sua autenticidade tanto na confissão de fé autêntica, implícita na memória do rito fundador de Jesus, como na prática do novo mandamento.

O rito na composição narrativa do Evangelho de João talvez pudesse ser resumido num único horizonte semiótico em que o significante é o rito fundador de Jesus, o sentido real é aquele implementado nos ritos cristãos. O referente histórico precedente e agora presente no Espírito é Jesus, o Verbo encarnado, transformado pela passagem da morte à glorificação, e o referente consequente são os discípulos de Jesus, transformados e conduzidos através dos ritos à comunhão com o Pai (Jo 17,21-13).

O texto de Jo 4:21-24, na cultura liberal moderna, às vezes tem sido usado para contrastar a religião institucional e ritual com a religião interna do Espírito (Harnack, Sabatier, Loisy), pressupondo uma oposição radical entre

rito e experiência espiritual ou experiência mística de Deus Pai. Não é esse o caso, como vimos. O evangelista une um rito espiritual consequente; e os une intimamente através da consciência crítica do risco que ambos correriam se fossem separados e opostos.

O rito, neste caso, cairia no ritualismo e a experiência espiritual se desprenderia perigosamente da base sólida da história de Jesus da sua *σάραξ*, na qual se revelava a glória, isto é, a presença salvadora de Deus. Portanto, une-se ao *λόγος-σάραξ* no processo ritual cristão, nele fundado. Não dialética, mas tensão positiva entre o rito instituído por Jesus e a experiência do Espírito e da verdade, que dele deriva, quando autêntico, um culto autêntico em espírito e verdade.

Referências

BEATRICE, P.F. *A lavanda dei piedi*. Contributo ala storia dele antiche liturgie Cristiane. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia, 28. Roma: CVL-Edizioni liturgiche, 1983.

BONNARD, P. *Contemplation johannique et mystique hellénistique*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 41. 1976, p. 351-360.

DESTRO PESCE, M. *Struttura del rito e narrazione*. Antropologia delle origine Cristiane. Roma: Laterza, 1995.

ERNST, J. *Das Joahnnesevangelium – ein frühes Beispiel christlicher Mystik?* In *Teologia und Glaube*, 81. 1991, p. 232-338.

GROB, F. *Faire l'oeuvre de Dieux*. Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean. Paris: PUF, 1986.

JEREMIAS, J. *Le parole dell'ultima cena*. Biblioteca di cultura religiosa, 23. Brescia: Paideia, 1973, p. 277-278.

KLOS, H. *Die Sakramente im Johannesevangelium*. Edite in *Studia Anselmiana*: TRAGAN, P.R. (a cura di) *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni* (Sacramentum, 3. *Studia Anselmiana*, 66). Roma, 1977.

KLOS, H. *Fede e sacramenti negli scritti gionannei*. Atti del VI Convegno di teologia sacramentaria – Roma 23-25 maggio 1983 (Sacramentum, 6. *Stidia Anselmiana*, 90). Roma: Benedictina, 1985.

- LINDIJER, C.H. *De sacramenten in het vierde evangelie*. Haarlem: E.F. Bohn, 1964.
- McPOLIN, J. Joahannine Mysticism, in *Way*, 18, 1978, p. 25-35.
- MEALAND, D.L. The Language of mystical Union in the johannine Writings, in *Downside Review*, 95, 1977, p. 19-34.
- NIEWALDA, P. *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historistische Studie*. Lahn: Verlag Limburg, 1958.
- NIGREN, A. *Eros e ágape*. La nozione cristiana dell'amore e sue trasformazioni. Bologna: Il Mulino, 1971.
- SANFORD, J. A. *Mystical Christianity: A Psychological Commentary on the Gospel of John*. New York, 1993.
- TONIOLO, A. *Le riflessioni liturgico-pastorali sul Rito della iniziazione cristiana degli adulti alla luce della antropologia di Victor Turner* (tesi de douttorato, 11) ILP Santa Giustina, Padova, 1995.
- TRAETS, C. *Voir Jésus et le Père em lui selon l'Evangile de Saint Jean*. Roma: PUG (Analecta Gregoriana, 159), 1967, p. 129.
- TURNER, V.W. *Il processo rituale*. Struttura e anti-struttura. Brescia: Morcelliana, 1972
- TURNER, V.W. *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino, 1993.

Artigo recebido em 28/04/2025 e aprovado para publicação em 13/11/2025

Como citar:

FREITAS NETO, Manoel Pacheco de. O rito na composição da narrativa do evangelho de João. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 107-137, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-7>

A eficácia salvífica da Caridade do Sangue de Cristo: Teologia da redenção a partir do beato Tomás Maria Fusco¹

*The salvific efficacy of the Charity of the Blood of Christ:
A Theology of Redemption from the Perspective
of Blessed Tommaso Maria Fusco*

GILCEMAR HOHEMBERGER*

Resumo: O artigo investiga a eficácia salvífica do sangue de Cristo a partir da espiritualidade do beato Tomás Maria Fusco, propondo a categoria “caridade do sangue de Cristo” como chave interpretativa da redenção. Em diálogo com a Escritura, a tradição teológica e a soteriologia contemporânea, sustenta-se que o sangue de Cristo não deve ser compreendido apenas em perspectiva sacrificial ou jurídica, mas como expressão histórica da caridade trinitária manifestada na autodoação do Filho. A reflexão evidencia a unidade entre sacrifício, amor e redenção, oferecendo uma releitura teológica capaz de superar reducionismos juridicistas e moralizantes.

Palavras-chave: Redenção. Sangue de Cristo. Caridade. Tomás Maria Fusco. Soteriologia.

Abstract: This article investigates the salvific efficacy of Christ's Blood through the spirituality of Blessed Tommaso Maria Fusco, proposing the category “charity of the Blood of Christ” as a hermeneutical key to redemption. In dialogue with Scripture, theological tradition, and contemporary soteriology, it argues that Christ's Blood should not be

¹ Artigo elaborado e publicado com o apoio das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue. O autor expressa especial gratidão à Ir. Alfonsa Bove, FCPPS, a quem dedica este estudo, em sinal de estima e reconhecimento.

* Professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Contato: gilcemar.hohemberger@professor.fsbrj.edu.br.

understood merely in sacrificial or juridical terms, but as the historical expression of Trinitarian charity manifested in the self-gift of the Son. The study highlights the unity between sacrifice, love, and redemption, offering a theological reinterpretation capable of overcoming juridical and moralistic reductions.

Keywords: Redemption. Blood of Christ. Charity. Tommaso Maria Fusco. Soteriology.

Introdução

A questão da redenção permanece no centro da teologia cristã, mas sua compreensão contemporânea frequentemente oscila entre reduções moralizantes, simbólicas ou juridicistas, que tendem a obscurecer a densidade do mistério salvífico revelado em Cristo. Em muitos contextos, a cruz é interpretada predominantemente como um evento exemplar — manifestação de solidariedade ou de denúncia da injustiça — ou, em outro extremo, como satisfação de uma exigência jurídica divina, enfraquecendo a percepção de sua natureza mais profunda como ato de amor trinitário. Tal tensão hermenêutica exige uma retomada das fontes bíblicas e da tradição dogmática, a fim de restituir à redenção sua unidade intrínseca entre sacrifício, amor e comunhão.

Nesse horizonte, a categoria do “sangue de Cristo” emerge como elemento central da linguagem soteriológica da Escritura. Longe de constituir um resquício de religiosidade arcaica ou de violência sacralizada, o sangue, na tradição bíblica, designa a *vida entregue*, tornando-se sinal da aliança e mediação da reconciliação entre Deus e a humanidade. No Novo Testamento, essa linguagem atinge sua plenitude na *autodoação de Cristo*, cuja morte não pode ser compreendida adequadamente senão como expressão *suprema da caridade divina*. Assim, o sangue de Cristo não se reduz somente a um preço pago, mas revela-se como manifestação histórica do amor de Deus que se doa até o fim.

A tradição teológica, desde os Padres da Igreja até a síntese escolástica e o magistério contemporâneo, buscou explicitar o significado desse mistério. Embora diferentes modelos tenham sido propostos — como a recapitulação, a satisfação ou o sacrifício —, todos convergem, em sua forma mais autêntica, para a compreensão da redenção como obra do amor divino. Nessa linha, o Catecismo da Igreja Católica afirma que a entrega de Cristo se dá “por amor

a nós” e que sua morte constitui o sacrifício único e definitivo, no qual se manifesta a obediência filial e a caridade redentora: “É o ‘amor até ao fim’ que confere ao sacrifício de Cristo o valor de redenção e reparação, de expiação e satisfação. Ele conheceu-nos e amou-nos a todos no oferecimento da sua vida” (CEC, n. 616).

É nesse contexto que se insere a contribuição do Beato Tomás Maria Fusco, cuja espiritualidade e reflexão destacam, de modo particular, a relação intrínseca entre o sangue de Cristo e a caridade como exigência para a compreensão da redenção.² Em seu apostolado e seus escritos, o sangue não aparece apenas como elemento sacrificial, mas como linguagem concreta do amor extremo de Deus, capaz de regenerar a humanidade e introduzi-la na comunhão divina. Tal perspectiva, ainda pouco explorada no âmbito acadêmico, oferece uma chave interpretativa fecunda para a compreensão da redenção, ao integrar dimensão bíblica, dogmática e espiritual.

Diante disso, o presente artigo se propõe a investigar em que medida a noção de “caridade do sangue de Cristo” pode ser compreendida como categoria teológica adequada para expressar o núcleo da redenção cristã. A hipótese que orienta esta pesquisa é a de que a eficácia salvífica do sangue de Cristo só pode ser plenamente compreendida à luz da caridade trinitária, da qual ele constitui a manifestação histórica, e que a reflexão do beato Tomás Maria Fusco oferece uma contribuição significativa para essa releitura.

Metodologicamente, o estudo articula dois níveis complementares: (1) a análise bíblica da linguagem do sangue como expressão de vida e aliança; (2) a releitura teológica da espiritualidade de Tomás Maria Fusco, com especial atenção à sua dimensão de caridade. Com isso, pretende-se não apenas iluminar um aspecto específico da soteriologia, mas também contribuir para uma compreensão mais integral do mistério cristão da redenção, em sua unidade de amor, sacrifício e comunhão.

Ao enfatizar a “caridade do sangue de Cristo”, Fusco parece propor uma síntese implícita entre sacrifício e amor, na qual o sangue não é compreendido como elemento isolado ou material, mas como expressão concreta da doação total de Cristo. A categoria de “caridade do sangue de Cristo” permite superar as tensões entre modelos jurídicos, sacrificialistas e existenciais da redenção,

² “O tema constante de toda a atividade pastoral do P. Tomas é o da redenção, um mistério que lhe é particularmente caro e que ele quer que seja anunciado a todos, sem qualquer distinção de lugar, de tempo ou de idade [...]” (Fraccica, 1990).

oferecendo uma síntese teologicamente consistente, enraizada na Escritura e na tradição, e capaz de dialogar com a reflexão contemporânea. Desse modo, a presente reflexão busca não apenas recuperar a unidade interna da doutrina da redenção, mas também evidenciar a atualidade da espiritualidade de Tomás Maria Fusco como chave interpretativa para uma compreensão mais profunda do mistério salvífico cristão.

1 Fundamentação bíblica: o sangue como expressão da vida doada

A compreensão teológica do sangue de Cristo exige, antes de tudo, uma análise rigorosa de seu significado no horizonte bíblico. Longe de constituir um elemento meramente ritual ou simbólico, o sangue aparece, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, como categoria densa que articula vida, aliança e expiação. Uma leitura adequada dessa tradição permite superar interpretações reducionistas e evidenciar que o sangue, na Escritura, designa fundamentalmente a vida enquanto doada — o que abre caminho para sua interpretação em chave de caridade.

Albert Vanhoye chama a atenção para um dado muito significativo: o Novo Testamento fala do sangue de Cristo com uma frequência surpreendentemente maior do que fala de sua carne ou de seu corpo, sugerindo que a catequese e a teologia deveriam conferir maior destaque a essa dimensão da redenção.³ Para compreender essa importância e centralidade do Sangue no Novo Testamento, é necessário ler seus textos tendo como pano de fundo o Antigo Testamento, pois “o mistério do sangue de Cristo estende-se, portanto, por todo o arco da revelação bíblica, desde o livro do Gênesis até o livro do Apocalipse” (Vanhoye, 1991, p. 18).

1.1 O Sangue no Antigo Testamento⁴

No Antigo Testamento, o ponto de partida hermenêutico encontra-se em Lv 17,11: “pois a vida (*néfesh*) da carne está no sangue (*dam*)”. O termo

³ O autor faz uma incômoda constatação: “em matéria de catequese bíblica sobre o sangue de Cristo é constatada a elevada frequência desse tema nos escritos do Novo Testamento. De um total de 97 ocorrências da palavra grega *haima* (“sangue”), nada menos que 42 referem-se ao sangue de Cristo. Em contrapartida, para a palavra correlata “carne” (*sárx*, em grego), as ocorrências que dizem respeito a Cristo são apenas 20, num total de 147; para a palavra “corpo” (*sôma*, em grego), o número é 32, num total de 142. A comparação revela, portanto, uma insistência claramente maior sobre o “sangue de Cristo”. (Vanhoye, 1991, p. 17)

⁴ Para uma análise mais completa do Sangue no Antigo Testamento, consultar: CONTEGIACOMO, L. *Antico Testamento*. In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 88-94.

hebraico *néfesh* não se refere a uma “alma” no sentido dualista, mas à vida concreta do ser vivente, enquanto princípio vital indivisível. O sangue, por sua vez, não é apenas um fluido biológico, mas o portador dessa vida (MICCI, 1987, p. 26). Por essa razão, ele pertence a Deus e não pode ser apropriado pelo homem. A proibição do consumo de sangue (cf. Lv 17,10) não expressa um tabu irracional, mas o reconhecimento de que a vida é dom divino.

O Antigo Testamento ensina, antes de tudo, um profundo respeito pelo sangue, por todo sangue, inclusive o dos animais; um respeito propriamente religioso, porque se fundamenta numa relação especial entre o sangue e Deus. O sangue é considerado sagrado. [...] O sangue é sagrado porque é a “alma” do ser vivente, ou seja, o princípio vital, a *néfesh* em hebraico. [...] Sendo o sangue o princípio vital, ele possui uma relação especial com Deus, porque Deus é a fonte da vida e o Senhor de todos os viventes. A sacralidade reconhecida ao sangue deriva precisamente dessa relação (Vanhoye, 1991, p. 8).

Essa concepção fundamenta o uso cultural do sangue nos ritos sacrificiais.⁵ Ao ser derramado sobre o altar, o sangue não representa uma violência arbitrária, mas a oferta da vida a Deus, em vista da reconciliação (Micci, 1987, p. 30). A lógica sacrificial veterotestamentária não deve ser interpretada como tentativa humana de apaziguar uma divindade irada, mas como mediação simbólica da restituição da vida a seu autor. Nesse sentido, o sangue assume uma função expiatória (*kippēr*), não por si mesmo, mas enquanto sinal eficaz da vida entregue diante de Deus.

O poder expiatório do sangue deriva precisamente do fato de ele ser o princípio da vida. O sangue não tem eficácia por si mesmo; sua eficácia procede do significado que Deus lhe conferiu dentro da economia da Aliança (Vanhoye, 1991, p. 19).

Essa dimensão atinge uma forma particularmente significativa no rito da aliança em Ex 24,8, onde Moisés asperge o povo com o sangue, dizendo: “Este é o sangue da aliança que o Senhor fez convosco”. Aqui, o sangue não apenas

⁵ Vanhoye (1991, p. 20) observa que o uso ritual do sangue não apenas era permitido, mas prescrito. Após a saída do Egito, depois do primeiro rito envolvendo sangue mencionado na Bíblia – o sangue do cordeiro pascal (cf. Ex 12,7,22), o principal uso do sangue entre os israelitas passou a ser o uso cultural nos sacrifícios. O sangue, portanto, é destinado à relação com Deus. O uso cultural do sangue não é apresentado como uma manifestação de generosidade do homem para com Deus, mas, ao contrário, como um dom de Deus ao homem (Lv 17,11).

purifica, mas estabelece comunhão: ele vincula Deus e o povo numa relação de pertença recíproca. A aliança é, portanto, selada pela vida, e não por um contrato jurídico externo.

Tudo isso manifesta o imenso valor atribuído ao sangue nas relações com Deus, ainda que se trate do sangue dos animais. No entanto, o valor do sangue humano é considerado ainda mais elevado, porque o homem e a mulher foram criados à imagem de Deus (Gn 1,26-27). O Antigo Testamento exige, portanto, para o sangue humano um respeito ainda maior, o que tem como consequência a exclusão de qualquer uso cultural. Observa Vanhoye que “o Antigo Testamento não admite nenhum uso ritual do sangue humano; ao contrário, proíbe qualquer utilização dele” (1991, p. 20).⁶ Os profetas frequentemente acusam Israel de derramamento de sangue inocente e, por esse motivo, anunciam terríveis castigos divinos (cf. Is 1,15; 59,3; Jr 19,4; Ez 22).

Desse modo, se o sangue dos animais era sagrado por estar ligado à vida, o sangue humano possui uma dignidade incomparavelmente maior porque pertence a seres criados à imagem de Deus. Por isso, o sangue humano não pode ser utilizado em ritos culturais; Deus se apresenta como seu defensor; o derramamento de sangue inocente clama por justiça diante de Deus. Esse contexto ajuda a compreender a singularidade do Sangue de Cristo. O Novo Testamento não apresenta simplesmente o sangue de mais um homem, mas o sangue do Homem-Deus. Nele convergem dois aspectos aparentemente opostos do Antigo Testamento: a absoluta inviolabilidade do sangue inocente e a possibilidade de oferecer a própria vida pela salvação dos outros. O que era apenas esboçado nos mártires de Israel alcança sua plenitude em Cristo, que derrama voluntariamente seu sangue inocente para a redenção do mundo.⁷ Essa é a grande novidade da Nova Aliança.

⁶ A Noé, depois do dilúvio, Deus declara: “Do vosso sangue, isto é, da vossa vida (*néfesh*), pedirei contas” (Gn 9,5). Assim, o próprio Deus se apresenta como guardião e defensor do sangue humano. Derramar o sangue de um homem é um crime gravíssimo. Segundo o Antigo Testamento, a punição para esse crime não pode ser outra senão a morte: “Quem derramar o sangue do homem, pelo homem terá o seu sangue derramado, porque Deus fez o homem à sua imagem” (Gn 9,6).

⁷ Quanto ao sangue humano, o Antigo Testamento distingue duas formas de derramamento de sangue. De um lado, o derramamento de sangue inocente, que é criminoso; de outro, o derramamento penal do sangue, isto é, a pena de morte, considerada necessária para purificar a terra dos crimes. O Antigo Testamento não fala explicitamente da possibilidade de uma pessoa derramar o próprio sangue para salvar outras. Contudo, em 2 Macabeus 7,37, um dos sete irmãos mártires exprime uma ideia muito próxima, embora utilizando outra linguagem: ele fala de oferecer o próprio corpo e a própria alma (ou vida) em favor do povo.

Nessa mesma linha, do sangue humano, um exemplo expressivo desse desenvolvimento dinâmico e orgânico da teologia do sangue no Antigo Testamento pode ser identificado na comparação entre o sangue de Abel e o de Isaac. Segundo Micci (1987, p. 37):

Um é o sangue de Abel, outro é o sangue de Isaac. Abel derramou o seu sangue por causa do pecado de Caim; Isaac esteve prestes a derramar o seu sangue pela obediência de Abraão, seu pai, a Deus. Abel foi morto por traição; Isaac estava para ser morto não pela vileza da traição, mas pelo heroísmo do amor e da fidelidade. O sangue de Abel tem grande valor, como sangue do justo derramado pela iniquidade do irmão opressor; o sangue de Isaac tem um valor maior, porque é oferecido pelo amor. (tradução nossa)

O texto propõe uma distinção profundamente simbólica entre dois “tipos” de sangue na Escritura. O sangue de Abel (cf. Gn 4) é o sangue do justo inocente, vítima da violência, da inveja e do pecado. Ele “clama da terra” (Gn 4,10), tornando-se sinal da injustiça humana e da ruptura da fraternidade. É, portanto, um sangue passivo, sofrido. O sangue de Isaac (cf. Gn 22), por sua vez, não chega a ser derramado, mas está no limiar do sacrifício. Ele representa a disposição de entrega, marcada pela obediência de Abraão e pela confiança radical em Deus. Aqui aparece um sangue oferecido em intenção, não imposto pela violência, mas orientado pelo amor e pela fidelidade.

Segundo a definição hierárquica sugerida por Micci – o sangue de Isaac como “maior” – não diminui o valor de Abel, mas introduz uma categoria essencial na teologia bíblica: a passagem do sofrimento injusto para a oferta voluntária. Essa distinção aponta claramente para Cristo: Ele é como Abel, o justo morto pela iniquidade; mas sobretudo é mais que Isaac, pois não apenas esteve prestes a morrer: Ele oferece efetivamente o seu sangue, livremente (cf. Jo 10,18). O texto prepara uma leitura tipológica: o sangue bíblico atinge seu sentido pleno quando passa de violência sofrida a dom de amor — o que culmina no mistério da Cruz.

A passagem do Antigo ao Novo Testamento revela um aprofundamento decisivo do significado do sangue: aquilo que, em Abel, aparece como violência sofrida — o sangue do justo que clama por justiça diante de Deus (cf. Gn 4,10) — e que, em Isaac, se eleva à disponibilidade oblativa, ainda não consumada, encontra em Cristo sua realização plena e definitiva. Com efeito, no Novo Testamento, especialmente à luz de Hb 12,24, o sangue de Cristo “fala melhor do que o de Abel”, pois já não clama por vingança ou apenas denuncia a

injustiça, mas se torna mediação de reconciliação e perdão. Nele, o sangue deixa de ser apenas sinal do pecado humano ou figura de obediência para tornar-se sacrifício redentor, livremente assumido e eficaz para a salvação. Assim, a economia veterotestamentária, marcada pela tensão entre sofrimento injusto e oferta inacabada, atinge seu *télos* no mistério pascal: o sangue derramado de Cristo não só manifesta o amor obediente ao Pai, mas inaugura uma nova aliança, na qual o dom de si transforma a violência em graça e a morte em vida.

1.2 O Sangue no Novo Testamento⁸

O Antigo Testamento mostra uma progressão muito importante na pedagogia divina: o sangue não pode ser usado profanamente, porque pertence à esfera da vida, que pertence a Deus; o sangue é reservado ao culto, tornando-se instrumento da relação entre Deus e seu povo; o sangue expia os pecados, por disposição divina; o sangue sela a aliança e consagra, unindo o homem a Deus. Tudo isso prepara diretamente a compreensão do Novo Testamento. Quando Jesus diz na Última Ceia: “*Este é o meu sangue da nova aliança*” (Mt 26,28), Ele reúne e leva à perfeição todos esses significados veterotestamentários: seu Sangue protege da morte, expia os pecados, estabelece a Nova Aliança e consagra o povo de Deus. Sob essa perspectiva, a teologia do Preciosíssimo Sangue não é um tema secundário da Revelação, mas um dos seus fios condutores, desde o cordeiro pascal até o sacrifício redentor de Cristo na Cruz.

A teologia paulina aprofunda essa compreensão ao associar explicitamente o sangue de Cristo à justificação e reconciliação. Em Rm 5,9, afirma-se que “somos justificados pelo seu sangue”, enquanto em Ef 1,7 se declara que “temos a redenção pelo seu sangue, a remissão dos pecados”. O termo grego *haima* (sangue) mantém sua densidade semântica veterotestamentária, mas adquire um caráter cristológico pleno: trata-se da vida do Filho entregue por amor. A eficácia salvífica do sangue não decorre de um mecanismo ritual, mas da qualidade da doação que ele expressa.

É, contudo, na Carta aos Hebreus que se encontra a elaboração mais sistemática da teologia do Sangue de Cristo no Novo Testamento (Vanhoye, 1991, p. 23).⁹ O autor apresenta Cristo como o verdadeiro sumo sacerdote

⁸ Para uma análise mais completa do Sangue no Novo Testamento, consultar: CONTEGIACOMO, L. *Nuovo Testamento*. In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 964-972.

⁹ Sobre o sangue na Carta aos Hebreus, consultar o artigo do autor: VANHOYE, A. Sangue di Cristo (nella Lettera agli Ebrei). In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 1175-1181.

que entra no santuário “não com sangue de bodes e novilhos, mas com o seu próprio sangue” (Hb 9,12), realizando uma redenção eterna. O contraste com os sacrifícios da Antiga Aliança não implica a negação de seu valor religioso, mas evidencia sua insuficiência diante da eficácia plena do sacrifício de Cristo.

A chave hermenêutica dessa interpretação encontra-se em Hb 9,14: Cristo oferece-se “pelo Espírito eterno”. O sacrifício não é reduzido a um rito exterior ou a um simples derramamento material de sangue, mas constitui um ato interior de oblação, expressão suprema da obediência filial ao Pai e da solidariedade redentora para com a humanidade. O sangue de Cristo torna-se, assim, o sinal visível de uma entrega pessoal total.

Na Última Ceia, ao falar do “sangue da aliança”, Jesus já estabelecia implicitamente uma relação com o rito da primeira aliança celebrado no Sinai (cf. Ex 24,8). A Carta aos Hebreus desenvolve amplamente essa perspectiva, estabelecendo um confronto metódico entre o sangue de Cristo e o sangue das vítimas do culto antigo. Há, antes de tudo, elementos de continuidade: o sangue de Cristo é sangue da aliança (Hb 10,29; 13,20), como o sangue aspergido por Moisés sobre o povo (cf. Ex 24,8; Hb 9,20); é sangue derramado para a santificação (Hb 13,12), em paralelo com o sangue levado pelo sumo sacerdote ao Santo dos Santos para expiação das faltas (cf. Lv 16,14-15; Hb 9,13).

Todavia, é precisamente nesse paralelismo que emerge a superioridade absoluta do sacrifício de Cristo. Enquanto os antigos sacerdotes ofereciam sangue alheio, Cristo oferece o próprio sangue (Hb 9,12), isto é, oferece a si mesmo (Hb 9,14). Sua oblação não consiste num gesto ritual externo, mas num ato plenamente pessoal e consciente, marcado pela perfeita docilidade ao Pai e pela comunhão solidária com os pecadores.

Por isso, Cristo torna-se o mediador da Nova Aliança (Hb 9,15; 12,24). Seu sangue, inseparável da ação do Espírito Santo (cf. Hb 9,14), possui eficácia verdadeiramente transformadora: purifica as consciências, santifica os fiéis, concede acesso a Deus e inaugura uma comunhão nova e definitiva entre Deus e a humanidade (cf. Hb 10,19; 10,29). O sangue de Cristo não produz apenas uma purificação ritual externa, como acontecia nos antigos sacrifícios, mas realiza uma renovação interior do homem.

A Carta aos Hebreus ocupa, portanto, um lugar central na soteriologia neotestamentária do Sangue de Cristo (Vanhoye, 2007, p. 1175). Nela se concentra uma extraordinária síntese teológica da Redenção: o Sangue de Cristo purifica, santifica, reconcilia, consagra e funda a Nova Aliança. A Paixão é interpretada à luz da liturgia do Templo e do Dia da Expiação, mas com uma

novidade radical: Cristo é simultaneamente sacerdote e vítima; entra não num santuário terrestre, mas no Santo dos Santos celeste; oferece não um sacrifício repetitivo, mas um sacrifício único e definitivo. Dessa forma, a teologia do Sangue em Hebreus ultrapassa a dimensão meramente cultural e manifesta a obra redentora como participação real na vida divina.

A meditação sobre o sangue de Cristo levou o autor da Carta aos Hebreus a elaborar uma nova compreensão do valor do sangue no culto divino. O valor do sangue de Cristo para o culto provém do fato de sua *oblação pessoal*, de sua entrega por amor, gratuita e total.

Essa leitura é confirmada na tradição joanina.¹⁰ A tradição joanina aprofunda de maneira singular a teologia do Sangue de Cristo ao interpretar a morte de Jesus não como derrota, mas como o momento supremo de sua glorificação e da manifestação plena do amor divino. No quarto Evangelho, a cruz aparece como exaltação do Filho e consumação de sua missão salvífica: Jesus ama os seus “até o fim” (Jo 13,1), entregando livremente a própria vida para comunicar ao mundo a vida divina. Nesse contexto, a cena do lado aberto assume extraordinária densidade teológica. Quando o soldado traspassa o lado de Cristo e imediatamente jorram sangue e água (Jo 19,34), o evangelista reconhece no fato um autêntico sinal de revelação. O sangue manifesta a vida oferecida em sacrifício redentor, enquanto a água remete ao dom do Espírito Santo, já anunciado por Jesus como fonte de água viva que brotaria para a vida eterna (cf. Jo 7,37-39). Assim, a Paixão não representa apenas o término da vida terrena de Cristo, mas o momento em que sua humanidade glorificada se torna princípio de vida nova para os crentes.

A estreita união entre o sangue e a água revela, portanto, a íntima relação entre a obra redentora de Cristo e a efusão do Espírito Santo. Na perspectiva joanina, o Pai glorifica o Filho precisamente através da cruz (cf. Jo 17,1-3), tornando fecunda sua entrega e transformando seu sangue em veículo de comunicação da vida divina. O sangue de Cristo não permanece como simples memória do sofrimento padecido, mas torna-se realidade vivificante, impregnada do Espírito e capaz de purificar, santificar e gerar comunhão com Deus. É nessa linha que a Primeira Carta de João afirma que “o sangue de Jesus nos purifica de todo pecado” (1Jo 1,7), inserindo a redenção no horizonte da participação na própria vida de Deus, “porque Deus é amor” (1Jo 4,8). A glorificação de Cristo consiste, assim, no fato de que sua humanidade,

¹⁰ Segundo a Ir. Teolinda Fraccica (1990) é aqui que se encontra o cerne do pensamento do Beato Tomás Maria Fusco. Na teologia joanina é possível vislumbrar a fonte da espiritualidade da Caridade do Preciosíssimo Sangue.

atravessada pela obediência e pelo amor até a morte, foi plenamente penetrada pelo Espírito Santo e tornou-se fonte permanente de graça para a Igreja. Desse modo, o sangue derramado na cruz manifesta não apenas a morte do Redentor, mas a comunicação efetiva da vida nova inaugurada pela Páscoa.

Diante desse percurso, torna-se evidente que a linguagem do sangue, na Escritura, não pode ser reduzida a categorias puramente culturais ou jurídicas. Ela remete, em sua raiz, à vida enquanto dom e, em sua plenitude cristológica, à vida entregue por amor. O sangue de Cristo é, portanto, a manifestação histórica de sua autodoação, isto é, da caridade levada ao extremo.

Assim, a categoria de “sangue” revela-se inseparável da de “caridade”: não há eficácia salvífica no sangue senão enquanto ele exprime a livre entrega da vida do Filho ao Pai, em favor da humanidade. Essa unidade, já presente de modo germinal na Escritura, constitui o fundamento para uma compreensão teológica da redenção que integra sacrifício e amor, evitando tanto reduções materialistas quanto abstrações simbólicas.

2 A caridade do sangue de Cristo na espiritualidade do beato Tomás Maria Fusco

A reflexão do beato Tomás Maria Fusco¹¹ insere-se no contexto da espiritualidade italiana do século XIX, marcada por forte ênfase cristocêntrica, sensibilidade eucarística e atenção à dimensão reparadora da vida cristã. Embora seus escritos não assumam a forma de um tratado sistemático, eles revelam uma coerência interna que permite identificar uma autêntica intuição teológica: a centralidade do sangue de Cristo como expressão máxima da caridade divina.¹²

¹¹ Tomás Maria Fusco (1831-1891) foi sacerdote italiano, fundador da Congregação das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue e uma das figuras mais significativas da espiritualidade do Preciosíssimo Sangue no século XIX. Nascido em Pagani, no sul da Itália, desenvolveu intensa atividade pastoral marcada pela pregação, direção espiritual, assistência aos pobres e formação cristã do povo. Sua espiritualidade foi profundamente cristocêntrica e eucarística, centrada no mistério da redenção realizado por Cristo mediante o derramamento de seu Sangue. Em seus escritos e em sua ação pastoral, destacou de modo particular a relação entre o Sangue de Cristo e a caridade divina, compreendendo o mistério redentor como expressão suprema da autodoação amorosa de Deus. Tomás Maria Fusco foi beatificado por São João Paulo II em 2001. Síntese da vida e obra do Beato: FRACCICA, T. Tommaso Maria Fusco. In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 1384-1391.

¹² Segundo o teólogo italiano Pe. Pietro Schiavone, em sua obra *O amor maior... a personalidade e o carisma de Pe. Tomás Maria Fusco*, “O Sangue de Cristo sempre polarizou a atenção de Pe. Tomás M. Fusco: deu sentido e sabor à sua vida, “encheu” sua mente e seu coração, determinou suas opções, animou suas ações” (2024, p. 119).

Nos textos espirituais de Fusco, o sangue de Cristo aparece frequentemente associado à linguagem do amor extremo.¹³ Não se trata de uma mera repetição devocional de fórmulas tradicionais, mas de uma compreensão profundamente unificada, na qual o sangue é interpretado como sinal concreto da doação total de Cristo. Tal perspectiva evita uma leitura materialista ou fragmentada, pois não isola o sangue enquanto elemento físico, mas o entende como manifestação da vida oferecida.

Essa abordagem permite identificar, ainda que de forma implícita, uma intuição convergente com a tradição bíblica: o sangue como portador da vida e, portanto, como expressão da entrega. Em Fusco, porém, essa categoria é explicitamente atravessada pela noção de caridade. O sangue de Cristo não apenas redime, mas o faz enquanto expressão do amor que se doa até o fim. Assim, a redenção não é concebida primariamente como satisfação de uma exigência externa, mas como fruto da superabundância do amor divino.

2.1 O Sangue de Cristo como forma histórica da caridade trinitária

A inserção da espiritualidade do beato Tomás Maria Fusco no horizonte mais amplo da tradição teológica exige um duplo movimento: por um lado, reconhecer sua continuidade com as grandes sínteses da teologia católica; por outro, identificar o elemento específico que constitui sua contribuição própria. Tal abordagem evita tanto a absolutização de sua perspectiva quanto sua redução a mera repetição devocional.

Na tradição clássica, especialmente em Santo Anselmo de Cantuária (*Cur Deus Homo*, I, 21), a ênfase recai sobre a dimensão objetiva da redenção, compreendida em termos de satisfação. Ainda que essa teoria possua coerência interna e tenha sido posteriormente integrada em sínteses mais amplas, sua recepção frequentemente privilegiou categorias jurídicas, correndo o risco de obscurecer a centralidade do amor. Já em São Tomás de Aquino, encontra-se um avanço decisivo: a satisfação é compreendida no interior da caridade, uma vez que Cristo oferece sua vida livremente por amor (*Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2). Contudo, mesmo nessa síntese, a linguagem do sangue não é tematizada de modo explícito como categoria teológica central, permanecendo subordinada à estrutura geral do sacrifício.

¹³ Esta tese é apresentada pela Ir. Teodolinda Fraccica, FCPPS, em sua conferência sobre “A catequese sobre o Sangue de Cristo segundo o Beato Tomás Maria Fusco (1831-1891)”. Disponível em: Ata do IV Congresso Pastoral “O mistério do Sangue de Cristo e a catequese”. Roma, 27-30 de dezembro de 1990.

No período contemporâneo, teólogos como Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner contribuíram significativamente para recuperar a dimensão trinitária e existencial da redenção.¹⁴ Em particular, a reflexão de Joseph Ratzinger insiste na cruz como revelação do amor de Deus¹⁵, superando leituras que opõem justiça e caridade. Para Ratzinger, a entrega de Cristo é expressão da unidade entre o Filho e o Pai no Espírito, tornando visível, na história, o amor trinitário.

É nesse contexto que se pode situar a originalidade de Fusco. Sua contribuição não consiste na formulação de um novo modelo soteriológico, mas na intensificação e focalização de um elemento específico: **a identificação do sangue de Cristo como linguagem privilegiada da caridade redentora**. Enquanto a tradição frequentemente articula amor e sacrifício em termos mais gerais, Fusco concentra essa unidade na categoria concreta do sangue, compreendido como expressão da vida entregue.

Tal deslocamento possui relevância teológica. Ao assumir o sangue como categoria central, Fusco evita tanto a abstração conceitual quanto a fragmentação simbólica. O sangue não é tratado como um elemento isolado, mas como síntese visível da entrega total de Cristo. Dessa forma, ele se torna mediação concreta entre a dimensão histórica da cruz e a profundidade trinitária do amor divino.

Segundo a teóloga italiana, Ir. Teodolinda Fraccica, FCPPS, “a espiritualidade do Sangue no Beato não está inscrita na simples devoção, isto é, na perspectiva da exterioridade de um fato, mas supera o sinal-efeito e vai diretamente para a “causa” para a qual foi derramado e isto é, para a caridade”. Isto se deduz das próprias afirmações/orações do Beato Tomás Maria Fusco¹⁶:

¹⁴ A tese de Rahner e de outros teólogos contemporâneos aparecem resumidamente no documento da Comissão Teológica Internacional: *ALGUMAS QUESTÕES SOBRE A TEOLOGIA DA REDENÇÃO* (1995). Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_tologia-redenzione_po.html#Parte_III_Perspectivas_hist%C3%B3ricas. Acesso em: 24 de fevereiro de 2026.

¹⁵ “A cruz aparece no Novo Testamento em primeiro lugar como um movimento que vai de cima para baixo. Ela não tem a função de uma reparação que a humanidade oferece ao Deus irado, ela é, isso sim, a expressão daquele amor insensato de Deus que se entrega e se rebaixa para salva o ser humano; é ele que vem a nós, não somos nós que vamos a ele” (Ratzinger, 2006, p. 209).

¹⁶ Estas e outras orações encontram-se em FUSCO, Beato Tomás Maria. *A piedosa devoção ao Sangue Preciosíssimo de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Benedictus, 2023. A obra é uma tradução de *Pio Esercizio in onore del Sangue Preziosissimo di N. Signore Gesù Cristo* (Piedoso Exercício em honra do Sangue Preciosíssimo de N. Senhor Jesus Cristo), para o uso da Piedosa Congregação do referido Sangue, instituída em Pagani na Igreja de Santa Maria Incoronata del Carmine, chamada “delle Galline”, sob o título do SS. Crucifixo. Tipografia Stabiana, Castellamare, 1865, 54 páginas. O opúsculo teve uma segunda edição: *Pio Esercizio in onore Del Preziosissimo Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo*, para uso dos membros da Piedosa União, aos cuidados do Cônego Tomás M. Fusco, Missionário apostólico, Tipografia della Campana Del Mezzodi, Scafati, 1890, 167 p.

“Misericordioso Redentor Jesus, queremos amar com todo o coração o teu precioso Sangue, derramado com tanto amor por nós.”

“Meu Jesus, o teu Sangue respira caridade, quer caridade. Faz cair uma gota do teu Sangue sobre o meu coração e eu serei todo caridade.”

Essas duas frases do Beato Tomás Maria Fusco exprimem, de maneira profundamente espiritual e catequética, a íntima relação entre o Sangue de Cristo e a caridade divina. Nelas, o Sangue não aparece apenas como sinal da paixão ou instrumento jurídico de redenção, mas como manifestação viva do amor de Deus e princípio transformador da vida cristã. Na primeira frase, o núcleo teológico está na compreensão do Sangue como expressão máxima da misericórdia redentora. O Sangue “derramado” revela a total autodoação de Cristo; não é simplesmente sangue sofrido, mas sangue oferecido “com tanto amor”. Amar o Sangue de Cristo significa, portanto, contemplar e acolher o amor extremo manifestado na cruz. Há aqui uma espiritualidade afetiva e reparadora: o fiel responde ao amor derramado por Cristo com amor, veneração e gratidão. Já a segunda frase possui um caráter ainda mais místico e transformador. O Sangue de Cristo é apresentado como realidade viva, portadora da própria caridade divina. Dizer que o Sangue “respira caridade” significa afirmar que toda a paixão de Cristo é movida pelo amor; e dizer que ele “quer caridade” indica que o fruto da redenção é a transformação interior do homem em amor. Assim, o Sangue não apenas redime exteriormente, mas comunica interiormente a vida de Cristo, convertendo o coração humano. A imagem da “gota” que cai sobre o coração exprime a graça santificante que conforma o fiel ao amor de Cristo. Por isso, pode-se dizer que, para o Beato Tomás Maria Fusco, o Sangue de Cristo não é apenas objeto de devoção, mas verdadeira pedagogia do amor divino. Pode-se, assim, formular a intuição fundamental presente em sua espiritualidade nos seguintes termos: o sangue de Cristo constitui a forma histórica da caridade divina (trinitária), pois o Sangue é “sinal irrefutável do infinito amor trinitário pela humanidade” (Schiaivone, 2024, p. 119).

No Prefácio das Regras das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, Congregação fundada por Tomás Maria Fusco, encontra-se expressa, de modo singular, a compreensão da caridade como fruto e manifestação do Sangue redentor de Cristo. Nesse sentido, o Beato afirma:

Ora, esta Congregação que vive e milita sob o título glorioso do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo, deve necessariamente retratar em si e refletir a mais

viva imagem daquela divina caridade com a qual foi derramado e do qual o próprio Sangue divino foi, e é, sinal, expressão, medida e penhor.¹⁷

A afirmação de Tomás Maria Fusco revela uma profunda síntese entre cristologia, espiritualidade e vida eclesial. O Sangue de Cristo não é compreendido apenas como símbolo da paixão, mas como manifestação concreta da caridade divina levada ao extremo da autodoação. Nessa perícope, o núcleo teológico concentra-se particularmente na expressão final — “o próprio Sangue divino é sinal, expressão, medida e penhor” —, pois nela transparece uma das intuições centrais do Fundador: o Sangue de Cristo manifesta, de modo pleno, as múltiplas dimensões da caridade divina. Ao utilizar essas quatro categorias, Fusco procura evidenciar que o mistério redentor não pode ser dissociado do amor oblato de Deus revelado na cruz. Comentando essa densa síntese teológica, o teólogo italiano Pe. Pietro Schiavone, na obra *O amor maior... a personalidade e o carisma de Pe. Tomás Maria Fusco*, detém-se sobre cada uma dessas expressões fundamentais, ressaltando sua riqueza espiritual e doutrinal:

SINAL: o Sangue, na realidade, “foi e é”¹⁸ “sinal”, serve para recordar e ajudar a “passar” à coisa significada, no caso: à caridade divina. Portanto, não é necessário parar apenas no Sangue, mas, nele, procurar e compreender do que é sinal.¹⁹

EXPRESSÃO: temos expressões dialetais ou próprias de outra língua, que é difícil traduzir e explicar adequadamente. Da mesma forma, certos sinais, certas atitudes, são tão cheios de sentido que não podem ser explicados com palavras. São elementos da linguagem que servem, em determinado contexto cultural, para dizer, com precisão e clarezas únicas, o que se passa

¹⁷ *Regole e Costituzione della Compagnia delle Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue di G.C.* (Regras e Constituições da Companhia das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue de J.C.) aos cuidados do M.R. Pe. Tomás M. Fusco, Missionário apostólico, Pagani, Ano do Senhor de 1883, 43 páginas.

¹⁸ Note-se mais uma vez como o Fundador enfatiza a atualidade do mistério; daí deve-se deduzir também que a Eucaristia – memorial e representação do sacrifício da Cruz – é outro elemento essencial para a espiritualidade da Congregação.

¹⁹ Pode-se dizer que o Sangue é um elemento secundário (como todo sinal enquanto sinal) em relação à caridade que é a coisa significada. “Pode-se dizer”. Mas, no caso concreto, devemos afirmar que ambos os elementos, sangue e caridade, são importantíssimos. A expressão do Fundador diz com toda evidência, que não devemos parar no Sangue e que, se quisermos compreender a riqueza e descobrir todos os conteúdos do carisma, devemos ir além do Sangue; ou melhor, entrar no sangue para vê-lo todo animado e substanciado pela caridade. O Sangue palpita de caridade. O Sangue é a caridade palpitante.

na mente e no coração. Pensemos no olhar materno, em certos apertos de mão, em certos abraços. O Sangue de Jesus não é uma frase, não é um gesto, mas um “fato”, que exprime e manifesta a caridade divina – produzindo, graças à ação do Espírito, nos corações - certezas e convicções inequívocas.²⁰

MEDIDA: o comprimento, a altura, a profundidade a imensurável grandeza da divina caridade.

PENHOR: referimo-nos no adiantamento que é dado como prova definitiva de compra ou realização de algo. Quanto mais consistente for o “penhor”, mais séria e sincera é a intenção de “comprometer-se”. O Sangue de Jesus nos diz toda a caridade do Pai. (Schiavone, 2024, pp. 144-146)

Ao afirmar que o Sangue é “sinal, expressão, medida e penhor” da caridade, o Beato indica que toda a obra redentora encontra sua inteligibilidade última no amor de Deus que se entrega pela humanidade. O Sangue derramado torna-se, assim, linguagem visível da misericórdia divina, expressão sacrificial da caridade trinitária e testemunho irrevogável da salvação oferecida em Cristo. O cristão não deve apenas a venerar o mistério redentor, mas a reproduzir existencialmente sua lógica espiritual, isto é, refletir, na vida concreta, a mesma dinâmica oblativa manifestada na cruz. A caridade não aparece aqui como simples virtude moral ou prática assistencial, mas como participação no amor redentor de Cristo, tornado visível no dom do seu Sangue.

Essa afirmação não introduz uma ruptura com a tradição, mas explicita uma implicação nela já contida. Se, como afirma a Escritura, “Deus é amor” (1Jo 4,8), e se a cruz é a manifestação suprema desse amor, então o sangue derramado por Cristo não pode ser compreendido senão como a expressão histórica desse mesmo amor. Fusco a exprime em linguagem espiritual e contemplativa, concentrando-a na materialidade simbólica do sangue. Sua originalidade consiste, portanto, em tornar tangível aquilo que a teologia frequentemente exprime em termos conceituais.

Essa abordagem possui também implicações para a compreensão da relação entre objetividade e subjetividade na redenção. Ao falar do sangue como expressão da caridade, Fusco mantém unidas a eficácia objetiva do sacrifício de Cristo e sua recepção existencial pelo fiel. O sangue redime

²⁰ É o que João XXIII enfatizou na carta apostólica *Inde a primis* de 30 de junho de 1960. Nas primeiras linhas do documento, o Papa convida os fiéis “a voltarem-se com ardente fervor para a expressão divina da misericórdia do Senhor em cada uma das almas, em sua Igreja santa e no mundo inteiro, do qual Jesus continua sendo Redentor e Salvador. Queremos falar da devoção ao Preciosíssimo Sangue” (*Encicliche e discorsi di Giovanni XXIII*, ED. Paoline, Roma, 1961, p.244).

porque é expressão do amor; e esse amor, uma vez acolhido, transforma a vida do crente, configurando-o à lógica da doação.

Além disso, sua ênfase permite superar uma tensão recorrente entre transcendência e história. A caridade trinitária, enquanto realidade eterna, poderia ser percebida como distante ou abstrata; ao ser manifestada no sangue de Cristo, ela se torna visível, concreta e acessível. O sangue, nesse sentido, não é apenas um símbolo, mas o lugar onde o amor eterno de Deus se inscreve na história humana.

2.2 O sangue derramado até o fim como expressão da unidade entre sacrifício e caridade

A reflexão sobre o sangue de Cristo atinge seu ponto mais alto quando se considera sua relação intrínseca com a unidade entre sacrifício e caridade. Com efeito, uma das dificuldades recorrentes na teologia da redenção consiste em manter unidas essas duas dimensões sem reduzi-las uma à outra: ou o sacrifício é interpretado em chave jurídicista, correndo o risco de obscurecer o amor, ou a caridade é enfatizada de tal modo que o caráter sacrificial da cruz se dilui em exemplaridade moral.

A linguagem do sangue, porém, oferece uma via privilegiada para superar essa dicotomia. Na medida em que, na tradição bíblica, o sangue designa a vida enquanto dom, seu derramamento não pode ser compreendido senão como ato de entrega.²¹ Assim, o sangue derramado “até o fim” (cf. Jo 13,1) não expressa apenas a morte de Cristo, mas a totalidade de sua autodoação. Não se trata de um evento meramente físico, mas de um ato pessoal, no qual o Filho oferece a si mesmo ao Pai em favor da humanidade.

O Padre Tomás instrui o povo de Deus, forma-o na verdadeira piedade cristã, propondo a consideração do sangue visto não em si mesmo, não na sua realidade dramática, como recordação da vida derramada, isto é, separada do corpo. Isso seria simplesmente redutivo. Acima de tudo, ele

²¹ A Escritura não oferece uma teoria da redenção, mas um evento: o sangue derramado. E esse sangue, longe de constituir um elemento secundário ou meramente cultural, designa a vida entregue. Assim, a questão decisiva não é saber se a redenção é sacrifício ou caridade, mas reconhecer que, no evento da cruz, o sacrifício é a própria forma histórica da caridade. É precisamente nesse ponto que a intuição espiritual do beato Tomás Maria Fusco adquire relevância teológica. Ao falar da “caridade do sangue de Cristo”, ele não propõe uma nova teoria, mas reconduz a reflexão ao seu centro: o lugar onde o amor se torna visível. O sangue não é um símbolo entre outros, mas a forma concreta sob a qual a caridade se dá na história.

pretende fazer compreender no sangue esse elemento-sinal invisível, mas real, que ultrapassa os sentidos. O sangue derramado por Jesus é uma “linguagem”, uma “revelação” de um amor incomum, da caridade de Deus manifestada ao mundo na morte sangrenta do Filho. (Fraccica, 1990).

Nesse horizonte, o sacrifício deixa de ser entendido como uma exigência externa e passa a ser reconhecido como forma concreta da caridade. Cristo não ama *apesar* de se sacrificar, nem se sacrifica como condição prévia para amar; antes, seu sacrifício é o próprio ato de amor em sua forma mais plena. O derramamento do sangue não é, portanto, um elemento adicional à caridade, mas sua expressão histórica e visível.

Essa unidade pode ser iluminada à luz da tradição teológica, especialmente na síntese de São Tomás de Aquino, para quem o valor do sacrifício de Cristo deriva da caridade com que ele se oferece. Contudo, ao enfatizar o sangue como lugar dessa expressão, torna-se possível aprofundar essa intuição: a caridade não permanece em um plano interior ou invisível, mas assume uma forma concreta, corpórea e histórica.

Nesse sentido, o “até o fim” não indica apenas a intensidade do sofrimento, mas a radicalidade da doação. O sangue derramado até o fim é a vida totalmente entregue, sem reserva, e por isso mesmo manifesta a perfeição da caridade. Trata-se de um amor que não se limita a intenções, mas que se traduz em oblação real, capaz de transformar a condição humana. O que o sangue torna patente é precisamente essa visibilidade: o amor eterno do Pai, comunicado no Filho, não permanece oculto, mas se inscreve na realidade concreta da existência humana.

Por conseguinte, o sangue derramado até o fim revela que sacrifício e caridade não são duas categorias justapostas, mas duas dimensões de um único ato: a autodoação do Filho. O sacrifício é a forma que a caridade assume na história marcada pelo pecado; a caridade é o conteúdo interior que dá sentido ao sacrifício. Separá-los conduz inevitavelmente a reduções — seja à violência sacralizada, seja ao moralismo exemplar —, enquanto sua unidade restitui à cruz sua verdadeira identidade como evento de amor.

Assim compreendido, o sangue de Cristo aparece como o lugar teológico onde essa unidade se torna inteligível: ele é, ao mesmo tempo, sinal do sacrifício e manifestação da caridade, expressão visível da vida entregue. O “derramar até o fim” não acrescenta algo à redenção, mas revela sua essência mais profunda: o amor que se doa totalmente e, ao fazê-lo, salva.

Conclusão: o Sangue de Cristo como forma histórica da Caridade Trinitária

O percurso desenvolvido ao longo deste estudo — partindo da fundamentação bíblica, passando pelo desenvolvimento dogmático e culminando na análise da espiritualidade do beato Tomás Maria Fusco — permite formular uma síntese teológica capaz de integrar, de modo unitário, as diversas dimensões da redenção cristã.

A Escritura revelou que o sangue não pode ser compreendido como um elemento meramente material ou ritual, mas como expressão da vida enquanto dom.²² No horizonte veterotestamentário, ele indica a pertença da vida a Deus e sua função na mediação da aliança; no Novo Testamento, atinge sua plenitude ao ser identificado com a própria vida do Filho entregue por amor. A tradição teológica, por sua vez, procurou explicitar essa realidade em diferentes categorias — sacrifício, satisfação, recapitulação —, convergindo, em sua forma mais madura, para a compreensão da redenção como obra da caridade divina.

À luz desse percurso, torna-se possível afirmar que o sangue de Cristo não possui eficácia salvífica por si mesmo, como se fosse um elemento isolado, mas enquanto expressão da autodoação do Filho ao Pai, no Espírito. Em outras palavras, sua eficácia deriva da caridade que ele manifesta. Tal afirmação permite superar tanto interpretações materialistas do sacrifício quanto leituras puramente simbólicas ou moralizantes, restituindo à redenção sua unidade interna.

É precisamente nesse ponto que a intuição do beato Tomás Maria Fusco adquire relevância teológica. Ao concentrar a atenção na “caridade do sangue de Cristo”, sua espiritualidade explicita, em linguagem concreta, aquilo que a tradição afirma em termos conceituais: a inseparabilidade entre sangue, vida e amor. Sua contribuição consiste, portanto, em oferecer uma mediação simbólica densa, capaz de tornar perceptível a dimensão caritativa da redenção.

A partir dessa convergência, pode-se formular a tese central deste estudo: o sangue de Cristo constitui a forma histórica da caridade trinitária. Essa proposição articula três níveis inseparáveis. Em primeiro lugar, afirma a origem trinitária da redenção: é o amor do Pai que envia o Filho, e é no Espírito que o

²² Nesse sentido, concorda Joseph Ratzinger, em sua obra *Introdução ao Cristianismo* (2006, p. 212): “Esse sangue não deve ser entendido como uma oferta material, como uma reparação quantitativa, e sim como a simples concretização de um amor do qual se diz que vai até o extremo (Jo 13,1).”

Filho se oferece. Em segundo lugar, reconhece a historicidade dessa caridade, que não permanece no plano abstrato, mas se manifesta concretamente na encarnação e na cruz. Por fim, identifica no sangue o lugar onde essa caridade se torna visível como vida entregue.

Tal compreensão permite reinterpretar a categoria de sacrifício de modo não jurídicista.²³ O sacrifício de Cristo não consiste primariamente em uma compensação exigida por Deus, mas na livre obediência amorosa do Filho, que se doa totalmente ao Pai em favor da humanidade. O sangue, nesse contexto, não é o preço de uma dívida, mas a expressão dessa doação total. A redenção aparece, assim, como evento de amor, no qual Deus não apenas age em favor do homem, mas se comunica a ele.²⁴

No entanto, ao enfatizar o sangue como forma histórica dessa caridade, a perspectiva aqui proposta acrescenta uma mediação concreta que evita tanto a abstração conceitual quanto a diluição simbólica, mantendo unidas transcendência e história. Além disso, essa abordagem ilumina a dimensão participativa da redenção. Se o sangue de Cristo é expressão da caridade, então a salvação consiste na inserção do homem nessa dinâmica de amor. A vida cristã não se reduz à recepção passiva de um benefício externo, mas implica a conformação à lógica da doação, pela qual o fiel é chamado a participar da caridade redentora de Cristo. Nesse sentido, a redenção possui uma dimensão intrinsecamente transformadora, que atinge o próprio modo de existir do crente.

O Sangue de Cristo, entendido como “linguagem da caridade divina”, constitui o núcleo da espiritualidade e da catequese do Beato Tomás Maria Fusco. Desse modo, a reflexão sobre o Sangue de Cristo ultrapassa uma devoção meramente afetiva ou sentimental, assumindo profundo conteúdo teológico e cristológico, e a redenção passa a ser compreendida a partir da lógica da autodoação amorosa de Cristo, uma vez que o Sangue derramado na cruz constitui a revelação histórica da caridade divina.

²³ Para o Beato Tomás Maria Fusco, a redenção realizada por Cristo não deve ser compreendida apenas como satisfação pelo pecado (Santo Anselmo de Cantuária, *Cur Deus Homo*, I, 21), mas sobretudo como manifestação suprema da caridade trinitária, tornada visível no derramamento do Sangue de Cristo, cuja eficácia salvífica continua viva na Igreja, na Eucaristia e na missão evangelizadora.

²⁴ Essa síntese encontra profunda consonância com a reflexão de um dos mais importantes teólogos, Joseph Ratzinger / Papa Bento XVI, para quem o sangue também constitui a revelação suprema do amor divino. O Sangue “é expressão da totalidade de sua entrega e de ser serviço, expressão máxima do fato de que ele não oferece nada mais nem nada menos do que a si próprio” (Ratzinger, 2006, p. 212). Portanto, o sangue derramado é expressão do “amor que se dá por inteiro”, por isso é a única reconciliação verdadeira do mundo com Deus.

Nesse sentido, a contribuição de Tomás Maria Fusco, ainda que situada no âmbito da espiritualidade, apresenta uma fecundidade teológica que merece ser reconhecida e aprofundada. Ao enfatizar a “caridade do sangue”, ele não apenas retoma uma linguagem tradicional, mas a reinscreve no centro da experiência cristã, oferecendo uma perspectiva capaz de dialogar com as exigências da reflexão contemporânea.

Por fim, a síntese proposta abre caminhos para futuras investigações, especialmente no que diz respeito à relação entre redenção, liturgia e vida cristã, bem como à articulação entre a dimensão trinitária da salvação e sua manifestação histórica. Ao recolocar a caridade no centro da compreensão do sangue de Cristo, a teologia da redenção pode reencontrar sua unidade e sua força originária: a revelação de Deus como amor que se entrega até o fim.

Referências

BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*: Sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2005.

BÍBLIA *Sagrada de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BURKE, R. L. *O Amor Divino Encarnado*. A Sagrada Eucaristia como Sacramento da Caridade. Campinas: Ecclesiae, 2017.

CALDERARO, L. *Le virtù del Beato Tommaso Maria Fusco*. Roma: Nova Res, 2015.

Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CONTEGIACOMO, L. Antico Testamento. In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 88-94.

CONTEGIACOMO, L. Nuovo Testamento. In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 964-972.

FIGLIE DELA CARITÀ DEL PREZIOSISSIMO SANGUE. *Il Sangue che rivela l'Amore*. Roma: Centro Studi Sanguis Christi, 1987.

FRACCICA, T. Tommaso Maria Fusco. In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 1384-1391.

FUSCO, Beato Tomás Maria. *A piedosa devoção ao Sangue Preciosíssimo de Nosso Senhor Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Benedictus, 2023.

FUSCO, T. M. *Constituições das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue*. Roma: Grasso, 1990.

FUSCO, T. M. *Diretório das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue*. Roma: Grasso, 1995.

FUSCO, T. M. *L'amore non ha legge*. Raccolta di novene, preghiere e massima. Roma: Città Nuova, 2005.

FUSCO, T. M. *Regolamento di vita devota*. Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue. Roma: Grasso, 2007.

FUSCO, T. M. *Signore insegnaci a pregare*. Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue. Roma: Grasso, 2006.

McKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. 6ª. ed. São Paulo: Paulus, 1983.

MICCI, Costanzo. La storia del sangue. In.: FIGLIE DELLA CARITÀ DEL PREZIOSISSIMO SANGUE. *Il Sangue che rivela l'Amore*. Roma: Centro Studi Sanguis Christi, 1987, pp. 25-48.

PAPÀSOGLI, G.. *Tra Borboni e Garibaldini, Tommaso Maria Fusco, Piccola Opera della Redenzione*. Napoli: Scuola Tipografica Istituto Anselmi, 1972.

SCHIAVONE, P. *O Amor maior*. A personalidade e o carisma de Pe. Tomás Maria Fusco. Rio Bonito: Benedictus, 2024.

VANHOYE, A. Catechesi bíblica sul sangue di Cristo, In.: TRIACCA, A. M. (org.), *Il mistero del sangue di Cristo e la catechesi, "Sangue e Vita"*, 9ª ed., Roma: Pia Unione Prez.mo Sangue, 1991, p. 17-35.

VANHOYE, A. Sangue di Cristo (nella Lettera agli Ebrei). In: VEGLIANTI, T. (org.). *Dizionario Teologico sul Sangue di Cristo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, pp. 1175-1181.

Artigo recebido em 20/05/2026 e aprovado para publicação em 08/06/2026

Como citar:

HOHEMBERGER, Gilcemar. A eficácia salvífica da Caridade do Sangue de Cristo: Teologia da redenção a partir do beato Tomás Maria Fusco. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 139-160, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-8>.

A respeito de um “esquadrinhamento” do compreender

Regarding a “scrutiny” of understanding

LEANDRO ASSIS SANTOS*

Resumo: Esse artigo tem por objetivo esclarecer alguns contornos de um conceito-experiência central à filosofia de Martin Heidegger, a saber, a noção de *tonalidade afetiva* (em alemão, *Stimmung*). Esta visa remeter o ser-aí (*Dasein*) ao espaço aberto que se efetiva como o lugar de realização de sua própria existência. A *tonalidade afetiva* dimensiona a inserção do ser-aí ao mundo, marcando decisivamente sua relação com as coisas que se apresentam no seio do aberto, bem como suas relações com os outros, delimitando o terreno da convivência.

Palavras-chave: Ser. Tonalidade Afetiva. Disposição. Fundamental. Heidegger.

Abstract: This article aims to clarify some aspects of a central concept-experience in Martin Heidegger's philosophy, namely, the notion of affective tonality (in German, *Stimmung*). It intends to refer *Dasein* (being-there) to the open space that is realized as the place of fulfillment of its own existence. Affective tonality dimensions the insertion of *Dasein* into the world, decisively marking its relationship with the things that appear within the open, as well as its relationships with others, delimiting the terrain of coexistence.

Keywords: Being. Affective Tonality. Disposition. Fundamental. Heidegger.

Quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar.
Hans-Georg Gadamer

¹ Esse artigo é oriundo de parte das pesquisas realizadas no âmbito do pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), sob supervisão do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.

* Leandro Assis Santos é Doutor em Filosofia e professor da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: leandroas30@hotmail.com

Introdução

O artigo que segue procura jogar luz sobre a problemática da *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Seguiremos algumas linhas de força oferecidas pelo pensador a fim de reposicionar o lugar que a noção aqui em jogo ocupa no interior da dinâmica de acontecimento da existência humana. Na presente ocasião, cabe interpretar o papel terminante que a experiência em questão possui dentro das diretrizes da analítica existencial, a qual se intenta aqui reconstruir em algumas de suas articulações decisivas.

Entende-se por analítica existencial a releitura feita por Heidegger acerca da existência humana apreendida a partir da ótica de uma ontologia fundamental, que se afasta das interpretações regionais, isto é, debitárias ou derivadas de uma apreensão metafísica e compreensiva de um existente sempre já dado em seu ser. Refere-se, por conseguinte, a um exame das possibilidades e modos de ser específicos de um ente que está em um mundo ao qual desenrola experiências e desdobra seu próprio possível. Nessa ótica, a analítica fundamental busca tecer um esquadrinhamento de determinações que se evidenciam como compreensivamente *minhas*, em que ressoam a dimensão expressa de um ter de ser ininterrupto, claudicante e frágil, porém, sempre inseparável e intransferível do existente, embora suas formas de se empenhar no mundo sejam necessariamente afetivas. A respeito de um esquadrinhamento das afecções, visto a partir da ocular da analítica existencial, não é outra coisa que uma insistência naquilo que nos afina e harmoniza ao horizonte estável e simultaneamente instável de nossa *compreensão* do mundo.

Stimmung é um fenômeno que ganha todo o seu colorido na dinâmica que perfaz o existir humano², “espaço fático”³ no qual se depreende seus variados

² Não cabe a essa pesquisa analisar a existência a partir de quaisquer balizadores psíquicos ou antropológicos, até porque não se percebem nesses horizontes quaisquer elementos que possam conferir à questão uma perspectiva de originariedade, tão presente naquilo que circunscreve às *tonalidades afetivas*.

³ É importante acenar que o termo *espaço*, no âmbito dessa inquirição, não encontra nenhum eco no sentido de plano físico mensurável e/ou quantificável. *Espaço* será a dimensão edificada a partir dos desdobramentos do ser como instâncias derivadas das afinações provenientes das *tonalidades afetivas*. Logo, produz lugares – como que ambientes – nos quais acontecem modulações que se deixam guiar por acenos discretos do mundo em seus recortes e fragmentos. Espaço, portanto, diz palco de atuação, de ser o que se é. Por sua vez, o conceito de *Fakticität* traduz a particularidade da existência, nunca se confundindo com experiências de outro ser-aí, pois sua função elementar é lançar esse ente, em sua singularidade, nas dimensões desveladas para suas ações. Nunca pode ser transferida ou assumida por outro, haja vista que ela se caracteriza

acenos. Um desses “lugares” acena à irrupção das possibilidades de realização (do ser) do homem em suas *práxis* cotidianas. Não há outra forma de imersão no espaço fático senão tendo já sido *tomado*, *perpassado* ou *afinado* pelas ressonâncias por elas inauguradas – o que, de imediato, conecta a *tonalidade afetiva* à compreensão (*Verständnis*). Sabe-se que Heidegger faz essa conexão diretamente não com a compreensão, mas com a disposição (*Befindlichkeit*), no interior do quinto capítulo da primeira parte de *Ser e Tempo*. O objetivo aqui expresso é, entretanto, visualizar com mais precisão a relação igualmente íntima com a compreensão, ainda que isso não seja expresso pelo autor. As *tonalidades afetivas* conferem um *tom* e instauram um *clima* determinante a toda e qualquer ação; são, deste modo, responsáveis pela afinação do ser do homem, isto é, o *Dasein*⁴, de maneira a deslocar a *compreensão*, esteio à composição própria da *abertura* (*Erschlossenheit*), para um plano subsequente de possível empenho nas relações que se desvelam.

Diferente do que possa parecer aos mais desavisados, “tom” e “clima”, neste caso, não caracterizam algo que acidentalmente estaria associado às nossas ações. Por mais que ambos possam se alterar, é invariável que toda ação só pode acontecer já determinada por um “tom” e um “clima”, sejam eles

como a articulação temporal da imediatidade do existir. A facticidade aponta para a transcendência do mundo, entendendo que transcendência não possui qualquer indicativo para fenômenos suprassensíveis ou inteligíveis, bem como esferas distintas de um plano imanente. Transcendência, nesse contexto, é o fenômeno que traduz o ultrapassamento dos entes, marcando o acesso aos sentidos que o ser desvela de maneira que o mundo se lhe ofereça como campo relacional no qual possa vigorar, aparecendo como base para a existência fática do ser-ai. Só há transcendência para o ente que se resguarda em formas determinadas de afinação para o interior daquilo que se manifesta, descobrindo sentidos no que é revelado. Este só se mostra ao ser-ai afinado ou sintonizado a ele. A transcendência se conecta ao próprio fenômeno da compreensão e revela a dimensão mais decisiva da diferença entre o ser propriamente dito e o ente, que não se confunde com este último. A expressão *espaço fático*, consequentemente, refere-se a uma modalidade determinada que espacializa e clarifica o lugar próprio de atuação da existência: o *si mesmo*.

⁴ Escreve Heidegger nos *Seminários de Zollikon*, já no primeiro seminário, que data de 8 de setembro de 1959: “Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia devem desaparecer na visão daseinanalítica em favor de uma compreensão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará *Da-sein* ou *ser-no-mundo*. Entretanto, o *Da* deste *Da-sein* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender das significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação” (Heidegger, 2009, p. 33).

quais forem. Por isso, o deslocamento que ambos empreendem na compreensão não significa algo fortuito ou qualquer dado menor quanto ao exame das possibilidades de realização da abertura como espaço que forja e efetiva o existir.

A absorção à mencionada atmosfera só ocorre quando se compreende não teoricamente o mesmo, o que faz da *tonalidade afetiva* um fenômeno ou *afeto de situação*, isto é, uma possibilidade de instauração de nexos que mostra ao ser-aí (*Dasein*), apreendido a partir de sua urdidura existencial, como ele *está e se torna* quando imerso na realização de si na malha dos sentidos que se apresentam em seu cotidiano. Tal experiência indica algo decisivo, a saber: que a *tonalidade afetiva* é uma forma bastante singular de abertura, e, por isso mesmo, um jeito decisivo de ruptura com o tecido conceitual comum, quando se trata de uma *tonalidade afetiva fundamental*.

Por ora, faz-se necessária uma exposição concisa, que intente esclarecer a constituição da abertura e da compreensão, inclusive antes mesmo de um desdobramento mais detido a respeito da própria noção de *tonalidade afetiva*. Entende-se por *abertura* o proto-fenômeno estrutural radical do existir do ser-aí, visto que o ato mesmo de *ser* só se dá na medida em que se está abandonado ao desdobramento dos sentidos depreendidos quando se está aberto. A experiência primeva na qual Heidegger elucida o comportamento na aurora do *ter de ser*, é a abertura, a articulação que urde todas as referências e remissões das ações, sejam elas quais forem, de empenho e insistência no espaço fático que se manifesta como coexistente ao ser-aí. A *tonalidade afetiva* só espacializa, isto é, apenas instala lugares e afecções específicas quando esse *espaço* acontece sob a égide do aberto. Sua verdade se dá no fato de esse fenômeno dispor o ser-aí para àquilo que se mostra no seio do *horizonte compreensivo* que precisamente *incide* sobre o jogo de um mundo que cria suas rasgaduras e deixa que as coisas acenem a um ser (-aí, ou seja, disposto na abertura) que pode vir ou não a se afinar com elas.

A compreensão é uma das modalidades de realização do aberto. Se a abertura deixa e faz os espaços do mundo se revelarem como tal, a compreensão é o que possibilita a “leitura” do mundo. Contudo, tal “leitura” é não-consciente, visto que o próprio ato de compreender é, não mais, que a projeção do sentido que se desvela pelo ser aberto, remetendo e diferenciando o ente que se mostra em si mesmo, sabendo que esse “mostrar em si mesmo” é o aceno silencioso de um ser que tende a se ocultar. Nessa ótica, o ser-aí está sempre às voltas com seu próprio ser. “Compreender é o caráter ontológico original da própria vida humana” (Gadamer, 2005, p. 348), escrevia Hans-Georg Gadamer em *Verdade*

e *Método*; compreender é a projeção em um sentido, de modo a se ultrapassar o ente *em si mesmo* em direção a uma transcendência do mundo: o espaço dos entes que urdem um sentido determinado, configurando-se, destarte, primeiramente um “mundo” ininterruptamente já dado/apresentado. E tão logo decifra-se o viés de um sentido, delimita-se a articulação do todo.

Dessa forma, percebe-se a íntima relação entre facticidade e compreensão, visto que o projetar oriundo da compreensão acontece faticamente por meio de um estar jogado no seio de uma mundanidade dada, que se mostra como tal. Dessa maneira, toda dimensão comum à compreensão determina-se por se fazer um compreender-se: *compreender é compreender-se*. Pelo exposto, a compreensão se define como o que está na base da apresentação de um espaço fático patente que nos remete à toda possibilidade de apreensão de um horizonte semântico que se define com as nuances do mundo que é o meu.

I

A *Stimmung* configura uma dinâmica possível de abertura de horizontes hermenêuticos, o que justifica, de imediato, a posição aqui defendida de que só existe um mundo fático e hermenêutico a partir de uma consideração afetiva. Assim sendo, ela é instauradora das formas de atuação na cotidianidade, e, igualmente, um elemento modal de quebra com essa mesma malha semântica. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, preleção oferecida em 1929, Heidegger elucida que a noção de *tonalidade afetiva* (*Stimmung*) traduz aquilo que perpassa o ser-aí em sua totalidade, bem como a unidade do espaço no qual este ente está inserido a fim de se conquistar, isto é, *ter de ser*.

A afinação ou *tonalidade afetiva* é uma noção mobilizadora estrutural que orienta a inserção e os comportamentos do ser-aí em sua dinâmica cotidiana de existir no mundo. Entende-se por comportamento não um mobilizador psíquico de ações; todavia, algo que se articula a partir de desdobramentos e manifestações do ser que impelem o ser-aí a decidir-se pelo que é. O ser-aí é o ser do homem analisado e compreendido ontologicamente a partir de seus índices existenciais, sendo interpretado *como* e *a partir* de suas possibilidades de ser. Mundo⁵, como aqui será entendido, não é orbe celeste ou planeta,

⁵ Em *Ser e Tempo*, o mundo é, como já afirmado, ininterruptamente aquilo do qual o ser-aí se ocupa, o que caracteriza este ente de maneira a não possuir nenhuma propriedade quiditativa como alma, intelecto, conhecimento (em sentido tradicional). Conhecimento, no âmbito da analítica existencial, não deve ser visto como sinônimo de um ato ôntico ou ser simplesmente

sociedade, comunidade ou objeto. Explicita o espaço que circunscreve a esteira de realizações do ser-aí, não havendo quaisquer sobreposições entre duas coisas dadas, já que esses se copertencem, sendo um único e mesmo constructo: ser-no-mundo. O caráter de absorção do ser-aí no mundo fático não é total, uma vez que as *tonalidades afetivas* o afinam para o ente desvelado por meio de uma nova roupagem semântica, haja vista o horizonte de realização que é o seu. Não obstante, como, em termos de cotidianidade, o mundo se revela?

O mundo é o encadeamento de ações práticas do ser-aí. O que vem ao encontro desse ente⁶, por assim dizer, é o próprio mundo no conjunto de sua totalidade significativa, não sendo a significância um balizador ôntico⁷. Esse fato permite que o ente seja desnudado em seu ser, e esse ente compreende previamente esse espaço nas modulações de comportamentos abertos ontologicamente, a partir de ocupações ônticas em sua facticidade. Disposto nas ocupações, o ser-aí é tomado por seu mundo e nele se ocupa, primeira e inadvertidamente, de forma inautêntica.

O que fica evidente a partir do texto supracitado é que o ser-aí jamais é um sujeito desinteressado ao lidar com os remetimentos e dimensões de abertura

dado (*Vorhandenheit*), uma propriedade interna ao sujeito ou mesmo como se fosse uma característica de minha individualidade, talvez de meu corpo em sentido fisiológico. Ser simplesmente dado expressa coexistências de entes que não são marcados com a determinação de *ser-aí*, isto é, *abertos* em seu ser para a *compreensão* da mesma. O conhecimento, por sua vez, na perspectiva tradicional, só aconteceria a partir de certa ruptura da compreensão originária, a qual deve ser ontologicamente entendida como possibilidade prévia que circunscreve a compreensão junto à lida com os entes intramundanos. Ora, desses entes descobre-se na mundanidade o seu significado. Isso acena para sua originariedade como jeito de ser estrutural, apontando para o ser fora do ser-aí, seu modo ek-stático originário, ou seja, para a sua facticidade, bem como sua ocupação e manuseio com o ente intramundano.

⁶ *Ente* (*Seiendes*) é um substantivo derivado do latim *ens, entis*, participio presente do verbo *ser, esse*, designando tudo aquilo que de alguma maneira é, ou seja, o que de certo modo é elucidado a partir de um sentido, possuindo, portanto, um significado determinado. Dessa maneira, todos as coisas são entes, inclusive aquelas que são abstratas, como números, seres divinos, bem como, evidentemente, elementos corporais, como coisas e objetos.

⁷ Ôntico (*ontisch*), adjetivo formado da palavra grega *on* (ente), sendo o que se opõe *complementarmente* ao ontológico; enquanto este remete a referência objetiva sobre o ser, o ôntico se refere aos dados que estão em sua realização efetiva, destinando, consequentemente, a modos e regiões de ser específicas cuja existência está sedimentada e/ou hipostasiada em uma determinação. A própria Filosofia nunca separou claramente, até Heidegger, a distinção entre ser e ente. Isso não traduz uma experiência menor, visto que o ôntico delimita um dos primados específicos ao ser-aí, sendo eles, a saber, 1) a delimitação ôntica, “pura expressão de ser” (Heidegger, 2008c, p. 48), em que o ser-aí é um ente determinado, *sendo*; 2) a delimitação ontológica, em que esse ente está imerso em uma dinâmica de *ter de ser*; e 3) a delimitação ôntico-ontológica, em que esse ente parte de operações e modulações de comportamentos determinados a fim de reinventar (rearticulando) seu ser possível, em um pleno devir fático.

que se dão. Isso porque nunca é isento das formas de afecções pelas quais imerge nessas relações, já que em toda e qualquer tarefa a se realizar, afina-se de alguma maneira com as mesmas afecções. Esta posição se justifica pelo fato de que até mesmo a mínima e mais mal-humorada ação se reconhece que ao desempenhá-la se estava em algum modo de ser. Existir, isto é, *ser*, é sempre já estar disposto, interessado, sintonizado e afinado, já percorrido por uma *tonalidade afetiva*. Eis a experiência por elas edificada. Em *Que é metafísica?*, alertava Heidegger ao falar do tédio: “(...) como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas (...)” (Heidegger, 1996, p. 55). A tese a qual se defende nessa inquirição é que o mundo já sempre se mostra mediante um interesse, que nada tem de desejo e/ou vontade interesseira, pelo qual mobiliza o ente em questão para as suas ações e atividades. Esse mesmo pressuposto é o que sustenta as *tonalidades afetivas*, como o exercício mesmo da disposição, como estrutura primária, originária, protofenômeno fundamental da abertura, antes mesmo da compreensão: só se compreende afinadoramente.

Nesse estudo, adotaremos para a tradução de *Stimmung* o termo *tonalidade afetiva*. Concorde-se com Gianni Vattimo em *Introdução a Heidegger* e Marco Antônio Casanova em sua obra *Compreender Heidegger* ao verterem *Stimmung* por *tonalidade afetiva*. Essa expressão procura basicamente se distinguir, no entendimento do pensador alemão, de toda perspectiva psicologizante e estado de ânimo, já que não se confunde com as interpretações tradicionais de afeto e sentimento⁸. As *tonalidades afetivas* não residem no psiquismo humano e não expressam nenhuma *experiência pessoal*, não estando dentro do ser-aí como uma categoria⁹ ou faculdade intelectual, e nem fora, como um objeto do qual se utiliza em determinadas situações. Anteriores a essas concepções, elas são muito mais modulações estruturais que harmonizam os modos de ser do ser-aí absorvido no mundo, perpassado pelos sentidos que são nele resguardados,

⁸ O que se constata ao examinar as noções em jogo é que Heidegger, ainda que não as utilize explicitamente, abre a possibilidade de vertermos a interpretação de *tonalidade afetiva* por *afeto* em um sentido estrito. Parece-nos que a *tonalidade afetiva* é uma forma *determinada* de afecção, se esse termo for apreendido como algo que sintoniza, harmoniza ou afina uma forma específica de se interessar por, e não meramente como uma maneira de comoção, algo que se manifesta como uma patologia. O ponto central a ser esclarecido com esta tese é precisamente a dinâmica de como tais afecções perpassam o ser do homem e o sintonizam àquilo que se abre, ou seja, o que se mostra em seu ser mesmo. Heidegger, já em *Ser e Tempo*, deixará às claras essa dimensão de análise.

⁹ Esse termo, apreendido tradicionalmente, remete à teoria do conhecimento, às condições transcendentais do conhecimento. Heidegger subverte essa expressão substituindo-a por existensivo, que diz respeito às condições ontológicas dos atos de decisão.

estendendo-se a toda forma pela qual o mundo se faz presente. Ademais, permeia de modo particular as maneiras como cada um se porta na relação com os outros. Por tudo isso, as *tonalidades afetivas* terão destaque na relação com os outros seres-aí.

O existir humano está incessantemente imerso em suas possibilidades de ser. A partir de sua historicidade¹⁰, pois, ele age sempre numa maneira determinada. Nesse ínterim, deve-se entender por historicidade a dimensão que delinea o existir temporal de todo ser-aí, sendo notadamente distinguida pela forma na qual se abre o mundo, que, embora compartilhado, deve encarnar a experiência existencial de cada ser-aí singularmente. A questão é se a singularidade do ente em jogo é determinada somente pela historicidade, que resguarda no presente a atualização do passado e dispõe o ser-aí para o seu futuro – isto é, para o seu vir a ser. A historicidade acontece no bojo do tempo, que não é, senão, a determinação dos acontecimentos do ser.

Tal fenômeno dimensiona o jeito no qual o ser-aí se encontra em seu horizonte remissivo, sendo que seus jeitos de ser são orientados a partir de ações cotidianas que não se guiam previamente por nenhum âmbito representacional ou mental, bem como por nenhum outro tipo de modelo teórico. Explicita Heidegger em *Ser e Tempo*, obra publicada em 1927: “Uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno da presença [*Dasein*]” (Heidegger, 2008c, p. 90)¹¹. Esse tratado, fruto de anos de meditação e escrita de aulas, traça uma analítica existencial do ser-aí. “Analítica”, termo declaradamente extraído de Immanuel Kant, nessa ocasião, é o exame mais acurado que se pode fazer dos mais diversos mecanismos que compõem os meandros do existir humano, tomando-os como índices que se conectam tecendo uma malha conceitual própria. No interior dessa analítica, não há espaço para quaisquer outros existentes, visto que somente o homem existe. Ela

¹⁰ Heidegger tece uma profunda distinção acerca desse termo em relação à tradição. História (*Geschichte*) delimita as determinações epocais do ser e seus desdobramentos nos projetos históricos de mundo, constitui-se a partir da dinâmica mesma do tempo, isto é, da *ekstase* do passado que se efetiva no presente abrindo o porvir do futuro. Essa experiência é distinta de história (*Historie*) ou historiografia: o estudo científico acerca dos fatos ocorridos no passado.

¹¹ Valemo-nos, nessa citação, da tradução de *Ser e Tempo* oferecida por Marcia Sá Cavalcante Schuback, editora Vozes. Na referida edição, a tradutora dedicou um prefácio para explicitar sua escolha por verter o termo *Dasein* por *presença*. Como aqui já se observa, vimos utilizando a expressão *ser-aí* para essa correlação. O termo *Stimmung*, por sua vez, é traduzido na referida edição por *humor*. Na presente pesquisa, já se explicitou a escolha metodológica de utilizar a expressão “tonalidade afetiva”, nesse caso.

busca se orientar por um exame do *ser* do homem, observando-o criticamente junto a um hemisfério sedimentado, um mundo.

Nesse ínterim, o problema relativo às *tonalidades afetivas*, um dos ingredientes que colorem a analítica, emerge buscando seu lugar ao sol. E na constelação de conceitos-experiência forjados por Heidegger, este é um dos mais profícuos. As *tonalidades afetivas* inauguram todos os termos das *práxis*. A inserção do ser-aí no mundo efetuada, dentre outros fenômenos, pela *tonalidade afetiva*, não aponta para algo que está dentro de outro, como pretendia fazer a filosofia moderna. Isso cria a primeira mácula ao conceito de sujeito: o que está em jogo é um existente que não é um sujeito, dotado de razão, de consciência ou vontade. Trata-se de pensar a respeito de um fenômeno que permite observar o homem antes do acontecimento da razão. Isso somente é possível quando se considera que há algo no ser-aí que lhe faz não entender teoricamente o lugar ao qual está dado a se realizar. Anterior a qualquer forma de entendimento, raciocínio, reflexão, primeiramente *sente-se* o mundo – logo, este jamais poderia aparecer inicialmente como objeto, já que de imediato não se conjectura *sobre* ele. Só há cotidiano porque há *tonalidade afetiva*, haja vista que todas as formas de nos empenharmos no mundo irrompem delas. Nessa perspectiva, o que aparece como criticável é: *como* se pensar a respeito desse aspecto pré-reflexivo sem considerar a dimensão social que necessariamente perfaz a esteira de nossas ações?

A dicotomia intrínseca ao pensamento moderno balizou de forma radical a separação entre sujeito e objeto que Heidegger procurou terminantemente superar, enfatizando, ademais, sua crítica às ontologias que foram se erguendo. O problema em jogo reside precisamente na tentativa de superação do traço da metafísica tradicional, almejando enfatizar como o filósofo alemão apropria e inaugura outra ocular para interpretar a questão da subjetividade. Fora desse âmbito representacional, nosso autor imprimiu a unidade do ser-aí ao mundo que é o seu, o âmbito de sentidos que se mostra a fim de o ser-aí vir a ser, até mesmo na composição de sua singularidade. Esta, não obstante, não é pessoalidade, uma vez que se pretende ininterruptamente afastar toda e qualquer interpretação acerca do homem das instâncias da antropologia, da biologia e da psicologia.

No esforço de romper com o entendimento clássico de homem como um animal racional que possui essa ou aquela característica, a *tonalidade afetiva*, em contrapartida, não refletirá nada que possa parecer um mero afeto, um impulso de ânimo, uma paixão ou afeição. Irá traduzir muito mais

jeitos ou modos de se empenhar no espaço existencial no qual se está, não coincidindo com quaisquer maneiras ou arquétipos de cunho psicológico ou que possam ser balizadas por alguma ciência. Remetem para um salto instaurando a dimensão do próprio existir, em um nexos imediato com o mundo, sem dizer respeito a algum tipo específico de sentimento ou emoção. Na constituição do ser-aí não há nada de animal, ou ainda de alma, espírito ou algo do gênero. Heidegger pensa o homem de forma distinta daquela que tanto foi enfatizada pela filosofia ao longo de sua história. Para tal finalidade, ele resguardou o termo *Dasein* (ser-aí), habitualmente usado pelo alemão comum para significar todo ente que existe, não se entendendo que apenas o ser humano *ek-siste*, como afirma o pensador de forma inovadora.

O ser-aí jamais é destituído de mundo, nunca podendo ser retirado do âmbito de possibilidades que são as suas. Isso implica reposicionar o problema da subjetividade, já que esta não poderia estar apartada de seu horizonte de realização – o que, de imediato, torna inócua a noção abstrata tradicional. O ser-aí não é possuidor de um mundo e não está, de alguma maneira, colocado diante dele. Antes, nele se empenha como desdobramento de seu existir. Não há a tradicional noção de subjetividade em Heidegger, embora o filósofo reinterprete esse conceito através de outros alicerces. O presente trabalho propõe repensar a constituição do termo sujeito, visto que, em Heidegger não há a presença desse conceito moderno, salvo quando é o caso de criticá-lo. É necessário que se descortine outro solo para meditar essa noção, e aí está a crucial importância do termo *Stimmung*.

O ser-aí é o acontecimento do ser do homem, sendo uma experiência que deve coadunar com toda e qualquer expressão do existir humano. Não é esse ou aquele homem ou indivíduo, dessa ou daquela nação ou povo, desse ou daquele gênero. É anterior a tais descrições, um termo que cabe para quaisquer modos de ser que o homem possa desempenhar. Logo, não se trata de corpo, vontade, intenção – é, aliás, o corpo, conforme Benedito Nunes em *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*, “o grande ausente de *Ser e Tempo*” (Nunes, 1999, p. 64), embora essa afirmação, no contexto deste capítulo, precise ser revista¹².

¹² Será explicitado adiante que há uma formação de corpo no interior da interrogação das *tonalidades afetivas*. Corpo, nesse caso, não se trata de uma estrutura material do organismo humano, já que se apresentará como um fenômeno cunhado a partir das relações histórico-temporais urdidas nas distintas afinações no mundo. Assim, entende-se o lugar no qual Benedito Nunes critica essa questão, embora não se concorde com ele pelo fato de interpretarmos que há, ainda que não nominalmente, uma composição da estrutura corporal – embora não seja corpórea em sentido tradicional –, mas, fenomênica.

É importante marcar que na tematização acerca das *tonalidades afetivas* o corpo precisará aparecer, o que exige apreciações que o próprio Heidegger pouco empreendeu, embora existam acenos espaçados em sua obra que são cruciais quanto a essa questão. O detalhe é que aquilo que é legítimo ao ser-aí não é somente de cunho ontológico; é também ôntico: termo que se refere ao adjetivo confeccionado pela língua grega *on*, ente, particípio presente do verbo ser (*einai*). Ôntico aponta para o ente, representando a realidade de forma objetiva e especialmente determinada por categorias – desde que não se refira ao ente “ser-aí”. Sob nenhuma hipótese o ser-aí pode ser apartado dos entes, sendo, por conseguinte, o ente privilegiado que testemunha o acontecimento do ser. Deve-se compreender por ente tudo o que de algum modo é; os eventos, as coisas, o homem, a pedra, o céu, enfim, tudo o que de algum modo aparece e significa algo. “Ente é tudo o que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (Heidegger, 2008c, p. 42), como já escrito em *Ser e Tempo*.

Já pela noção de *tonalidade afetiva*, nosso autor pretendeu equacionar um dado fundamental quanto à determinação do existir do ser-aí, qual seja, que ele age articulando-se através de uma *afetividade* que nada tem a ver com impulso de ânimo, estado de alma ou sentimentalismo. Com isso se pretende perceber algo bastante simples, porém, não menos intrincado: que o ser-aí não compreende o mundo perceptiva ou intelectualmente, todavia, de algum modo *o sente*, isto é, insere-se na cadência que lhe é própria e assim se sintoniza com essa experiência de maneira a ser absorvido em uma atmosfera que a tudo atravessa e envolve.

II

Pelo exposto, a *tonalidade afetiva* é o modo de ser mais imediato e determinante de inserção no mundo. Escreve Heidegger em *Ser e Tempo*: “Que os humores [*Stimmung*] possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz que a presença [*Dasein*] já está sempre sintonizada e afinada num humor” (Heidegger, 2008c, p. 193). Os humores ou *tonalidades afetivas* deixam transparecer um modo em que *se está* e *se sente*. É crucial caracterizar que o fenômeno aqui em relevo faz parte de uma esteira de índices existenciais¹³ responsáveis por constantemente instaurarem esse elo entre ser-aí e mundo, o que nos impele a

¹³ Como forma da disposição, modo originário que indica o jeito em que se está acessível, a *tonalidade afetiva* abre igualmente o mundo junto à compreensão, interpretação, o discurso e a decadência.

concluir que este só existe quando uma *tonalidade afetiva* acontece, ao passo que essa só se concretiza quando um mundo se abre: *tonalidade afetiva* e mundo são co-originários na instauração do existir humano.

É importante indicar que as *tonalidades afetivas* não são a única forma pela qual o ente em questão se posiciona em seu espaço¹⁴ de concretização. O que se procura indicar é que a *tonalidade afetiva* é um jeito *fundamental* que *produz* o espaço de realização do ser-aí, deixando o mesmo acessível. Interrogar a respeito do mundo já é, em termos heideggerianos, perguntar por sua formação, bem como pela essência do homem, isso o que nós mesmos somos. E questionar sobre nós mesmos é inquirir a propósito de como as coisas estão para nós, sendo algo de grande relevância interpretar essa maneira decisiva *como* se está, o jeito que sintoniza e determina o mundo.

Esse “como” aparece de forma essencial quando se pergunta pelas *tonalidades afetivas fundamentais*, visto que o ser-aí pode *despertar* para um modo de introduzir-se no filosofar – já que é esse o comportamento que aqui nos interessa. O espaço remissivo em que paira o ser-aí abre sua singularidade por constantemente mostrar como esse ente está, bem como os meandros e por que o mundo se manifesta como seu, permitindo que tal despertar aconteça.

A partir dessa breve elucidação a respeito das *tonalidades afetivas* e o papel que desempenham na analítica existencial, vêm à lume algumas perguntas: com qual direito se questiona a *tonalidade afetiva* como uma noção estrutural na economia conceitual heideggeriana? Essa interrogação se adequaria a todos os momentos decisivos da obra do filósofo? Não seria muito entendê-las como um elemento que perpassa, de alguma maneira, diferentes períodos do pensamento de Heidegger? Quanto a essa última indagação, Emmanuel Carneiro Leão, em sua tradução da preleção *Introdução à metafísica*, curso oferecido por Heidegger em 1935, nos oferece uma indicação preciosa. Em uma nota de rodapé no último capítulo do mencionado escrito, Carneiro Leão declara o seguinte sobre as *tonalidades afetivas*:

Trata-se de um conceito fundamental de todo o pensamento de Heidegger desde Sein und Zeit. O ter-se entendido e interpretado Stimmung no sentido corrente da palavra levou muitos, a par de outras interpretações, a fazerem

¹⁴ É importante acenar que esse termo, que aqui não encontra nenhum eco no sentido de plano físico mensurável e/ou quantificável, ganhará um vulto bastante particular nas análises desenvolvidas nesta investigação. *Espaço* será a dimensão edificada a partir dos desdobramentos do ser como instâncias derivadas das afinações provenientes das *tonalidades afetivas*. Logo, produz lugares – como que ambientes – nos quais acontecem afecções interessadas num plano originário.

do pensamento de Heidegger uma filosofia irracionalista, portanto uma manifestação da metafísica. *Stimmung* quer dizer comumente: ‘disposição’, ‘tônus’, ‘humor’, ‘emotividade’, ‘afetação’, todos conceitos irracionais, como se dizem. Mas esse é o espaço de superfície da palavra. Não é nele que se move o pensamento de Heidegger, cuja originalidade é a originariedade. *Stimmung* vem do verbo ‘stimmen’, que significa: ‘fazer ouvir a sua voz contra ou a favor’, portanto, ‘votar’; significa também: ‘afinar’ (por exemplo um instrumento), ‘harmonizar’, ‘acordar-se’. É esse o sentido originário, donde procede, como significações derivadas, tanto o sentido de ‘disposição’, ‘emotividade’, ‘afetividade’ como o sentido de ‘votar’. É a acepção primária de ‘afinar’, ‘harmonizar’, ‘acordar’, que Heidegger tem em mente com a palavra *Stimmung* (Carneiro Leão In: Heidegger, 1969, p. 220 – itálico nosso).

Esse texto abre margem para outras questões que se somam às anteriores. Ora, o que caracteriza o fato de certas *tonalidades afetivas* serem fundamentais? Por que, enfim, esta noção é tão capital ao pensamento de Heidegger e o que ela inaugurou na tradição erigida pelo pensador? Todos esses pontos advêm pressupondo a necessidade de entender *como o ser-aí encontra-se no mundo*.

No âmbito do possível, o mundo por mais que se revele como seu, isto é, como espaço de determinação de cada ser-aí singular, apresenta-se como algo público, compartilhado, não podendo desconsiderar que existam elementos que possam ultrapassar as suas dimensões particulares. Este é um fenômeno que possui uma dupla faceta: para Heidegger, há somente *um* mundo no qual se está, embora encarne a experiência particular de cada ser-aí específico, o que faz dele público. Anota o filósofo em *Ser e Tempo*:

No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores para os quais a obra está “talhada sob medida”. Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou “fornecedor”, enquanto aquele que “serve” bem ou mal. O campo, por exemplo, onde passeamos “lá fora” mostra-se como o campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por... (...) O mundo da presença [*Dasein*] é *mundo compartilhado* (Heidegger, 2008c, p. 173-175).

O que é apontado nesse fragmento, o fato de o mundo ser compartilhado com os outros, parece conferir-lhe autonomia por meio de si mesmo. Se assim fosse, o ser-aí se marginalizaria em sua relação ao mundo, o que de imediato

colocaria certos limites a seu agir. Mobilizadores como as ações do Estado, por exemplo, incidem em minhas relações no trabalho. O fato de ter dormido muito mal não me permitiu ter dado boas aulas hoje e, por não ter repousado bem, fiquei irritadiço ao longo de todo o dia. No mundo que se apresenta a cada um, há situações que, por se darem na esteira de seu compartilhamento, ultrapassariam, se compreendêssemos o homem pela ótica tradicional, as suas probabilidades de ação. Entretanto, o mundo resguarda um terreno de relações *junto* às coisas, *com* os outros e *em função* de si mesmo, não havendo nenhuma autonomia, como um objeto à frente de outro ente qualquer. Há, por conseguinte, uma urdidura fenomênica que insere o ser-aí no desenrolar de seus desdobramentos.

Situações como as exemplificadas acima tendem a nos induzir a um erro interpretativo. É importante observar que o termo ser-aí cabe para toda e qualquer forma do existir humano, não dizendo respeito a esse ou aquele indivíduo particular. Quando se considera o fato de “o meu corpo” estar dessa ou daquela forma, percebe-se que se avalia um ente particular previamente hipostasiado, com determinações de antemão dadas, o que não é o caso do ser-aí apreendido em sua totalidade. No que tange às reflexões de nosso autor, cabe ressaltar que não interessam, de imediato, questões referentes à vontade, ao Estado ou a outro qualquer elemento hipostasiado. Com a questão relativa ao *ser-aí* e seus índices remissivos, cabe regressar à origem do problema humano, qual seja, o problema de saber o que constitui de forma elementar este ente.

Por isso mesmo, interrogar as *tonalidades afetivas* na ausência imediata do corpo – esse examinado, claro, através da ocular aberta pela tradição filosófica –, ou outros elementos sedimentados, torna-se basilar nas interrogações de Heidegger. Na defesa desse pressuposto não se busca, sob nenhuma hipótese, colocar o tema central dessa tese em um lugar puramente “contemplativo” ou especulativo. Como já afirmado, as *tonalidades afetivas* se ligam às *práxis* cotidianas. Não há assunto mais pragmático de se investigar do que os mobilizadores das ações dos homens, melhor, dos modos e jeitos de ser que perpassam imediatamente esse ente. O fato de elas prescindirem de corpo, enquanto organismo, significa que estão na base de todo e qualquer comportamento – e, por conseguinte, de toda corporeidade possível.

As *tonalidades afetivas* se colocam, à base dessa investigação, para além das conjecturas meramente ônticas, situando-se no interior de um interrogar capital, um questionar acerca do ser do homem, como um elemento determinante, possuindo um papel decisivo no desencadeamento do existir.

Apreende-se que o existir só pode dizer respeito ao ser-aí, não cabendo a nenhum outro ente, já que só existe aquele que se posiciona como centro da questão de compreender-se como o ente que é, ou seja, como aquele que se dispõe em uma *tonalidade afetiva* tão decisiva que o leva a questionar e a se colocar em questão, ainda que seja um ente radicalmente assinalado por uma “indeterminação ontológica” (Heidegger, 2008c, p. 191).

Tal indeterminação se notabiliza por uma precariedade estrutural, ancorada em sua negatividade, mas que normalmente se toma como determinada a partir de índices semânticos previamente sedimentados, por isso, aparentemente sólidos e firmes, já que são herdados de uma vasta tradição. Um tal “horizonte semântico” que pretendemos esclarecer consiste na totalidade de sentidos em que o ser-aí constantemente é absorvido. Como delimitado em *Ser e Tempo*, sentido é aquilo que possibilita a compreensão de alguma coisa e o ser-aí reside em uma teia de sentidos, em um horizonte semântico. “Sentido significa a perspectiva do projeto primordial de um compreender ser”, já escreveria Heidegger no mencionado tratado (Heidegger, 2008c, p. 409). A compreensão, por seu turno, não é teórica, já que alude à dimensão de abandono do ser-aí aos demais entes caracterizando sua existência como um poder-ser projetado no mundo. Em *Sobre a essência do fundamento*, tratado que data de 1928 que comporia o volume comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl, Heidegger anotou: “Esta compreensão – como revelador projetar de ser – é, porém, o comportamento primordial da existência humana, em que deve estar radicado tudo o que existe no seio do ente” (Heidegger, 1996, p. 138). A mencionada precariedade constitui a finitude que perfaz a composição do ente em questão.

Em seu bojo o ser-aí é finito, sendo essa a condição que delinea os contornos mais imediatos de seu existir, balizando um jeito de ser marcado por um caráter de incompletude modal que confere e testemunha o fato de seu existir se dar como e a partir de uma urdidura que lhe é própria e constitui um traço tão central a ponto de delimitar esse mesmo existir pela insígnia de um originário *não*, de uma pura negatividade. E *enquanto* um *não* originário e primevo, de antemão, torna-se o que permite abrir o existir para todo e qualquer possível *sim*, isto é, a finitude que determina e assinala o esteio próprio do ser-aí é o mesmo elemento que o lança para fora de si, para sua dimensão de abertura. Originário é tudo aquilo que, de súbito, se faz presente, não se confundindo com nenhum vir-a-ser ou perecer, ainda que seja atrelado a essas dimensões. Percorre as mais diversas instâncias daquilo

que ganha e perde configuração, não se confundindo com esse movimento que legitima as articulações internas dos fenômenos que ocorrem. Não se traduz como algo determinado que aparece e em um momento diverso deixa de ser. As condições de possibilidade de sua manifestação são distintas daquilo que é revelado. Isso fica claro naqueles índices que trazem a marca de serem ontológicos, e não meramente ônticos, visto que permite que eclodam todas as referências próprias do elemento em jogo de forma nova, deixando que toda e qualquer conjuntura possa ser explicada. É repleto de vigor e potência, de maneira que percorre todas as determinações dos fenômenos que o encarnam, determinando, sempre com uma nova roupagem, aquilo que o produziu.

A abertura, apontada acima, é um fenômeno originário. Esta deve ser entendida como um proto-fenômeno ontológico-existencial, que faz erigir o constructo ser-no-mundo, visto que se distingue enquanto canal de realização indissolúvel de toda tarefa e empenho, perfazendo uma instância de distinção modal que rege e faz desse ente o lugar-tenente de aparecimento e desvelamento do ser. Não há nenhum *possível* que não esteja já antecipadamente assinalado por tal existencial, sendo o mesmo não um estigma, mas, um traço indelével que permite o projetar do ente em questão na cadência de seu próprio vir a ser.

No seio desse problema, a *tonalidade afetiva* se mostrará como um fenômeno especular em relação à finitude – que, por esse motivo, impele o ser-aí à necessária conquista de si em meio à irrepetível facticidade de se lançar em sua concretização específica. Em sua produção como um todo, Heidegger precisou isso de forma genial, embora analisando os dados em questão sem fazer diretamente essa associação. Está em questão o lançar-se, o qual diz respeito ao aspecto de o ser-aí antecipar-se ao mundo remetendo-se a ele, haja vista que realiza uma imersão imediata e radical em seu vir a ser, a cada vez intransferível e inelutável, sendo essa a marca do estar-lançado. Segundo Heidegger:

Esse “que é” constitui um caráter ontológico da presença [*Dasein*], encoberto em seu de onde e para onde, que, no entanto, tanto mais se abre em si mesmo quanto mais encoberto permanece. Chamamos esse “que é” de *estar-lançado* em seu pre [*Da*, aí], no sentido de, enquanto ser-no-mundo, este ente sempre ser o seu pre (Heidegger, 2008c, p. 195).

Estar-lançado é um caráter existencial basilar que envia o ser-aí para o horizonte semântico a partir do qual vem a se constituir. Sua finitude, a

princípio, empreende um problemático aceno para a maneira como se entende o espaço ontológico no qual esse ente está lançado. Trata-se do suporte primevo para se apreender a originariedade das *tonalidades afetivas*, posto que elas emergem da finitude enquanto base de sustentação desse ente. A finitude constitui seu próprio fundamento e, por isso mesmo, é o que impele esse ente para a verdade do ser, sendo essa, concomitantemente, a manifestação e retraimento do ser nos entes – sem, todavia, poder possuí-la e dominá-la.

Por assim dizer, as *tonalidades afetivas* estão no alicerce de todo abandono/acesso do ser-aí ao desvelamento do ser. Abandono, como aqui mencionado, não alude a largar algo, renunciar, soltar um cacareco, porém, ao contrário, traz à baila aquilo que foi deixado em, que está na base de, que perpassa e liga elementos que são co-originários. É, consequentemente, uma forma de acesso, que também não pode ser interpretado como algo derivado de uma relação entre um sujeito que acessa, no sentido de aceder, um objeto como coisa dada. Esse acesso é o próprio abandono à abertura do ser que se efetiva na manifestação dos entes (bem como do retraimento de seu ser) na lida do ser-aí com estes. O caráter da abertura e acontecimento de mundo se mostra assim como uma estrutura existencial que precisamente efetiva o dar-se da verdade, o desvelamento do ser nos entes e a dimensão da diferença entre ser e ente, diferença essa apenas compreendida e interpretada por um ente privilegiado.

Ainda quanto ao abandono/acesso: *o que acessa e o que é acessado?* A partir de quais elementos se faz possível abandonar ou acessar o mencionado espaço? O que perfaz este *espaço*? Perguntas são frequentes quando se avizinha a filosofia. Entretanto, para a própria filosofia ser factível, não deveríamos ser acossados por algo que nos assaltaria e perpassaria a ponto de toda a universalidade do real poder ter-nos atravessados a partir de alguma questão que, de algum modo, nos embriagaria? O que permite ficarmos assim *embriagados* e *tomados* pela narcótica filosofia, sem sermos assediados pelos tormentos de seus inebriantes vícios? Como seria possível sermos assim *assediados* ou *tomados* por algo?

Assim, o que nos surpreende com o nome de *filosofia* está necessariamente relacionado com os mesmos elementos que perfazem originariamente o ser do homem, e esses precisam se apresentar a partir de alguma determinação que permita a efetiva realização desse ente.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BEAUFRET, Jean. *De l'existencialisme à Heidegger: introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*. Paris: Vrin, 2000.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Laboureur, 1950.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CROWELL, Steven. MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Trad. Alexandre de Carvalho e outros. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger – la question du logos*. Paris: Vrin, 2007.
- FIGAL, Günter. *Introdução a Martin Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FOGEL, Gilvan. "Vida como um jogo de mando e obediência". In: BARRENECHA, Miguel Angel, CASANOVA, Marco Antonio; DIAS, Rosa; FEITOSA, Charles (Org.). *Assim falou Zaratustra III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.
- FOGEL, Gilvan. "A respeito do fazer necessário e inútil ou do silêncio". In: *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I – Traços de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flavio Paulo Meurer. Bragança Paulista, SP: São Francisco/Vozes, 2005.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto da literatura*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC Rio, 2014.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Serenidade, presença e poesia*. Trad. Mariana Lage. Belo Horizonte: Relicário, 2016.

HAAR, Michel. *Le chant de la terre*. Paris: L'Herne, 1987.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Rev. Artur Morão. Edições 70: Lisboa, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia ("Problemas" seletos de "lógica")*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. "Hölderlin et l'essence de la poésie"; "Terre et ciel de Hölderlin". In: *Approche de Hölderlin*. Trad. de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Nouvelle edition augmentée. Paris: Gallimard, 1962a.

HEIDEGGER, Martin. "Pourquoi des poètes". In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962b.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. "Construir, habitar, pensar"; "poeticamente o homem habita..."; "Logos (Heráclito, fragmento 50)". In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento"; "Que é metafísica?"; "Introdução à *Que é metafísica?* – O retorno ao fundamento da metafísica"; "Sobre a essência do fundamento"; "Sobre a essência da verdade"; "Tempo e ser". In: *Ensaaios e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1996 (Coleção Os pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “A teoria platônica da verdade”; “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008c.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e verdade: a questão fundamental da filosofia; Da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HERÁCLITO, de Éfeso. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odisseus, 2012.

KELKEL, Arion L. *La légende de l'être – langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1980.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Loyola, 2014.

NUNES, Benedito. *Ensaio filosóficos*. Org. e apres. Victor Salles Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

NUNES, Benedito. *Heidegger*. Org. e apres. Victor Salles Pinheiro. São Paulo: Loyola, 2016.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético*. Org. Maria José Campos. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

NUNES, Benedito. *O tempo na narrativa*. São Paulo: Loyola, 2013.

NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Loyola, 2012.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *Estudios sobre del amor*. Espanha: Allianza, 1993.

ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente – a inter-comunicação humana*. Trad. J. Carlos Lisboa. Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1973.

REIS, Róbson Ramos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

SARAMAGO, Ligia. *A “topologia do ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre O que significa pensar? e A época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*. Trad. Maria Luisa X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Artigo recebido em 23/03/2026 e aprovado para publicação em 14/04/2026

Como citar:

SANTOS, Leandro Assis. A respeito de um “esquadrinhamento” do compreender. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 161-181, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-9>.

Paradoxo Emergentista-Culturalista: uma Crítica Filosófica ao Antiuniversalismo nos Estudos da Linguagem¹

*Emergentist-Culturalist Paradox:
A Philosophical Critique of the
Anti-Universalism in Language Studies*

JOÃO CLAUDIO DE LIMA JÚNIOR*

Resumo: Este artigo revisa as teorias emergentistas-culturalistas da linguagem natural no que diz respeito à dificuldade dessas abordagens em explicar por que o input cultural e social, apesar de sua alegada intensidade e riqueza, é insuficiente para gerar competência linguística plena fora do período crítico. A partir da análise de casos clínicos e experimentais, argumenta-se que essas teorias pressupõem, sem admitir, uma estrutura computacional funcionalmente especializada, o que compromete sua coerência epistemológica. Apresenta-se, portanto, uma crítica à postura antiuniversalista vigente no âmbito dos estudos da linguagem, cuja raiz num empirismo radical particularista tem colocado em risco o caráter científico da Linguística.

Palavras-chave: Antiuniversalismo. Particularismo Científico. Evolução da Linguagem. Aquisição da Linguagem. Emergentismo versus Nativismo.

¹ Este texto é fruto das reflexões desenvolvidas pelo autor ao longo de sua preparação do curso de Filosofia da Linguagem II da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. No entanto, muito do seu conteúdo começou a ser estruturado ao longo do tempo que passou sob a supervisão da professora Letícia M. S. Corrêa no Laboratório de Psicolinguística e Aquisição da Linguagem (LAPAL/PUC-Rio). Os modelos de aquisição da linguagem (Corrêa, 2009) e de computação linguística em tempo real (Corrêa; Augusto, 2007), com cujo desenvolvimento pôde contribuir minimamente, sempre se exigiram máximo rigor na compatibilização teórica de seus pressupostos a uma teoria de língua. Essa perspectiva conciliatória é a marca da crítica ensejada neste artigo. A produção deste texto também está em dívida com aluno do autor, Tomás Meissner Miranda, cujas perguntas o inspiraram a retomar a presente discussão.

* João C. de Lima Júnior é doutor em Estudos da Linguagem pela PUC-Rio, com ênfase em Psicolinguística, Aquisição da Linguagem e Sintaxe Gerativa. Atualmente é professor de Filosofia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: limajr.lapal@gmail.com

Abstract: This article reviews emergentist-culturalist theories of natural language with regard to their difficulty in explaining why cultural and social input, despite its alleged intensity and richness, is insufficient to generate full linguistic competence outside the critical period. Based on the analysis of clinical and experimental cases, it is argued that these theories presuppose, without admitting it, a functionally specialized computational structure, which undermines their epistemological coherence. The paper presents, thus, a critique of the prevailing anti-universalist stance in language studies, whose roots in a radical particularist empiricism have jeopardized the scientific character of Linguistics.

Keywords: Anti-universalism. Scientific Particularism. Language Evolution. Language Acquisition. Emergentism versus Nativism.

Introdução

As teorias contemporâneas sobre a origem e o desenvolvimento da linguagem natural estão divididas entre abordagens nativistas (Berwick e Chomsky, 2016; Boeckx, 2006; Chomsky, 1975; 1995; Lenneberg, 1967), que postulam a existência de estruturas cognitivas inatas, especializadas e universais da espécie, e, de outro, abordagens emergentistas-culturalistas (Deacon, 1997; Tomasello, 1999; 2003; 2008), que sustentam que a linguagem seria fruto de pressões comunicativas, aprendizado baseado no uso e generalização de capacidades cognitivas amplas. Essa divisão não é apenas empírica, mas epistemológica, pois envolve concepções distintas sobre a natureza da mente, da cultura e do próprio conceito de explicação científica em ciências cognitivas².

No centro desse debate está a questão da suficiência explicativa de modelos baseados na emergência cultural da linguagem. Tais modelos rejeitam a ideia

² O Em grande medida, a discussão aqui proposta ultrapassa os limites da epistemologia linguística e toca aspectos centrais de uma ontologia da natureza humana. A hipótese de que existe uma estrutura mental específica – predisposta à simbolização e à linguagem – implica a existência de formas cognitivas universais, anteriores à experiência, o que contrasta fortemente com visões existencialistas (como a de Sartre), nas quais a essência humana se constrói inteiramente a partir da liberdade e da situação, ou com perspectivas político-antropológicas (como a de Arendt), que pensam a “condição humana” em termos da pluralidade e da ação situada. A postulação de uma estrutura comum e inata reabre, portanto, a antiga questão filosófica acerca de se há uma “natureza humana” identificável e universal – e, caso afirmativo, quais são suas propriedades formais. Para os propósitos desse artigo, ater-se-á às questões no centro do debate proposto no corpo do texto.

de um "órgão da linguagem" – formulada ao longo da empreitada gerativista chomskiana³ – e apostam numa trajetória evolutiva e ontogenética outra, na qual a linguagem emerge de forma gradual, a partir de interações sociais, aprendizagem estatística, plasticidade cerebral e competências comunicativas pré-existentes, em conformidade com o modelo gradualista dominante nas teorias evolucionistas contemporâneas.

Essas propostas emergentistas e culturalistas enfrentam, no entanto, um desafio importante: explicar por que o mesmo ambiente cultural e social que, supostamente, gera linguagem na infância (contra o argumento de pobreza de estímulo retomado e desenvolvido pelo próprio Chomsky), não é capaz de gerar linguagem em indivíduos expostos tardiamente ao contexto comunicativo adequado, seja no terrível caso das crianças negligenciadas (Curtiss, 1977), seja no das crianças surdas de pais ouvintes tardiamente expostas a línguas de sinais (Quadros e Pizzio, 2020; Mayberry e Kluender, 2018). Ademais, parece difícil conciliar essas abordagens ao que se observa em casos clínicos de crianças com dificuldades linguísticas muito específicas (e até sutis) (Clegg et al., 2005; Corrêa e Augusto, 2013; Hestvik et al. 2022) e de pacientes afásicos com perdas especificamente sintáticas (Grodzinsky, 2000).

O presente artigo propõe, ao mobilizar dados empíricos oriundos da psicolinguística, da neurociência e da clínica linguística-fonoadiológica, que essas evidências representam um paradoxo teórico não resolvido no interior das abordagens emergentistas: a de que a emergência da linguagem requer, além de input linguístico-cultural, uma infraestrutura computacional predisposta, cuja existência é frequentemente ignorada por modelos emergentistas-culturalistas. O resultado é uma circularidade argumentativa. A cultura explicaria a linguagem, mas apenas quando a mente já está preparada para que a cultura tenha esse efeito, o que equivale, implicitamente, a admitir uma estrutura (da/para a linguagem) especializada. Essa crítica, que será formalizada ao longo do artigo, visa a contribuir para o debate atual sobre os fundamentos filosóficos da linguagem humana no que diz respeito a como teorias moldam não só a interpretação dos dados, mas também orientam o ideologismo no debate científico.

Assevera-se aqui que esse paradoxo não é apenas uma questão empírica, mas um sintoma de uma crise profunda. Ao recusar a hipótese de uma estrutura

³ Não todos os nativistas assumem, juntamente com Chomsky, a noção de órgão da linguagem, mas todos os aqui citados assumem, com Lenneberg (1967), uma noção de language-ready brain, cujo pioneirismo é reconhecido em Berwick e Chomsky (2016).

computacional predisposta, muitas abordagens emergentistas acabam por recorrer a descrições culturalmente plausíveis, mas conceitualmente opacas, enfraquecendo os critérios de formalização, testabilidade e inteligibilidade universal. Trata-se, portanto, de um problema epistemológico, que ultrapassa a mera oposição entre nativismo e culturalismo. É nesse ponto que a Filosofia se torna indispensável, não como ornamento, mas como instância crítica capaz de resguardar a distinção entre explicação e narrativa, entre contingência e estrutura. Ao longo deste artigo, a análise empírica será articulada a essa exigência filosófica, de modo a mostrar que o que está em jogo não é apenas a teoria da linguagem, mas a própria ideia de conhecimento científico.

Na próxima seção deste artigo (seção 1), faz-se uma breve revisão crítica de algumas das propostas emergentistas, tentando perceber quais são as limitações que as colocam diante do paradoxo que se vai formular aqui. Para ilustrar de forma objetiva quais são esses limites, dados da neuro e da psicolinguística serão apresentados. Na seção 2, o paradoxo emergentista é propriamente formulado. Nela, abre-se um espaço também para a apresentação do modelo nativista e de algumas das controvérsias atreladas a ele no que diz respeito a questões da biologia evolutiva. Na seção 3, endereça-se a divisão entre teorias nativistas e culturalistas à luz da crítica filosófica. Na última seção, são apresentados os comentários finais.

1 O argumento emergentista-culturalista: princípios e limites

As abordagens emergentistas da linguagem baseiam-se em um conjunto de hipóteses interdependentes, segundo as quais a linguagem resulta de processos de aprendizagem não-especializados, guiados por mecanismos gerais de cognição e, principalmente, interação social e cultural acumulada ao longo do tempo evolutivo. Em vez de postular uma gramática universal inata, biologicamente definida, como o faz o modelo chomskiano, essas propostas enfatizam a importância das pressões comunicativas, da imersão cultural, mas sem rechaçar a sensibilidade estatística ao input linguístico e a plasticidade do cérebro humano, especialmente durante os primeiros anos de vida.

Tomasello (1999; 2008; 2019) argumenta que primatas não humanos (incluindo chimpanzés) demonstram compreensão e uso de intenções instrumentais. Por exemplo, podem perceber que outro indivíduo quer alcançar um objeto e até ajudar o outro a obtê-lo, mas raramente demonstram intenções compartilhadas no sentido humano, isto é, o engajamento voluntário e cooperativo para coordenar uma meta conjunta. Esses animais também apresentam comportamentos de atenção conjunta principalmente para fins

competitivos, tais como vigiar um rival, seguir o olhar para alimento ou ameaça, contudo, não o fazem para compartilhar informações pelo simples ato de compartilhar. Dito de outra maneira, primatas não humanos, por mais capazes que sejam, estariam presos ao contexto imediato das suas ações e das ações de outros animais.

Humanos, por outro lado, já nos primeiros anos de vida (em torno de 9–12 meses) exibem gestos declarativos, como apontar ou mostrar objetos para compartilhar interesse ou informação, mesmo sem ganho imediato. Em crianças humanas, observa-se também o seguimento do olhar e alternância de olhar entre um objeto e um parceiro social, para garantir que ambos estejam partindo de uma mesma referência (atenção conjunta) e é notável a colaboração intencional em tarefas, com ajuste recíproco de papéis e expectativas.

Na visão de Tomasello (1999; 2008; 2019), essa capacidade de intencionalidade compartilhada é a base sobre a qual se constrói a linguagem, pois, do ponto de vista evolutivo, só faria sentido investir em um código simbólico complexo se os parceiros de comunicação partilhassem metas e estados mentais de forma robusta; ou seja, o marco evolutivo decisivo foi a emergência de habilidades sociocognitivas para compartilhar intenções e atenção conjunta. Isso teria permitido, na visão do autor, que sinais arbitrários passassem a ser usados para coordenar ações coletivas, levando a convenções linguísticas, isto é, às línguas naturais.

Para explicar por que as capacidades de atenção conjunta e intencionalidade compartilhada se desenvolvem de forma tão distinta em humanos e em outros primatas, Tomasello se volta para a questão da plasticidade cerebral e do período crítico⁴ na relação entre as espécies. A plasticidade cerebral (ou neuroplasticidade) é a capacidade do cérebro de se reorganizar funcional e estruturalmente em resposta à experiência, à aprendizagem e a lesões. Em humanos, durante a infância e a adolescência, o cérebro está em alta plasticidade,

⁴ O período crítico é uma janela temporal do desenvolvimento biológico durante a qual certas habilidades são adquiridas com maior facilidade e eficiência. No caso da linguagem humana, esse período compreende, aproximadamente, os primeiros anos da infância, durante a lateralização ou especialização hemisférica cerebral. É esse o período em que o indivíduo estaria especialmente sensível para a aquisição da fonologia e da sintaxe. Após esse intervalo, a exposição à linguagem já não resulta na plena aquisição das capacidades linguísticas, como evidenciado por estudos com indivíduos privados de input linguístico precoce (Lenneberg, 1967; Curtiss, 1977; Newport, 1990). Assim sendo, após o período crítico, restaria aos indivíduos maior dependência de estratégias cognitivas já consolidadas, pois, com a idade, a plasticidade diminui progressivamente, ou seja, há redução na densidade sináptica e fechamento de janelas temporais críticas para certos tipos de aprendizagem.

especialmente nas áreas sensoriais, motoras e linguísticas. Áreas associadas à cognição social (córtex pré-frontal medial, regiões temporo-parietais, junção temporo-parietal) apresentam janela de plasticidade prolongada na infância. Essa extensão do período crítico, que também é observada para aspectos da linguagem, permite que experiências sociais densas e repetidas (interações comunicativas, brincadeiras cooperativas, tarefas conjuntas) reconfigurem e ampliem redes neurais. O autor argumenta que, em chimpanzés, por exemplo, essas capacidades não se expandem ao longo da vida de maneira semelhante à humana. Nos primatas, essas regiões amadurecem mais rapidamente, o que limita a profundidade e a flexibilidade do aprendizado social posterior, tornando mais difícil a formação de repertórios complexos e cumulativos.

O autor defende, portanto, que a atenção conjunta e a intencionalidade compartilhada não são traços puramente inatos em humanos, mas capacidades que dependem de treino social intenso e continuado durante o período crítico. Essa dependência significa que quanto mais longa a janela de plasticidade, maior a oportunidade para consolidar padrões de interação que exigem coordenação fina de estados mentais. Nos humanos, isso criaria uma espiral de desenvolvimento. As primeiras experiências de atenção conjunta fortaleceriam circuitos neurais específicos. Esses circuitos, ainda plásticos, tornariam possível formas mais complexas de intencionalidade que, por sua vez, gerariam novas demandas interacionais. Em primatas não humanos, com plasticidade mais curta, essa espiral seria interrompida cedo, mesmo que houvesse gestos indicativos ou alguma forma de coordenação visual, o sistema não se reconfiguraria de modo cumulativo para sustentar convenções simbólicas complexas.

Deve-se notar que, dentro dessa perspectiva, o conceito de "período crítico" para a aquisição da linguagem, reconhecido amplamente na literatura, é interpretado não como expressão de um módulo inato, mas como manifestação da dinâmica de interação entre a plasticidade neural e o ambiente sociocultural. A linguagem vem a ser, portanto, uma espécie de epifenômeno ou produto que se apresenta como resultado dessa manifestação dinâmica. No entanto, essa capacidade só se desenvolveria com eficiência durante esse período crítico⁵ (até os 5–7 anos para fonologia e até os 12–13 anos para

⁵ Muitos autores emergentistas preferem falar em "período sensível" em vez de "crítico", sugerindo uma gradual perda de plasticidade, não uma ruptura categórica. Segundo essa visão, a linguagem pode ser adquirida mais tardiamente, embora com mais esforço e menor eficiência (Tomasello, 2003; Bybee, 2010).

sintaxe), porque, segundo essas abordagens, o cérebro estaria, nesse momento, mais apto a integrar informações multimodais e extrair padrões do input. Essa aptidão, insiste-se aqui, não decorreria de um dispositivo específico para a linguagem, e sim de uma capacidade geral de aprendizagem adaptativa.

As propostas emergentistas-culturalistas, no entanto, enfrentam um limite conceitual crítico, um ponto cego teoricamente: a ausência de uma estrutura funcional dedicada à linguagem que seja sensível a gatilhos maturacionais. Na próxima seção, revisar-se-ão duas classes mais gerais de evidência empírica que colocam em xeque a suficiência explicativa das abordagens emergentistas da linguagem: (i) os casos deficitários de aquisição linguística tardia em contextos com ou sem privação geral e (ii) os distúrbios de linguagem específicos de base genética, neurológica ou procedural, além dos padrões seletivos de perda linguística em adultos com lesão cerebral (o caso das afasias). Nas próximas subseções, dados relativos a esses dois pontos serão recrutados para que uma imagem ampla da questão seja traçada.

1.1 Casos de aquisição linguística tardia em contextos com ou sem privação

Em relação a (i), tem-se o caso Genie, documentado nas décadas de 1970 e 1980. Privada de estímulo linguístico até os 13 anos de idade, Genie apresentou progressos significativos em vocabulário e comunicação não verbal após sua retirada do confinamento. No entanto, sua capacidade de compreender e produzir estruturas sintáticas complexas, como orações subordinadas e sentenças com movimento de constituinte, permaneceu severamente comprometida apesar de intenso input linguístico e sociocultural em idade tardia (Curtiss, 1977).

Tem-se alegado que o caso Genie não seria o mais adequado para avaliação, dados os traumas relativos às circunstâncias a que foi submetida. Contudo, o mais notável nesse caso é o fato de que, apesar da situação violenta e traumática, ela demonstrava habilidades cognitivas preservadas em domínios outros e foi capaz de executar bem muitas tarefas não linguísticas, referentes à percepção visual e à organização sequencial de ações, sugerindo uma dissociação entre linguagem e cognição geral.

De modo análogo, estudos psicolinguísticos conduzidos no Brasil e em outros países com crianças surdas (Quadros e Pizzio, 2020; Mayberry e Klunder, 2018), filhas de pais ouvintes, revelam efeitos comparáveis aos observados no caso de Genie. Esses estudos demonstram que, mesmo em

contextos familiares não traumatizantes, a ausência de exposição precoce à língua de sinais resulta em comprometimentos duradouros na aquisição da estrutura sintática da linguagem.

No Brasil, pesquisas como as de Quadros e Schmiedt (2006) mostram que crianças surdas expostas à LIBRAS apenas após os seis ou sete anos de idade apresentam grande dificuldade na compreensão e produção de orações relativas, interrogativas e sentenças com negação. Essas sentenças exigem operações de movimento sintático e estruturação hierárquica⁶.

Em estudos internacionais, Mayberry (1993) comparou adultos surdos que aprenderam a *American Sign Language* (ASL) desde o nascimento com aqueles que só tiveram contato com a língua após a infância. Os primeiros demonstraram competência sintática próxima à de nativos ouvintes; os segundos, mesmo após décadas de uso da língua de sinais, mantiveram dificuldades sistemáticas em tarefas que envolviam análise sintática, segmentação frasal e interpretação de ambiguidade estrutural, especialmente em orações subordinadas. Adicionalmente, Lillo-Martin (2012) reporta a aplicação de tarefas de compreensão de sentenças com estruturas de alta complexidade linguística em crianças surdas tardias e precoces que revelaram diferenças estatisticamente significativas no desempenho, mesmo controlando variáveis de inteligência não verbal.

Esses achados sugerem que a hipótese de um período crítico para a aquisição da sintaxe é adequada. Evidenciam também que a competência gramatical não emerge plenamente com base apenas em cognição geral, memória de trabalho ou vocabulário acumulado, ou seja, as crianças falham no seu desempenho sintático ainda que essas habilidades mais gerais estejam preservadas. Como no caso de Genie, o padrão de dissociação entre funções cognitivas gerais e linguagem complexa reforça a tese de que a sintaxe exige ativação precoce de

⁶ Movimento sintático e hierarquia estrutural são terminologias próprias da descrição linguística acerca das propriedades das línguas naturais. O termo "movimento" refere-se ao deslocamento de um constituinte (palavra ou grupo de palavras) de sua posição original para outra posição na estrutura da frase, a fim de satisfazer exigências gramaticais, como em perguntas ("O *que* você viu?", em que o *que* é movido da posição de objeto, sua posição lógica, para o início da frase) ou orações relativas ("o *livro que comprei é interessante*"). Já hierarquia estrutural diz respeito à organização em camadas (ou níveis) dos constituintes dentro da frase, o que determina as relações de dependência e escopo. Isso explica, por exemplo, a ambiguidade de frases como "*Ela viu o homem com binóculos*" – onde *com binóculos* pode modificar *o homem* (o homem tem binóculos) ou o verbo *viu* (ela usou binóculos). A estrutura hierárquica subjacente é o que resolve (ou sustenta) essas ambiguidades, e sua análise é central tanto para modelos formais de gramática quanto para o diagnóstico de déficits linguísticos, como os observados em pacientes afásicos.

mecanismos neurocognitivos especializados, possivelmente não disponíveis ou plenamente funcionais após certo limite etário.

Na próxima subseção, passa-se a discutir questões relativas a distúrbios linguísticos.

1.2 Os distúrbios de linguagem específicos com base genética e neurológica e o caso das afasias

Distúrbios linguísticos referem-se a alterações no desenvolvimento ou no funcionamento da linguagem que não são explicáveis por déficits auditivos, neurológicos, cognitivos gerais ou fatores ambientais – razão pela qual seu diagnóstico costuma ser feito por exclusão. Essa etiologia ainda incerta tem levado à formulação de hipóteses com base em fatores genéticos e neurobiológicos, as quais permanecem em grande parte em fase de investigação empírica.

Entre esses distúrbios, destaca-se o DEL (distúrbio específico de linguagem) – denominação tradicionalmente usada para descrever crianças com dificuldades significativas e persistentes na aquisição e no uso da língua. É importante notar que esse diagnóstico só é feito com crianças que apresentam problemas de caráter linguístico, com inteligência dentro da média e acesso a um ambiente com estímulo adequado.

A partir de estudos longitudinais nas décadas de 1980 e 1990, pesquisadores observaram que essas crianças apresentavam déficits em morfologia flexional, sintaxe e processamento verbal sequencial, com destaque para erros em marcação de tempo verbal, concordância e estrutura frasal, mesmo quando vocabulário e cognição geral estavam preservados (Leonard, 1998). Isso sugeriu a existência de um perfil linguístico atípico, dissociável de outros transtornos do neurodesenvolvimento, fornecendo evidência de comprometimento seletivo, específico como dizia a sigla tradicional.

O DEL (em inglês: SLI – *specific language impairment*), atualmente, é conhecido por outra nomenclatura: Transtorno do Desenvolvimento da Linguagem (TDL)⁷. A terminologia nova (em inglês: DLD – *developmental language disorder*) abandona a palavra "específico". As evidências experimentais para a seletividade do distúrbio, contudo, se impõem.

⁷ O termo é adotado por organizações como a CATALISE Consortium (Bishop et al., 2017), a fim de enfatizar a natureza contínua e multifatorial do transtorno, evitando pressupostos etiológicos prematuros. O TDL é hoje reconhecido como um dos distúrbios mais comuns do neurodesenvolvimento, com impacto importante sobre alfabetização, desempenho acadêmico e habilidades sociais.

É o que mostram os resultados de Hestivik et al. (2022) num experimento que visa a aferir habilidade sintática a partir de técnica de neuroimagem baseada em eletroencefalografia (EGG): Potencial Relacionado a Evento (ERP, do inglês *Event-Related Potential*), na qual a atividade cerebral é aferida em resposta a estímulos específicos.

Para compreender melhor a natureza desse tipo de distúrbio, os autores investigam a compreensão de sentenças relativas, as quais envolvem movimento sintático (cf. nota 6), um mecanismo gramatical das línguas humanas. Em orações adjetivas (denominadas *relativas* na literatura linguística), destacada em (1), o substantivo relativizado "o homem" (que funciona como antecedente do pronome relativo) está relacionado a um objeto direto deslocado. Note que, logicamente, "o homem" é o objeto de "ver", embora, no momento da enunciação, ele apareça no início da oração matriz como sujeito de "O homem chegou".

(1) O homem *que o Pedro viu* ____ chegou.

Durante o processamento linguístico, um mecanismo chamado *parser* (analisador sintático) iniciaria automaticamente a busca pela origem sintática do constituinte deslocado/movido. Na visão teórica entretida pelos autores, isso geraria "previsões" sobre onde esse constituinte deveria ser encontrado na estrutura frasal em construção. É consistente na literatura que crianças vivendo com TDL apresentam dificuldade em "prever" onde a lacuna sintática deveria estar, em comparação com outras cujo desenvolvimento é típico.

As crianças do estudo ($n = 30$, 14 das quais com TDL) de Hestivik et al. (2022) tinham entre 8 e 13 anos. Elas foram recrutadas para ouvir passivamente enunciados semelhantes aos apontadas em (2-4) abaixo, adaptados do original a fim de exposição didática⁸. Como já se apontou, ao ouvirem frases dessa natureza, elas tiveram os sinais de seus cérebros captados pelo EGG.

(2) A zebra que o hipopótamo beijou ____ no nariz correu para longe.

(3) *A zebra que o hipopótamo beijou o camelo no nariz correu para longe.

(4) A semana que o hipopótamo beijou o camelo no nariz, ele correu para longe.

⁸ O exemplo, no original, está em inglês: "The zebra that the hippo kissed the camel on the nose ran far away". Mas a estrutura sintática é basicamente a mesma do português.

Note que o enunciado em (2) acima é composto por uma oração adjetiva "que o hipopótamo beijou", relativa ao antecedente "a zebra". Em sentenças relativas, espera-se que o antecedente desempenhe uma função sintática nelas. É uma situação de preenchimento de lacuna (*gap-filling*, como é chamado no artigo). Nesse caso, "a zebra" seria o objeto do verbo "beijar" da oração relativa em (2). Segundo os autores, ao ouvir esse enunciado, é esperado que o indivíduo mantenha o sintagma antecedente "a zebra" na memória de trabalho como um preenchedor (*filler*) até poder atribuir a correta função sintática na relativa. Função essa que está atrelada à posição que, como indicado pelo espaço em (2), fica vazia (*gap*). Há, portanto, na compreensão de relativas, uma espécie de expectativa sintática por esse espaço vazio. E é por isso que o exemplo em (3) torna-se crítico para o experimento dos autores, pois, nesse último, é o sintagma nominal "o camelo" que assume a função de objeto inadequadamente, quebrando a expectativa pelo *gap* e impedindo qualquer interpretação do enunciado, já que o *filler* não encontra seu *gap*. Em suma, diante de (3), é esperado que a presença do elemento "o camelo" cause um estranhamento em qualquer pessoa que domine a sintaxe da língua. O tipo de sentença (4) foi usado como um controle no experimento.

A hipótese dos autores era que uma lacuna preenchida com "o camelo", como na sentença (3), provocaria um sinal cerebral (potencial evocado) correspondente à percepção de um erro sintático em crianças com transtorno de desenvolvimento linguístico, tal como havia sido observado em estudo anterior com adultos sem queixas linguísticas. Se a criança diagnosticada com TDL não desse sinais de surpresa com a presença inadequada do constituinte "o camelo", isso poderia ser alinhado a um comportamento sintático atípico. Para verificar, o desempenho de um grupo controle com crianças com desenvolvimento típico foi comparado.

Os resultados das crianças típicas (entre 9 e 12 anos) mostraram desenvolvimento linguístico maduro, semelhante ao do adulto sem queixas linguísticas do teste anteriormente conduzido. Já os sinais cerebrais das crianças com TDL não demonstraram estranhamento à presença do sintagma nominal "o camelo" em (3), o que sugere uma dificuldade especificamente sintática. Os autores concluíram que crianças com TDL não utilizam as mesmas rotinas neurocognitivas de análise sintática no processamento de dependências de longa distância que crianças com desenvolvimento típico. Asseveram, portanto, que crianças típicas possuem o que os autores chamaram de processamento sintático preditivo, ao contrário das crianças com TDL,

as quais têm dificuldade de analisar sintaticamente essas orações fazendo corretamente as previsões esperadas⁹.

Modelos emergentistas tentam explicar essas dificuldades em termos de limitações da cognição mais ampla, como na memória de trabalho verbal ou no processamento auditivo temporal. Esses déficits, entretanto, não explicam por que a sintaxe – e não o léxico ou a pragmática – é mais afetada.

Tem sido consistente na literatura, portanto, o fato de que indivíduos com TDL possuem inteligência não verbal típica, não apresentando dificuldades em tarefas como, por exemplo, lembrar a ordem de figuras ou na tarefa de Corsi (com blocos), mas apresentam dificuldades persistentes na produção e compreensão de estruturas morfossintáticas (como marcação de tempo verbal, flexão de número, concordância) e de sentenças de alta complexidade computacional, como as sentenças relativas em questão no experimento citado.

Em relação à neuropsicologia das afasias, oferece-se um terceiro bloco de evidência para a especificidade cognitiva da linguagem. Pacientes com lesões nas áreas 44 e 45 de Brodmann (as conhecidas afasias de Broca), por exemplo, podem manter vocabulário e compreensão semântica intactos, mas perder a capacidade de produzir sentenças com estrutura hierárquica.

Note que a perda não é aleatória. Segue padrões que coincidem com categorias previstas pelo modelo formal de gramática chomskiana, como a incapacidade de realizar movimento do tipo A-barra, como no exemplo (5) abaixo (Grodzinsky, 2000).

(5) Que menino a garota empurrou __? ¹⁰

Um erro comum em pacientes desse tipo é o de conceber, nesse tipo de oração, "a garota" como tendo sido empurrada, ou seja, há uma dificuldade em associar o sintagma "que menino" à posição de objeto, indicado pelo *gap* em (5), optando por produzi-lo de forma errática como sujeito. Isso aponta para a existência de uma organização neural que reflete propriedades sintáticas específicas – algo difícil de acomodar em modelos que veem a linguagem apenas como produto da experiência e da cognição geral. Note que, desprezando-se o

⁹ Segundo o estudo, apesar do resultado com as assinaturas cerebrais, as crianças com TDL foram capazes de compreender o significado das orações relativas, o que sugere que podem empregar uma variedade de estratégias diferentes para processar essas sentenças, mesmo com a deficiência nesse mecanismo de predição.

¹⁰ Tradução nossa do original "which boy did the girl push?".

aspecto hierárquico da construção linguística, ou seja, linearmente, a estrutura não impõe grande desafio para a memória de trabalho¹¹.

Essas evidências convergem para um mesmo ponto: a sintaxe da língua não parece depender apenas da exposição a contextos comunicativos ricos ou da generalização de capacidades cognitivas amplas. Sua emergência e manutenção parecem requerer uma infraestrutura específica, sensível ao tempo e à organização interna da linguagem. É precisamente essa necessidade – que o emergentismo tenta contornar – que será explorada criticamente na próxima seção.

2 O paradoxo emergentista-culturalista

Tem sido amplamente reportado na literatura a impressionante uniformidade do processo de aquisição linguística apesar de contextos socioculturais radicalmente distintos; ou seja, independentemente da língua de exposição, do nível socioeconômico ou da riqueza do input, crianças humanas percorrem estágios de desenvolvimento linguístico notavelmente similares, alcançando, em situações típicas, uma gramática de alta complexidade ao final da infância (entre 6 e 13 anos). Os modelos de aquisição baseados no uso e no aprendizado via cognição mais ampla enfocam na imersão da criança em uma experiência comunicativa pragmática extraordinariamente rica, com gestos, entonações, contextos situacionais, jogos de atenção conjunta, correções implícitas e toda sorte de práticas culturais.

Ora, se essa riqueza e heterogeneidade pragmática fossem realmente o motor da aquisição, esperar-se-ia que os percursos individuais variassem enormemente em função do tipo e da intensidade de interação disponíveis em cada comunidade. Como isso não é observado empiricamente, o enfoque

¹¹ Berwick e Chomsky (2016) chamam atenção para o fato de que a linguagem tem propriedades muito específicas que não atendem a restrições de ordem cognitivamente mais ampla, como estrutura linear, por exemplo. Em seu livro, eles comparam a interpretação ambígua do enunciado "aves que voam instintivamente nadam" a "instintivamente aves que voam nadam". Na primeira frase, o advérbio (instintivamente) pode modificar tanto a primeira (voam) como a segunda forma verbal (nadam), numa ambiguidade permanente que poderia ser explicada linearmente por sua equidistância em relação às duas formas verbais. É a segunda frase que impõe o seu "mistério", o advérbio só é capaz de referir-se a "nadam", que está mais distante do ponto de vista linear do advérbio. Poder-se-ia esperar, por restrições de memória e pela apresentação linear dos elementos, que o advérbio se referisse apenas a voam ou, ao menos, que o enunciado continuasse ambíguo. Segundo os autores, esse suposto mistério se resolve a partir do conhecimento da natureza estrutural da linguagem, cujas propriedades atendem a uma espécie de computação formal, particularmente linguística, no caso, estruturada hierarquicamente.

das abordagens em questão nesse assunto em particular é deslocado quase inadvertidamente dos fatores culturais e adaptativos para a arquitetura da cognição humana – mas sem que se reconheça esse deslocamento como núcleo da explicação, seja em relação à aquisição de uma língua, seja em relação à história evolutiva da linguagem enquanto fenômeno na espécie humana.

Acrescenta-se a isso o fato de que, à luz dessas abordagens, a linguagem deveria emergir sempre que as capacidades cognitivas gerais, a imersão cultural e as pressões comunicativas estivessem presentes/preservadas. Seria possível, inclusive, prever que indivíduos que tivessem experienciado problemas de atraso do desenvolvimento linguístico, oriundos de situações traumáticas ou de pouco estímulo, deveriam poder contorná-los, mesmo tardiamente. Contudo, como se observou na seção 1, não é o que acontece. Há, para a aquisição dessa habilidade, um período crítico/sensível. E essas propostas aqui discutidas não oferecem uma explicação por que a linguagem, em particular, teria esse tipo de dependência temporal mais estrita, diferentemente de outras capacidades cognitivas que admitem aprendizagem tardia, como a música e as matemáticas.

No caso da habilidade musical, por exemplo, um início precoce (<7 anos) está associado a vantagens neuroplásticas, incluindo maior conectividade no corpo caloso e melhor sincronização sensorio-motora (Bailey et al., 2014; Steele et al., 2013; Schlaug et al., 1995), mas sem impedir que indivíduos que começam na idade adulta atinjam alta proficiência técnica e expressiva (Román-Caballero et al., 2022; Bugos et al., 2007). Isso vale também para habilidades matemáticas, no xadrez e na navegação espacial. Em todas elas, o treino intensivo em qualquer fase da vida pode levar a desempenhos excepcionais. Também todas elas dependem de mecanismos gerais de aprendizagem, tais como atenção (foco seletivo e sustentado), memória de trabalho (particularmente a visuoespacial e a fonológica), aprendizado estatístico (detecção de padrões recorrentes), funções executivas (planejamento, flexibilidade cognitiva, inibição), memória procedural (automatização de sequências motoras e cognitivas). Em suma, se a linguagem é resultado direto de pressões sociais, de input linguístico e de cognição geral, mantém-se a lacuna explicativa.

Dito tudo isso, o paradoxo, aspecto central deste artigo, já pode ser formulado, agora com maior precisão. E ele está em que o emergentismo pretende explicar a linguagem apenas por fatores culturais e cognitivos gerais, mas só consegue fazê-lo assumindo tacitamente que o organismo já dispõe de um aparato predisposto para converter input cultural em estrutura

especificamente linguística. Essa circularidade explicativa compromete a coerência da proposta. Ao tentar evitar a postulação de um componente inato, ela termina por pressupô-lo de maneira implícita. A falha em reconhecer essa pressuposição leva a um modelo que aparenta ser empiricamente fundado, mas que, na verdade, se apoia em uma condição teórica que ele mesmo se recusa a admitir. O resultado é uma teoria que, embora se pretenda alternativa ao nativismo, encontra-se epistemologicamente dependente dos mesmos fundamentos que rejeita¹².

Ainda que raramente formulada de maneira explícita em artigos de Filosofia, a crítica aqui proposta encontra ressonância parcial em diferentes contribuições da literatura especializada. Vários autores, mesmo os situados dentro do campo emergentista, reconhecem a existência de limitações nos modelos baseados no uso e na cultura para explicar a totalidade das propriedades formais da linguagem natural, algo que tem sido desenvolvido desde o início da década de 60 pelos linguistas gerativistas.

Michael Tomasello, por exemplo, propôs que a linguagem surge da capacidade de "partilhar intencionalidade" (*shared intentionality*), ou seja, de construir representações compartilhadas entre indivíduos em contextos colaborativos. Embora essa proposta aponte para a importância das práticas sociais, Tomasello reconhece que certas estruturas gramaticais, especialmente as sintáticas de ordem superior, não se deixam facilmente explicar apenas pelo uso pragmático. Em Tomasello (2019), ele reconhece que as crianças devem inferir construções abstratas com muito pouca evidência direta no input, por meio de analogias estruturais complexas. E, embora continue a rejeitar a

¹² Essa exigência de uma estrutura anterior ao input – embora rejeitada pelos modelos em questão aqui – remete a uma intuição filosófica profunda, presente desde Kant: a ideia de que certas formas de conhecimento e representação não podem ser derivadas da experiência, pois são justamente aquilo que a torna possível. Assim como o espaço e o tempo, na *Crítica da Razão Pura*, são condições a priori da intuição sensível, pode-se conceber operações sintáticas como uma forma a priori da experiência linguística – não empírica, mas constitutiva. O erro dos modelos culturalistas estaria, portanto, em confundir a origem empírica dos conteúdos linguísticos com a origem lógica das formas que os tornam apreensíveis. A recusa de uma estrutura interna mediadora também entra em tensão com a concepção semiótica de Charles S. Peirce, para quem a linguagem não se reduz a um código de transmissão, mas é o meio pelo qual o pensamento se realiza como signo. A semiose, nesse sentido, exige um sistema simbólico que articule ícone, índice e símbolo – o que implica regras de combinação e estrutura. A linguagem, como processo simbólico pleno, não pode ser reduzida a padrões de uso isolado ou à estatística da frequência. Ela é, antes, um sistema regulado de mediação interpretativa, o que pressupõe uma arquitetura formal capaz de sustentar o signo enquanto signo. Sem isso, o uso cultural seria apenas ruído, não linguagem.

postulação de um dispositivo inato específico para a linguagem, admite que alguns aspectos da sintaxe podem requerer habilidades cognitivas específicas de alto nível, embora não exclusivamente linguísticas.

Terrence Deacon (1997), em *The Symbolic Species*, entretém uma proposta em que a emergência da linguagem depende de uma coevolução entre cérebro e cultura, em que, embora recuse o nativismo estrito, assume que a manipulação simbólica envolve um salto qualitativo (*symbolic threshold*) que não pode ser deduzido diretamente do comportamento comunicativo animal, nem diretamente do input ambiental. De forma mais direta, atenção conjunta e intencionalidade compartilhada, como posto por Tomasello, são, para Deacon, condições necessárias, mas não suficientes. Sem a capacidade de alinhar o foco atencional com outro indivíduo e sem reconhecer que ambos estão intencionalmente voltados para o mesmo objeto/evento, não há como estabelecer um sinal como representativo de algo. O autor reconhece, no entanto, que essas capacidades existem de forma rudimentar também em outros primatas; o diferencial humano, na sua visão, é o passo de transformar esse alinhamento atencional em um sistema de referências convencionais. Deacon parte, portanto, da tipologia de Charles Sanders Peirce para fazer entender a diferença entre primatas e humanos em relação às capacidades de discriminar entre ícone, índice e símbolo¹³.

Primatas não humanos seriam capazes de lidar com ícones e índices e, em alguns casos, aprender associações arbitrárias simples; no entanto, apenas primatas humanos seriam capazes de coordenar a atenção conjunta não só sobre o objeto referido, mas também sobre um sinal arbitrário que o substitui, reconhecendo e mantendo a convenção que liga sinal e referente no interior de um sistema simbólico interdependente. Esse sinal (palavra, gesto arbitrário) vale por aquele referente porque ambos reconhecem essa associação como válida; ambos reconhecem que o outro reconhece isso (metaconhecimento)¹⁴. A relação entre sinal e referente não depende de semelhança nem de contato

¹³ Para Peirce, no ícone, a relação com o objeto é de semelhança (um desenho de um gato se parece com um gato). No índice, a relação é de contiguidade física ou causal (fumaça indica fogo). No símbolo, a relação é arbitrária e depende de um acordo ou convenção compartilhada. A palavra “gato” não se parece nem está fisicamente ligada ao animal, mas representa o conceito porque existe uma convenção linguística que a liga a ele.

¹⁴ Deacon formula esse metaconhecimento em termos de recursividade social da referência. Não se trata apenas de “um degrau cognitivo”, mas de uma estrutura relacional que se sustenta coletivamente.

físico, mas de uma rede de outras relações simbólicas (ex.: "gato" faz sentido porque contrasta com "cachorro", "animal", "felino" etc.).

O que o autor faz é descrever a linguagem humana como um sistema simbólico não dominado por primatas não humanos, no qual a interpretação de cada unidade depende de outras unidades no sistema (relações de co-definição, como nas palavras de um dicionário ou de uma rede lexicográfica). Essa descrição, porém, não acrescenta novidade para os linguistas para os quais o fato constitui um pressuposto clássico da linguística estrutural.

Em certo sentido, Deacon reconhece o paradoxo da arbitrariedade simbólica e da necessidade de mecanismos internos, mas sem formulá-lo em termos radicais. A posição implícita do autor retoma uma teoria linguística do século XIX, anterior à Revolução Cognitiva de meados do século XX, a qual construiu um paradigma que deu à linguística um estatuto cognitivo e científico mais robusto. Sua proposta de coevolução simbólica apresenta-se como um esquema funcional e histórico para explicar a emergência da linguagem, mas não especifica os mecanismos responsáveis pelas propriedades estruturais universais, nem por que essas formas, e não outras, tenham sido as efetivamente assumidas pelas línguas humanas, um aspecto que tem estado no horizonte central da linguística nos últimos 70 anos.

Em Deacon, tais propriedades simbólicas só poderiam ser atribuídas, de forma retroativa, a soluções culturais que teriam se estabilizado intergeracionalmente para aumentar a eficiência comunicativa e reduzir ambiguidades. Isso fornece uma descrição plausível, mas sem qualquer caráter preditivo. Assim, mesmo que se aceite esse quadro adaptativo e coevolutivo, a explicação da natureza interna da linguagem exigiria o acoplamento de um modelo formal capaz de capturar essas regularidades estruturais. Isso não foi considerado pelo autor.

Em outras palavras, usando as mesmas terminologias de Peirce, não está claro em *"The Symbolic Species"* por que um cérebro de um primata não humano poderia estar apto a manipular um ícone e um índice, mas não um símbolo. Algo há de haver de especializado no cérebro humano que o capacite a fazê-lo.

Ícones e índices podem ser interpretados com base em semelhança física (ícone) e contiguidade causal ou espacial (índice). Isso envolve mecanismos perceptivos e associativos que estão bem distribuídos no reino animal – reconhecimento visual, associação estímulo-resposta, condicionamento,

inferência direta. Símbolos, ao contrário, são arbitrários (não dependem de semelhança ou contiguidade), dependem de convenções sociais que precisam ser reconhecidas como tal e exigem operar com um sistema de relações entre sinais (o significado de um símbolo deriva de sua posição numa rede de outros símbolos). Esse salto demanda metarrepresentação (representar que "dois indivíduos sabem que um sinal significa X") e memória simbólica de alta capacidade. Sem um aparato especializado para metarrepresentar convenções e navegar em redes de símbolos, o indivíduo pode aprender a associar um sinal a um objeto (índice arbitrário) e usar o sinal de forma consistente em contextos treinados, mas não generalizar a associação para novas combinações simbólicas nem integrá-la num sistema mais amplo¹⁵.

Em síntese, se o processamento simbólico fosse apenas uma extensão quantitativa do processamento de ícones e índices, poder-se-ia esperar que, com treino e exposição suficientes, qualquer espécie com capacidade de associação complexa pudesse internalizar um sistema simbólico interdependente. O fato de isso não acontecer (nem mesmo em espécies com alta inteligência geral e vida social complexa) sugere que símbolos exigem um conjunto de mecanismos cognitivos qualitativamente diferentes. É nesse ponto que mesmo autores como Deacon, que rejeitam a ideia de um "órgão da linguagem", acabam admitindo algo que, funcionalmente, se aproxima de um módulo simbólico.

Autores ligados à biolinguística, como Cedric Boeckx e Antonio Benítez-Burraco, por exemplo, propõem que a linguagem natural emerge da interação entre uma mutação específica e mudanças no sistema nervoso central associadas à auto-organização, mas admitem a existência de restrições internas (*constraints*) que orientam o espaço de variação possível. Mesmo quando dialogam com abordagens culturalistas, esses autores mantêm a postulação de uma arquitetura cognitiva predisposta (Boeckx, 2010; Boeckx e Benítez-Burraco, 2014; Benítez-Burraco, 2017), o que demonstra o quanto a tese emergentista radical é minoritária ou híbrida na literatura atual.

Do lado nativista, autores como Noam Chomsky e Robert Berwick formulam de modo direto uma crítica ao emergentismo culturalista. Em "Why Only Us?" (Berwick e Chomsky, 2016), os autores defendem que a linguagem não pode ter evoluído por pressões comunicativas graduais, pois tais pressões também estão presentes em outros primatas, que não desenvolveram linguagem.

¹⁵ É o que se vê, por exemplo, em chimpanzés treinados com lexigramas: eles aprendem pares sinal-objeto, mas não chegam a formar gramáticas produtivas ou hierarquias sintáticas.

De fato, chimpanzés, gorilas e bonobos foram submetidos, por anos, a treinamentos linguísticos intensos conduzidos por primatólogos, etólogos e cientistas da cognição. Esses animais aprenderam dezenas ou centenas de sinais de língua de sinais ou símbolos gráficos (*lexigramas*), associando-os a objetos, ações, pessoas e eventos concretos. Também foram capazes de seguir instruções de 2 ou 3 elementos (por exemplo: "coloque o sabonete na água") e de produzir sequências curtas de sinais para comunicar intenções simples.

No entanto, apesar de todo o esforço do treinamento, não houve evidência de que conseguissem produzir ou compreender estruturas recursivas (por exemplo: encaixe de sintagmas dentro de sintagmas, orações dentro de orações), que é a capacidade considerada núcleo da linguagem humana por Hauser, Chomsky e Fitch (2002). A sintaxe por eles adquirida tampouco se demonstrou produtiva, ou seja, não demonstram gerar novas estruturas com base em regras combinatórias abstratas e, embora aprendam novos sinais, o ritmo é muito lento. Esses animais levam meses para fixar poucos símbolos e, diferentemente do que se nota com crianças humanas, não se observa explosão vocabular.

Em relação a conceitos abstratos (por exemplo: "liberdade", "ontem") houve parca evidência de que fizessem referência a eles de forma consistente e autônoma. As alegações de que a famosa gorila Koko teria a capacidade de informar sobre conceitos como "tristeza" e "morte" são controversas e difíceis de validar. Além disso, marcas gramaticais complexas (plural, tempo verbal, concordância) não foram observadas, bem como não se viu a capacidade de reorganização de frases para expressar variações gramaticais. Por fim, embora se tenha afirmado que esses símios transmitem o conhecimento adquirido para a sua prole, não há casos claros de ensinamento sistemático do conhecimento linguístico aprendido sem a intervenção humana.

A simples exposição social e cultural (mesmo intensa) não leva à aquisição plena da linguagem. Isso sugere que existe algo biologicamente específico no humano – um "módulo" ou capacidade inata específica – que permite a recursividade e a produtividade sintática. O caso dos primatas, à luz da visão nativista, reforça a ideia de que a linguagem não é resultado de adaptação gradual comunicativa pura e simples.

Como se vem afirmando, nos modelos emergentistas-culturalistas, o motor da evolução linguística é social e motivacional. Os humanos, ao contrário de outros primatas, desenvolveram a disposição e a capacidade de partilhar estados mentais de forma robusta, e a linguagem teria emergido

como ferramenta cultural para potencializar essa cooperação, ou seja, as diferenças linguísticas entre humanos e símios decorrem simplesmente de uma diferença mais ampla na capacidade cognitiva geral. Contudo, esses modelos não conseguem especificar teoricamente o que há de singular no recrutamento desses mesmos recursos cognitivos que permita à linguagem emergir em certas condições e não em outras (ver seção 1). Ademais, suas propostas teóricas não elucidam como, a partir dessa diferença cognitiva geral, emergem propriedades formais específicas da linguagem, tais como a recursividade hierárquica, nem por que tais propriedades se desenvolvem apenas em um intervalo temporal crítico. A lacuna explicativa que se veio apontando permanece: é necessário um modelo que vincule, de forma não ad hoc, as capacidades cognitivas gerais ao funcionamento formal da linguagem.

Parece bastante razoável, portanto, inverter a relação causal e supor que foi o mecanismo simbólico complexo, uma inovação interna de natureza computacional, o motor que tornou possível um compartilhamento mais ajustado e sofisticado de intenções, elaborando, consequentemente uma cultura muito mais complexa. Tal hipótese nativista vê a linguagem não apenas como produto da cooperação, mas como o fator que reorganiza os sistemas conceptuais-intencionais, refinando a representação mental e expandindo qualitativamente a capacidade de alinhar estados mentais. Ao não considerar plenamente essa possibilidade, as propostas emergentistas explicam apenas uma genealogia social ou história da linguagem, mas não sua emergência enquanto dotação de um sistema formal específico, cujas propriedades estruturais permitem, justamente, a intensificação e a estabilidade do compartilhamento intencional.

Os nativistas, na esteira da empreitada gerativista chomskiana, propõem que a linguagem surgiu a partir de uma mutação única e relativamente recente – estimada, nessa hipótese, em cerca de 60 a 70 mil anos atrás – que conferiu à espécie a capacidade de computar estruturas hierárquicas recursivas. Essa formulação resolveria o "paradoxo emergentista" ao postular formalmente uma inovação inata específica, capaz de operar sobre um input limitado.

Na prática, contudo, o que se observa nas ciências da cognição e nos estudos evolutivos é uma persistente falta de integração teórica sobre a linguagem, o que mantém a dificuldade de se adotar um modelo linguístico consistente e internamente coerente para responder à pergunta: afinal, o que exatamente evoluiu quando se afirma que a linguagem passou a fazer parte da dotação biológica da espécie?

A próxima subseção examinará como o modelo saltacionista chomskiano se articula de modo mais coerente às evidências empíricas acerca da linguagem, evitando o paradoxo apontado, ainda que isso implique custos teóricos próprios.

2.1 O Modelo Saltacionista da Linguagem e suas próprias controvérsias

A proposta saltacionista, formulada por Berwick e Chomsky, busca explicar a evolução da linguagem humana, seu surgimento na espécie, com base em uma mutação súbita e singular que teria dado origem a uma capacidade computacional inédita: a operação formadora de conjuntos hierarquicamente estruturados, denominada *Merge*¹⁶. Essa operação atua sobre um objeto sintático *X*, associando-o a outro objeto sintático *Y* e atribuindo um rótulo compatível com as informações, o qual é identificado como núcleo. Logo, na atuação de *merge* sobre o objeto "ler" com o objeto "livros", ter-se-ia o conjunto {ler, livros}, projetando o rótulo VP de sintagma verbal (*verbal phrase*, no inglês) (Berwick e Chomsky, 2016). Assim, *merge* fica responsável por gerar estruturas hierárquicas a partir da combinação recursiva de unidades simbólicas, base formal de toda sintaxe humana.

A possibilidade do acionamento dessa operação teria viabilizado, em um único passo evolutivo, a manifestação da linguagem tal como a conhecemos, com todas as suas propriedades combinatórias e criativas¹⁷. A suposição de uma mutação isolada e recente capaz de dar origem à capacidade de manipulação simbólica via *Merge* é difícil de verificar empiricamente, dado o registro fóssil limitado e a ausência de dados diretos sobre cognição ancestral. O modelo saltacionista requer identificar (ou aceitar que não se pode) um evento genético preciso com expressão fenotípica puramente cognitiva. Isso demanda protocolos de inferência muito mais especulativos, porque não há registro fóssil direto de capacidade linguística. Evidências genéticas só podem ser indiretas e dificilmente vinculadas a funções cognitivas passadas.

¹⁶ *Merge* é a operação computacional mínima postulada pela gramática gerativa, responsável por combinar dois elementos sintáticos em uma nova unidade hierárquica simbólica. É considerada a inovação central na evolução da linguagem humana desde Hauser, Chomsky e Fitch (2002) (mas ver também Chomsky (2005) e o próprio Berwick e Chomsky, 2016).

¹⁷ Na compreensão do autor do artigo não está claro se se faz mister o compromisso com a noção de salto evolutivo, tal como tem sido sistematicamente defendido por Berwick e Chomsky (2016). Embora a proposta dos autores seja moderada (contra a noção de monstros esperançosos (*hopeful monsters*), há evidências empíricas que tornam o construto teórico *merge* plausível e coerente dentro de um modelo gradualista de evolução (cf. Lima Júnior, em desenvolvimento).

Muitos biólogos evolutivos preferem explicações gradualistas ou de exaptação (*exaptation*), nas quais capacidades cognitivas complexas surgem por recombinação e refinamento de habilidades pré-existent, não por um evento único, como argumentado por Berwick e Chomsky (2016). Um salto abrupto implicaria um gargalo evolutivo difícil de rastrear nos dados genéticos e arqueológicos. A proposta saltacionista exige uma ruptura com o gradualismo da biologia evolutiva moderna, já que essa área, desde a Síntese Moderna (Fisher, 1930; Mayr, 1963), privilegia explicações gradualistas ou multifatoriais.

Uma mutação única e de grande efeito exige repensar hipóteses de seleção, adaptação e fixação de traços complexos. Os quadros atuais tratam a evolução de capacidades cognitivas, particularmente, como resultado de redes adaptativas múltiplas, e não como produto de um único gatilho. Isso exigiria também repensar modelos explicativos e ampliar o papel de mecanismos não adaptativos na biologia evolutiva, a qual, normalmente, reconstrói trajetórias com base em pressões seletivas externas (ecologia, sobrevivência, reprodução). A hipótese de *Merge* exige deslocar o foco para uma mudança interna e estrutural do sistema nervoso, cujo valor adaptativo pode não ter sido imediato – o que é atípico no enquadramento adaptacionista clássico.

Em outras palavras, a proposta de Berwick e Chomsky (2016) não só desafia hipóteses concorrentes sobre a evolução da linguagem, mas também pressiona a biologia evolutiva a aceitar formas de inferência e reconstrução histórica muito mais baseadas em plausibilidade teórica e em restrições internas do que em séries contínuas de evidências empíricas. Apesar disso, a coerência interna desse modelo, sua articulação com dados empíricos robustos e sua capacidade de evitar as dificuldades lógicas enfrentadas pelas abordagens emergentistas o tornam uma alternativa teórica relevante no atual estado do debate. Do ponto de vista filosófico, o paradoxo analisado revela uma dificuldade epistemológica nas ciências da linguagem: explicar a emergência de uma capacidade simbólica e combinatória exclusivamente humana sem recorrer a circularidades nem a idealizações reducionistas. Portanto, afirma-se aqui que abordagens que integrem princípios formais, mecanismos inatos e contribuições culturais oferecem o melhor horizonte teórico para compreender a linguagem como fenômeno biopsicossocial de natureza singular.

Por fim, embora o modelo nativista-saltacionista de Berwick e Chomsky apresente custos teóricos consideráveis, ele continua sendo um dos raros programas explicativos com poder real de resolver o impasse aqui discutido. Tal hipótese romperia com o gradualismo dominante na biologia evolutiva,

exige lidar com um registro fóssil incapaz de atestar diretamente propriedades cognitivas, e força a aceitar um modo de inferência mais dependente de plausibilidade teórica do que de séries contínuas de evidências. É precisamente essa concepção de um salto estrutural interno, contudo, que permite ao modelo enfrentar a questão de que sem uma arquitetura sintático-cognitiva inata, capaz de processar e gerar linguagem, o "molde" cultural não teria onde se fixar; com ela prevista, presente, a cultura pode, de fato, modelar usos, ampliar repertórios e diversificar estruturas, mas apenas porque existe uma capacidade computacional universal que sustenta qualquer manifestação cultural da linguagem. Assim sendo, por mais que a hipótese saltacionista imponha desafios metodológicos e vá contra certas expectativas da biologia evolutiva, ela permanece como a única estrutura teórica que integra, sem contradição, a ideia de uma base biológica universal com a diversidade cultural observada nas línguas humanas. Ao reconhecer que a cultura depende de uma competência linguística pré-configurada, o modelo de Berwick e Chomsky resolve o paradoxo emergentista e preserva a possibilidade de uma ciência da linguagem que seja ao mesmo tempo universalista e sensível à variação cultural.

3 E a Filosofia com tudo isso?

Este artigo veio examinando como grande parte da literatura emergentista-culturalista sobre a evolução da linguagem, ao enfatizar pressões adaptativas, práticas sociais e usos comunicativos, tem frequentemente negligenciado a definição e o funcionamento interno da faculdade linguística como capacidade cognitiva especificamente humana. Nesse panorama, observa-se uma tendência particularista que resiste aos esforços universalistas típicos da tradição formalista e gerativista, a qual, desde Chomsky pelo menos, procura identificar princípios e estruturas comuns às línguas naturais.

Um primeiro motivo que pesa contra as teorias linguísticas universalistas de base formal são o seu denso formalismo e suas constantes reformulações. Sampson (2005), por exemplo, assevera que o formalismo gerativista é "artificialmente complexo" e "desnecessariamente matemático", uma vez que cria um jargão que afasta a teoria da realidade empírica. Segundo o autor, isso dificulta a testabilidade e a comunicação dos resultados para fora do círculo gerativista. Evans e Levinson (2009), por sua vez, observam que a teoria chomskiana é "um alvo em movimento", pois reformula seus mecanismos centrais, como o abandono das regras transformacionais explícitas e a substituição delas por *Merge*. Para eles, isso dificulta avaliar empiricamente

a teoria, porque o que conta como "Gramática Universal" muda ao longo do tempo (ver também Tomasello, 2003; Haspelmath, 2020).

É fato que o núcleo teórico do gerativismo passou por sucessivas mudanças. Entre elas, cabe mencionar a "Teoria Padrão" (1965), "Teoria Padrão Estendida", nos anos 70s, "Princípios e Parâmetros", nos anos 80, e Programa Minimalista, dos anos 90 até hoje. Segundo os críticos, isso comprometeria a estabilidade e a clareza da hipótese original. O que se costuma omitir, minimizar ou evadir, entretanto, é o fato de que Chomsky sempre enquadrou essas mudanças como parte de um programa de pesquisa de longo prazo, com objetivos explícitos e metodologicamente consistentes.

No texto de 1995, por exemplo, Chomsky deixa claro que a transição do modelo de Princípios e Parâmetros para o Minimalismo não foi uma ruptura ad hoc, mas uma tentativa deliberada de reduzir a complexidade teórica, substituindo mecanismos específicos por princípios mais gerais, de base computacional e biológica. Além de uma tentativa de aproximar a teoria de plausibilidade explanatória, ou seja, buscar a gramática mais simples possível compatível com as propriedades observáveis das línguas. Isso era necessário também a fim de integrar descobertas empíricas e interdisciplinares, incluindo resultados de neurolinguística, psicolinguística e tipologia.

Esse tipo de revisão é esperado em um programa de pesquisa progressivo, no sentido lakatosiano: o núcleo teórico (linguagem como faculdade específica e internalista) permanece, enquanto o "cinturão protetor" (modelos de implementação formal) é ajustado à luz de novos dados e de refinamento conceitual. As críticas, muitas vezes ácidas, ao usar o desenvolvimento de um programa de pesquisa como se fosse evidência de fraqueza teórica, é um padrão raramente aplicado a outros campos¹⁸.

Além das críticas às revisões ao modelo, a mudança de orientação epistemológica vem travestida de uma crítica ao universalismo chomskiano que entende a Gramática Universal como herdeira de um projeto racionalista ocidental que, ao postular estruturas cognitivas invariantes, tende a relegar a segundo plano a diversidade cultural e linguística efetivamente observada (Evans e Levinson, 2009). Por isso, a resistência particularista seria, em parte, uma afirmação política da diversidade contra a suposta insistência em

¹⁸ É difícil imaginar acusações de que a Física, por exemplo, é "instável" por ter passado de Newton a Einstein, e de Einstein à física quântica. Talvez a longevidade e a vivacidade intelectual de Chomsky por pelo menos sete décadas o tenha tornado um alvo, um catalisador de críticas – nem sempre tão justas.

um "modelo único" da competência linguística como projeção de um ideal normativo que privilegiaria formas de organização da linguagem mais afins a tradições acadêmicas eurocêntricas e de línguas majoritárias.

Essa crítica seria totalmente válida se ela mirasse o alvo certo, mas, à luz dos fatos, cria um ponto de mira metodológico, em que se parece pressupor que o conceito de Gramática Universal tenha sido construído indutivamente a partir de um conjunto limitado de línguas. Caso fosse esse o mote de Chomsky, poder-se-ia apontar esse "viés eurocêntrico" ou um "reflexo de tipologia indo-europeia". A verdade é que, desde a proposta original, a arquitetura chomskiana sempre foi dedutiva e formal, partindo de uma modelagem cartesiano-matemática da capacidade linguística como fenômeno cognitivo universal, motivada pelo fato de que todos os seres humanos adquirem linguagem, e não pela identificação apriorística de propriedades em certas línguas observadas. As variações superficiais entre línguas, longe de serem ignoradas, eram previstas como resultado de parâmetros ajustáveis dentro de um mesmo sistema computacional.

Em síntese, a abordagem gerativista vai do geral para o particular, e não o contrário. Explicar o particular sempre esteve no horizonte teórico desse programa de pesquisa. Essa confusão é agravada pelo fato de que, nas últimas décadas, muito da contestação ao universalismo vem mais carregada de implicações ideológicas (resistência a modelos centralizadores, busca de valorização cultural) do que de engajamento preciso com a estrutura formal do argumento chomskiano.

Essa transição acompanha tendências mais amplas nas ciências cognitivas e humanas, com a substituição de explicações internalistas e estruturais por abordagens interacionais, culturais e distribucionais, que reivindicam que as formas singulares de estruturação gramatical sejam tratadas como expressões legítimas de cognição humana e não como desvios ou lacunas. Ao enfatizar que cada língua é produto de histórias sociais, ecológicas e comunicativas únicas, esse posicionamento teria por objetivo contrabalançar o suposto peso de visões universalistas, defendendo que a explicação da linguagem não prescindia da consideração das práticas culturais que a moldam.

Isso tudo, no entanto, é um verdadeiro espantinho teórico. A ideia de que o universalismo chomskiano descon sideraria variação, história social ou ecologia comunicativa não corresponde ao que o próprio Chomsky escreve. Desde 1965 até seus textos mais recentes, a posição da empreitada gerativista é que a variação superficial é real e relevante, mas é derivada de princípios

mais gerais (universais) combinados com parâmetros ajustáveis, que se fixam na aquisição. A Gramática Universal não é um catálogo de propriedades superficiais comuns, mas uma hipótese sobre a arquitetura cognitiva que viabiliza qualquer língua humana, justamente para explicar como línguas tão diversas são igualmente adquiríveis por crianças ao longo de um período muitíssimo semelhante.

Chomsky não nega que as práticas culturais influenciam o uso, a mudança e a distribuição das formas. Sua teoria apenas afirma que essas práticas não determinam quais formas são estruturalmente possíveis, pois isso seria delimitado pelo sistema computacional da linguagem, uma capacidade inata, interna e teoricamente definida, chamada de *I-language*.

O que muitos críticos fazem é fundir (ou confundir) dois níveis de análise. Há o nível da competência linguística, que Chomsky coloca no centro da teoria (muito possivelmente pelo seu interesse em explicar, do ponto de vista evolutivo, o surgimento dessa capacidade como parte da dotação da espécie) e o nível do desempenho e do uso (*E-language*), que inclui sistemas cognitivos mais amplos e até práticas culturais e interacionais. Quando a crítica particularista diz "precisamos reconhecer que cada língua é produto de histórias sociais únicas", ela cria uma oposição a uma caricatura de Chomsky que o apresentaria como indiferente ou cego a esse fato. Só que ele nunca afirmou que as línguas não têm história ou ecologia cultural, o que ele sustenta é que esse fato não explica, por si só, a capacidade universal de gerar e compreender sentenças infinitamente variadas. E esse é o ponto mais relevante para a discussão do presente artigo, porque é exatamente aqui onde patinam as teorias culturalistas.

A obra recente de Michael Tomasello ilustra bem essa ambiguidade epistêmica. Embora sua proposta tenha consolidado uma explicação pragmático-cultural da emergência da linguagem, ele passou a reconhecer, em textos mais recentes (Tomasello, 2019; 2022), que certas estruturas gramaticais – especialmente as sintáticas de ordem superior – não se deixam reduzir de forma satisfatória apenas ao uso pragmático ou a mecanismos estatísticos, exigindo capacidades cognitivas mais complexas. A afirmação de Tomasello dialoga com as conclusões do trabalho de Terrence Deacon em relação à problemática da manipulação simbólica. A obra de Deacon é ainda mais peculiar nesse sentido, justamente porque não estabelece qualquer diálogo direto com o modelo chomskiano, ainda que trate do mesmo problema central: a especificidade da linguagem humana.

É claro que os paradigmas teóricos de Deacon e de Chomsky partem de pressupostos muito distintos. No entanto, parece minimamente razoável avaliar, uma vez que a questão da especificidade da linguagem aparece também no interior do paradigma emergentista, até que ponto as explicações culturais dão conta de propriedades como a hierarquia e a recursividade, tradicionalmente atribuídas à operação *merge* no paradigma formal universalista.

Mesmo diante das asseverações que prenunciam a formulação do paradoxo aqui explicitado, tanto Tomasello como Deacon recusam a hipótese de um dispositivo linguístico especializado, mantendo-se num construtivismo que revela mais um limite ideológico do que empírico.

É particularmente revelador o fato de que os próprios modelos emergentistas, ao rejeitarem uma arquitetura modular da linguagem, não hesitam em aceitar a existência de domínios altamente especializados em outras áreas da cognição. A distinção entre memória declarativa e procedural, por exemplo, é amplamente acolhida, assim como a postulação da “alça fonológica” no modelo multicomponente de Baddeley-Hitch para a memória de trabalho verbal (Baddeley, 2007; Baddeley e Hitch, 1974). A visão, a percepção de faces, a aritmética, a navegação espacial, a música – todas essas funções são frequentemente descritas em termos de módulos cognitivos relativamente encapsulados e hierarquizados. Nesse contexto, torna-se difícil justificar, sem apelo a argumentos extraempíricos, a recusa de uma arquitetura semelhante para a linguagem, sobretudo para seus componentes sintáticos e morfológicos, que compartilham exatamente essas propriedades: sistematicidade, hierarquia, seletividade e dissociabilidade.

Essa assimetria revela, como argumentam Berwick e Chomsky (2016), um duplo padrão explicativo, pois os mesmos critérios usados para sustentar a modularidade de funções como a visão ou o cálculo são abandonados quando o objeto em questão é a linguagem. O resultado é uma série de explicações *ad hoc* que, para manter a tese da emergência cultural ou estatística da linguagem, acabam por descrever a sintaxe como um epifenômeno de múltiplos fatores não-especializados – mesmo diante de dados que apontam para sua autonomia funcional e sua sensibilidade a lesões localizadas ou a janelas críticas, brevemente revisadas neste artigo (ver seção 1).

O problema não parece ser, portanto, empírico ou teórico, mas ideológico. Recusar a modularidade da linguagem, quando outras funções cognitivas complexas podem ser concebidas modularmente, parece obedecer a uma resistência de fundo: admitir que a linguagem humana desafia as formas

tradicionais de adaptação gradual ou seleção funcional direta. Aceitar sua especificidade implicaria reconhecer um salto qualitativo, talvez uma mutação estrutural, o que colide com a sensibilidade adaptacionista e culturalista que informa boa parte das ciências cognitivas contemporâneas. Trata-se, em última instância, de uma má vontade com os próprios dados, substituída por um programa teórico que prefere negar a excepcionalidade a revisar seus próprios pressupostos explicativos.

Essa inflexão teórica de resistência ao universalizável encontra paralelos significativos também em diversas pesquisas experimentais de base neuro ou psicolinguística, como a referida neste trabalho. O artigo de Hestvik et al. (2022), por exemplo, faz alusão à "previsão" com base em hierarquia sintática como uma estratégia padrão no processamento típico, que não parece estar em pleno funcionamento em crianças com comprometimento linguístico (TDL). O trabalho não explica, contudo, o que é exatamente esse "mecanismo preditivo" do analisador sintático. O termo "previsão" aparece como operador interpretativo de um comportamento do analisador sintático, mas sem definição teórica clara. Na prática, substitui-se uma estrutura formal por uma categoria funcional vaga. O risco, nesse caso, parece ser o de mascarar a dependência de um mecanismo universal ao adotar um vocabulário supostamente neutro ou descritivo, evitando-se reconhecer que há sensibilidade computacional à estrutura sintática hierárquica universalizável. Uma aparente tentativa de não se comprometer teoricamente.

A mesma lógica se aplica à mudança terminológica do déficit especificamente linguístico (agora, transtorno do desenvolvimento da linguagem). Segundo Bishop et al. (2017), as motivações declaradas por entidades clínicas como o *Catalise Consortium* para abandonar o termo "específico" na sigla "DEL" incluíram dificuldade de estabelecer com precisão exclusões clínicas (ex: déficit auditivo leve, TDAH leve etc.); desejo de uma terminologia mais inclusiva, que reconheça a comorbidade com outros transtornos do neurodesenvolvimento; tentativa de alinhar a terminologia a critérios funcionais e educacionais, evitando um tom excessivamente etiológico. No entanto, ao abandonar o termo "específico", toma-se como evidente compromissos teóricos com a ideia de modularidade cognitiva, especialmente no que diz respeito à existência de um componente gramatical funcionalmente dissociável.

Essa mudança, embora apresentada como técnica e inclusiva, reflete uma guinada interpretativa de uma concepção formalista e seletiva para

uma abordagem funcional e distribuída da linguagem. Isso, por sua vez, evidencia como decisões terminológicas e classificatórias podem operar como mecanismos de ocultamento de teorias incômodas, favorecendo uma epistemologia do uso em detrimento da estrutura.

Ao adotar "TDL", a terminologia enfoca um espectro mais amplo e heterogêneo de dificuldades de desenvolvimento, dissolvendo a hipótese modular em um quadro multifatorial. Esse movimento, embora motivado em parte por avanços na compreensão clínica, também se insere no contexto mais amplo de resistência a leituras internalistas e nativistas da linguagem. Assim, a própria nomenclatura deixa de ser neutra, tornando-se um campo de disputa sobre o estatuto cognitivo e biológico da linguagem.

Muitas das críticas contemporâneas ao universalismo linguístico derivam de um empirismo radical disfarçado de pluralismo cultural. Sob o argumento de valorizar a diversidade das práticas linguísticas, rejeitam-se princípios formais comuns às línguas humanas, substituindo-os por descrições contingentes e localizadas. No entanto, como pode haver pluralismo onde não haja critérios racionais de comparação? Como advertiu o próprio Chomsky (2000), negar uma estrutura universal é renunciar à possibilidade de formular leis cognitivas mínimas, reduzindo a linguística a um catálogo etnográfico. Ademais, esse empirismo radical falha ao esquecer que a ciência não se limita à observação direta: exige a postulação de mecanismos teóricos não imediatamente visíveis. *Merge*, nesse sentido, não é uma descrição empírica, mas uma inferência teórica (até o momento) indispensável.

O pluralismo que recusa universais torna-se, assim, autorrefutante, pois só é possível reconhecer diferenças locais se houver uma estrutura comum que permita compará-las. Sem esse pano de fundo formal, a diversidade linguística deixa de ser inteligível, reduzindo-se a uma coleção de práticas desconexas. A crítica ao universalismo, longe de ampliar horizontes, pode fechar o campo da explicação, dissolvendo a linguagem em práticas isoladas, transformando a teoria linguística em mera antropologia descritiva.

Por isso, a formulação de uma crítica particularista ao construto teórico *merge* e ao próprio modelo formal pelo fato de esse último se concentrar pouco em aspectos comunicativos ou culturais funciona como um espantelho: combate-se uma "postura universalista" que supostamente desprezaria cultura e variação, mas que na realidade não é assumida por Chomsky nem pelos gerativistas sérios. É uma estratégia retórica que reposiciona o debate em um falso dilema. Ou se é universalista e "ignora a cultura" ou se valoriza a cultura

e, portanto, deve-se rejeitar a noção de uma capacidade inata específica para a linguagem.

Esse dilema é falso, porque é perfeitamente possível – e é exatamente a posição chomskiana – sustentar *I-language* como uma capacidade biológica e reconhecer a diversidade superficial e cultural. Se, no plano epistemológico, essa retórica enfraquece os critérios de testabilidade e a capacidade de formular hipóteses gerais, submergindo a avaliação das teorias num terreno de aceitabilidade cultural ou de afinidade política, no plano científico, transforma-se o debate em uma disputa de narrativas, na qual evidências são avaliadas menos pela força lógica ou empírica e mais pela conformidade com visões de mundo. O resultado é um campo teórico fragmentado, em que a diversidade é celebrada como valor em si, mas em que a estrutura comum que a tornaria explicável é perdida.

É justamente aqui que a Filosofia da Ciência e a Filosofia da Linguagem assumem um papel insubstituível. Não se trata de arbitrar "quem tem razão" no conteúdo empírico, mas de restabelecer as fronteiras e critérios da argumentação científica: distinguir entre níveis de análise (competência vs. uso), explicitar pressupostos, separar divergências metodológicas legítimas de espantinhos retóricos, e reforçar a necessidade de hipóteses que sejam, ao mesmo tempo, conceitualmente claras e empiricamente testáveis. Sem essa mediação filosófica, a discussão corre o risco de colapsar em relativismo descritivo, no qual cada narrativa é válida no seu próprio contexto, mas nenhuma é comparável ou integrável num corpo cumulativo de conhecimento.

Essa situação não é exclusiva da linguística. Na Física, o embate entre a mecânica newtoniana e a relatividade exigiu, no início do século XX, um trabalho filosófico de clarificação conceitual – de Poincaré a Reichenbach – para redefinir noções como espaço, tempo e simultaneidade, garantindo que a transição fosse reconhecida como avanço e não como ruptura arbitrária. Na Biologia, o conflito entre a teoria darwiniana clássica e a genética mendeliana no início do século XX gerou décadas de controvérsia até que a chamada Síntese Moderna, mediada também por reflexões filosóficas sobre níveis de explicação e integração interdisciplinar, unificasse os programas. Na própria linguística, a virada saussuriana exigiu, por meio da filosofia estruturalista, que se distinguíssem de modo rigoroso “língua” e “fala” (*langue/parole*), conceito que evitou confundir variação empírica com a estrutura subjacente.

Esses precedentes mostram que, quando as ciências atravessam períodos de tensão entre perspectivas universalistas e particularistas, a

Filosofia pode fornecer os instrumentos para evitar que a divergência se degrade em incomensurabilidade. No caso presente, seu papel é assegurar que a valorização legítima da diversidade não se converta em abandono da explicação, preservando a possibilidade de articular leis cognitivas mínimas que tornem inteligível a própria noção de diferença linguística.

Comentários finais

Diante das evidências empíricas e das dificuldades lógicas discutidas, torna-se cada vez mais insustentável qualquer explicação da linguagem que ignore a necessidade de uma estrutura computacional predisposta. Ao recusar esse dado, o emergentismo culturalista incorre em circularidades, enquanto certos desenvolvimentos do relativismo epistêmico acabam por diluir o próprio compromisso científico com a testabilidade e a explicação. O paradoxo da emergência da linguagem não será resolvido pela negação da estrutura, mas pela capacidade de integrá-la criticamente ao contexto da variação histórica, cultural e pragmática. Diante disso, a Filosofia mantém sua tarefa fundamental de resistir à naturalização da opacidade conceitual e sustentar a exigência de racionalidade universalizável, mesmo, e sobretudo, quando ela se torna culturalmente incômoda.

O paradoxo da emergência da linguagem natural, tal como formulado ao longo deste artigo, transcende a oposição entre nativismo e culturalismo. Ele aponta, de maneira mais profunda, para uma crise epistêmica no interior das ciências da linguagem, denunciando a renúncia progressiva à exigência de formalização, à clareza conceitual e aos critérios de testabilidade em nome de narrativas contextualizadas e categorias descritivas opacas. Em vez de esclarecer a arquitetura funcional da linguagem humana, muitas abordagens atuais tendem a dissolvê-la em discursos etnográficos ou funcionalistas que resistem à abstração e à generalização.

Nesse cenário, a Filosofia é a instância crítica indispensável para restaurar a tensão entre explicação e justificação, entre descrição e estrutura, entre plausibilidade cultural e validade epistemológica. Seu papel não é substituir a ciência, mas lembrar-lhe que seus modelos, para serem mais que relatos culturalmente coerentes, devem aspirar à inteligibilidade formal, à refutabilidade e à racionalidade argumentativa. Quando a Filosofia se omite ou é descartada, cresce o perigo de que as ciências humanas confundam contingência com fundamento, uso com estrutura, observação com teoria. O que está em jogo, portanto, não é apenas a teoria da linguagem, mas a

própria ideia de conhecimento válido num mundo que parece cada vez mais desconfiado da razão.

Diante disso, a Filosofia da linguagem reafirma sua tarefa civilizatória de resistir ao colapso do critério epistemológico, sustentar a exigência de modelos com valor explicativo e insistir que o particular só se compreende à luz do universal (e não o contrário).

Referências

BADDELEY, A. *Working Memory, Thought, and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BADDELEY, A.; HITCH, G. Working memory. In: BOWER, G. A. (org.). *The psychology of learning and motivation: advances in research and theory*. New York: Academic Press, 1974. v. 8, p. 47-89.

BAILEY, John A.; ZATORRE, Robert J.; PENHUNE, Virginia B. Early musical training is linked to gray matter structure in the ventral premotor cortex and cerebellum. *The Journal of Neuroscience*, v. 34, n. 46, p. 14690-14695, 2014.

BENÍTEZ-BURRACO, Antonio. *Genes, brain, and language: The ontogeny and phylogeny of language*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

BERWICK, Robert; CHOMSKY, Noam. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.

BISHOP, Dorothy V. M.; SNOWLING, Margaret J.; THOMPSON, Paul A.; GREENHALGH, Trisha; CATALISE Consortium. Phase 2 of CATALISE: a multinational and multidisciplinary Delphi consensus study of problems with language development – Terminology. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, v. 58, n. 10, p. 1068-1080, 2017.

BOECKX, Cedric. *Linguistic Minimalism: Origins, Concepts, Methods, and Aims*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BOECKX, Cedric. *Language in Cognition: Uncovering Mental Structures and the Rules Behind Them*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

BOECKX, Cedric; BENÍTEZ-BURRACO, Antonio. The shape of the human language-ready brain. *Frontiers in Psychology*, v. 5, n. 282, 2014.

BUGOS, Jennifer A.; PERLSTEIN, William M.; MCCRAE, Christina S.; BROPHY, Therese S.; BEDENBAUGH, Phillip H. Individualized piano instruction enhances executive functioning and working memory in older adults. *Aging & Mental Health*, v. 11, n. 4, p. 464-471, 2007.

BYBEE, Joan. *Language, Usage and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. DOI: 10.1017/CBO9780511744310

CHOMSKY, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press, 1965.

CHOMSKY, Noam. *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books, 1975.

CHOMSKY, Noam. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger, 1986.

CHOMSKY, Noam. *The Minimalist Program*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

CHOMSKY, Noam. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CHOMSKY, Noam. Three factors in language design. *Linguistic Inquiry*, v. 36, n. 1, p. 1-22, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1162/0024389052993655>

CLEGG, Judy; HOLLIS, Claire; MAWHOOB, Noor; COURT, Jacqueline; GLAZE, Dan; RYDER, Naomi. Developmental language disorders – A follow-up in later adult life: Cognitive, language and psychosocial outcomes. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, v. 46, n. 12, p. 128-149, 2005.

CORRÊA, L.M.S.; A identificação de traços formais do léxico pela criança numa perspectiva psicolinguística. *Organon*, Porto Alegre, v. 29, n. 46, 2009. DOI: 10.22456/2238-8915.39736. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/39736> . Acesso em: 18 ago. 2025.

CORRÊA, Letícia M. S.; AUGUSTO, Marina R. A. Computação linguística no processamento on-line: soluções formais para a incorporação de uma derivação minimalista em modelos de processamento. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Porto Alegre, v. 49, n. 2, p. 167-183, 2007.

CORRÊA, Letícia M. S.; AUGUSTO, Marina R. A. Transtorno específico de linguagem: perspectivas linguísticas. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, v. 55, n. 2, p. 7-25, 2013.

CURTISS, S. Genie: *A Psycholinguistic Study of a Modern-Day "Wild Child"*. New York: Academic Press, 1977.

DEACON, T. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W. W. Norton, 1997.

EVANS, N.; LEVINSON, S. The myth of language universals: language diversity and its importance for cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 32, n. 5, p. 429-448, 2009.

FISHER, R.A. *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

GRODZINSKY, Y. *The neurology of syntax: Language use without Broca's area*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

HASPELMATH, M. The structural uniqueness of languages and the value of comparison. *Frontiers in Psychology*, v. 11, art. 565, 2020.

HAUSER, Marc D.; CHOMSKY, Noam; FITCH, W. Tecumseh. The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, Washington, DC, v. 298, n. 5598, p. 1569-1579, 2002.

HESTVIK, Arild; EPSTEIN, Baila; SCHWARTZ, Richard G.; SHAFER, Valerie L. Developmental Language Disorder as syntactic prediction impairment. *Frontiers in Communication*, v. 7, 2022.

LENNEBERG, E. *Biological Foundations of Language*. New York: Wiley, 1967.

LEONARD, L. *Children with Specific Language Impairment*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

LILLO-MARTIN, Diane. Sign language acquisition. In: BIALYSTOK, Ellen; CRAIK, Fergus (eds.). *The Handbook of Language Development*. 2. ed. London: Routledge, 2012. p. 394-414.

MAYBERRY, Rachel I. First-language acquisition after childhood differs from second-language acquisition: The case of American Sign Language. *Journal of Speech and Hearing Research*, v. 36, n. 6, p. 1258-1270, 1993.

MAYBERRY, R. I.; KLUENDER, R. Rethinking the critical period for language: New insights into an old question from American Sign Language. *Bilingualism: Language and Cognition*, v. 21, n. 5, p. 886-905, 2018.

MAYR, E. *Animal Species and Evolution*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1963.

NEWPORT, Elissa L. Maturational constraints on language learning. *Cognitive Science*, volume 14, Issue 1, January–March 1990, Pages 11-28 [https://doi.org/10.1016/0364-0213\(90\)90024-Q](https://doi.org/10.1016/0364-0213(90)90024-Q)

QUADROS, R. M.; PIZZIO, A. L. Aquisição tardia de línguas de sinais: implicações para o debate sobre período crítico. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 40, n. 2, p. 123-140, 2020.

QUADROS, Ronice Müller de; SCHMIEDT, Magali L. P. *Ideias para ensinar português para alunos surdos*. Brasília: MEC, SEESP, 2006.

ROMÁN-CABALLERO, Roberto; MARTÍN-ARÉVALO, Esther; VENTURA-CAMPS, Valentina; GARCÍA-MADRUGA, Juan A. Musical training as an enhancer of cognitive abilities: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, v. 148, n. 8-9, p. 648-681, 2022.

SALMON, Wesley C. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984

SAMPSON, Geoffrey. *The “Language Instinct” Debate*. 2. ed. London: Continuum, 2005.

SCHLAUG, Gottfried; JÄNCKE, Lutz; HUANG, Yanxiong; STEINMETZ, Hans. Increases in corpus callosum size in musicians. *Neuropsychologia*, v. 33, n. 8, p. 1047-1055, 1995.

STEELE, C. J.; BAILEY, J. A.; ZATORRE, R. J.; PENHUNE, V. B. Early musical training and white-matter plasticity in the corpus callosum. *The Journal of Neuroscience*, v. 33, n. 3, p. 1282-1290, 2013.

TOMASELLO, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

TOMASELLO, M. *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

TOMASELLO, M. *Origins of Human Communication*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

TOMASELLO, M. *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.

TOMASELLO, M. *The Evolution of Agency: Behavioral Organization from Lizards to Humans*. Cambridge, MA: MIT Press, 2022.

Artigo recebido em 21/08/2025 e aprovado para publicação em 12/09/2025

Como citar:

LIMA JUNIOR, João C. de. Paradoxo Emergentista-Culturalista: uma Crítica Filosófica ao Antiuniversalismo nos Estudos da Linguagem. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 183-218, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-10>.

O belo como expressão do Sagrado na mística de Rudolf Otto

*The Beautiful as an Expression of the Sacred
in Rudolf Otto's Mysticism*

FRANCILAIDE DE QUEIROZ RONSI*

ANDERSON MOURA AMORIM**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a relação entre o sagrado e o belo na abordagem mística de Rudolf Otto (1869-1937), evidenciando a dimensão estética na experiência religiosa. A busca pelo sagrado e pelo belo é uma constante na história da humanidade, permeando diversas tradições religiosas, teológicas, filosóficas e culturais. A partir da obra *O Sagrado* (1917), Rudolf Otto propõe uma reflexão profunda sobre a mística e o conceito de beleza, iluminando a natureza da experiência religiosa e sua relação com o divino. Em sua análise, Rudolf Otto descreve a experiência mística como um encontro direto com o *numinoso*, uma realidade transcendente que ultrapassa os limites da compreensão racional humana. Além disso, argumenta que a beleza é uma expressão do Sagrado. Para alcançar os objetivos propostos, a metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, que permitiu elucidar as ideias de Rudolf Otto sobre a mística e o belo, analisando a influência desses conceitos na vida espiritual e na transformação pessoal. O estudo destaca três aspectos principais: analisar a experiência mística de Rudolf Otto como encontro com o *numinoso*; evidenciar a beleza como expressão do Sagrado em sua obra; demonstrar

* Francilaide de Queiroz Ronsi é Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio e professora do mesmo PPG. E-mail: francilaide@puc-rio.br.

** Anderson Moura Amorim é Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE. Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui Especialização em Mariologia pela Faculdade Dehoniana (2019) e Hermenêutica Bíblica pela Universidade Católica de Pernambuco (2020). Atualmente é professor da Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS). Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Sistemática (SBTS) e Associação Brasileira de Mariologia (ABM). E-mail: christo.moura@hotmail.com.

o impacto da experiência mística na transformação pessoal e na busca pela união com o divino. Conclui-se que Rudolf Otto integra a dimensão estética como elemento importante na experiência mística do Sagrado, ampliando a compreensão do fenômeno religioso e enriquecendo o debate acadêmico sobre sua relação com a estética.

Palavras-chave: Rudolf Otto. Sagrado. Belo. *Numinoso*. Mística.

Abstract: This article aims to analyze the relationship between the sacred and the beautiful in Rudolf Otto's (1869–1937) mystical approach, highlighting the aesthetic dimension of religious experience. The search for the sacred and the beautiful is a constant throughout human history, permeating various religious, theological, philosophical, and cultural traditions. Drawing from his work *The Sacred* (1917), Rudolf Otto offers a profound reflection on mysticism and the concept of beauty, illuminating the nature of religious experience and its relationship with the divine. In his analysis, Otto describes mystical experience as a direct encounter with the numinous, a transcendent reality that surpasses the limits of human rational understanding, and he further argues that beauty is an expression of the Sacred. To achieve the proposed objectives, the methodology employed was bibliographical research, which enabled the clarification of Otto's ideas on mysticism and beauty, examining the influence of these concepts on spiritual life and personal transformation. The study highlights three specific objectives: to analyze Otto's understanding of mystical experience as an encounter with the numinous; to demonstrate beauty as an expression of the Sacred in his work; and to examine the impact of mystical experience on personal transformation and the pursuit of union with the divine. It concludes that Rudolf Otto incorporates the aesthetic dimension as an important element of the mystical experience of the Sacred, broadening the understanding of the religious phenomenon and enriching academic debate on its relationship with aesthetics.

Keywords: Rudolf Otto. Sacred. Beautiful. *Numinous*. Mysticism.

Introdução

A relação entre estética e espiritualidade tem sido um campo fértil para explorar as profundezas da experiência humana ao longo dos séculos. No âmbito das ciências religiosas e da filosofia da religião, a obra de Rudolf Otto (1869-1937) se destaca como um marco significativo ao integrar a dimensão estética na compreensão do Sagrado. Em seu mais notável trabalho,

intitulado *Das Heilige* (O Sagrado), publicado em 1917, Rudolf Otto apresenta uma abordagem mística que transcende o conceito convencional de religião, destacando a experiência do *numinoso* (Otto, 1985, p. 41) como central para a compreensão do divino. Neste contexto, o belo não é apenas um aspecto periférico, mas uma porta de entrada para a transcendência, constituindo-se como expressão sensível do Sagrado na perspectiva mística de Otto.

Rudolf Otto introduz o conceito de *numinoso* para descrever a experiência direta e imediata do Sagrado, que se caracteriza por uma presença poderosa e fascinante que transcende o ordinário (Otto, 2007, p. 35). Essa experiência, segundo ele, é acompanhada por sentimentos de tremor e fascinação, que evocam tanto o temor quanto a atração irresistível diante do mistério divino (Otto, 1985, p. 41). Essa abordagem não apenas redefine o sagrado como algo “Totalmente Outro” (Otto, 2007, p. 58), mas também ressalta a dimensão estética inerente a essa experiência, onde a beleza não é meramente estética, mas uma qualidade que revela a profundidade do divino (Otto, 2007, p. 40).¹

Ao explorar a interseção entre estética e mística na obra de Rudolf Otto, percebemos como o belo transcende sua definição teológica tradicional para se tornar uma categoria ontológica que possibilita uma investigação interdisciplinar, conectando a filosofia da religião à estética (Otto, 2007, p. 35). Ao reconhecer a estética como um componente integral da experiência do *numinoso*, Rudolf Otto sugere que a beleza não se limita ao prazer sensorial ou ao juízo estético puramente subjetivo, mas é uma manifestação objetiva da presença divina que transcende a compreensão racional (Otto, 2007, p. 44). Isso implica uma reavaliação das fronteiras entre o racional e o transcendental, indicando que a experiência estética pode ser uma forma legítima de encontro com o divino.

A análise de Rudolf Otto sobre o belo transcendente também lança luz sobre a universalidade da experiência religiosa, evidenciando como diferentes tradições espirituais em todo o mundo compartilham uma busca comum pela beleza divina (Otto, 2007, p. 40). Ao reconhecer a estética como um elemento

¹ Rudolf Otto utiliza desse conceito para demonstrar quando “usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente” (Otto, 2007, p. 97). Ao tratar de uma experiência relacionada ao Sagrado, por mais que aventuramos conceituá-la ou formulá-la com plena clareza, essa empreitada é esforço em vão, pois a experiência religiosa sempre possuirá algo de abstruso, indizível, inefável para a inteligência humana. Assim, ao utilizar o termo “irracional” na experiência com o *numinoso*, o filósofo da religião não deseja conceituá-lo compreendendo-o como algo que fosse contrário à razão.

unificador nas diversas manifestações do Sagrado, ele desafia as dicotomias simplistas entre o sagrado e o profano, oferecendo um modelo que ressoa profundamente na pluralidade contemporânea. Este enfoque não apenas enriquece o estudo acadêmico da religião, mas também oferece abordagens valiosas para a compreensão da experiência humana em sua busca por significado e transcendência.

Este artigo pretende, a partir da pesquisa bibliográfica como metodologia, elucidar como a abordagem de Rudolf Otto sobre o belo transcendente, conforme apresentado em sua obra *Das Heilige* (O Sagrado), publicada em 1917, não apenas enriquece nossa compreensão acadêmica da mística e da religião, mas também ilumina as questões contemporâneas da estética, da espiritualidade e da busca pelo significado em um mundo cada vez mais pluralista e interconectado.

1 O *Numinoso* como “totalmente Outro” em Rudolf Otto

O conceito de *numinoso* introduzido por Rudolf Otto, teólogo alemão, em sua obra clássica intitulada *Das Heilige* (O Sagrado), publicada em 1917, é fundamental para compreender a natureza da experiência religiosa. O autor descreve o *numinoso* como uma categoria peculiar de experiência que transcende o comum e o racional, caracterizada por uma presença fascinante e poderosa do Sagrado, que não “é definível em sentido rigoroso” (2007, p. 35). Essa experiência é marcada por sentimentos intensos de tremor (*tremendum*) e fascinação (*fascinans*), que simultaneamente provocam temor reverencial e atração irresistível diante do mistério divino.

Otto dedica-se ao estudo da categoria do Sagrado, que ele concebe como composta por elementos tanto racionais quanto irracionais. Ele descreve os elementos racionais como “conceitos claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos” (2007, p. 33). Esses elementos são encontrados no plano da apreensão intelectual, da racionalidade e da linguagem, como nos dogmas e doutrinas que definem Deus com predicados como onipotente, espírito puro, sumo bem, todo-poderoso, justo, unidade de essência, princípio de tudo, entre outros, frequentemente utilizados por filósofos e teólogos para se referirem à divindade.

Os elementos que o autor denomina como irracionais não se limitam a uma simples oposição ao racional; não se tratam de algo animal, estúpido ou bruto, mas se referem a uma realidade pertencente a outra ordem e estatuto (Otto, 2007, p. 38). Para o teólogo, a compreensão da divindade só

pode ser alcançada por meio da vivência desses elementos irracionais, para os quais cunha o termo *numinoso* (2007, p. 38-39). Tais elementos escapam à possibilidade de serem plenamente conceituados ou definidos, e é justamente essa indizibilidade que permitirá, posteriormente, a Otto associar a experiência *numinosa* à experiência estética do belo como sua expressão sensível. São inacessíveis à linguagem e ao pensamento racional, sendo apreendidos somente na experiência com o *numen* (*Das Gefühl*). São os sentimentos e sensações *numinosas* que indicam e tornam possível o conhecimento do objeto *numinoso*, o qual pode ser posteriormente esquematizado em conceitos racionais que funcionam apenas como predicados.

Segundo Rudolf Otto (2007, p. 35), a experiência religiosa contém elementos abstratos, indizíveis e inefáveis para a inteligência humana, o que impede que sua complexidade seja totalmente compreendida apenas pelo raciocínio filosófico ou teológico. De acordo com o teórico, o cerne da religião engloba tanto elementos racionais quanto irracionais na concepção do sagrado, destacando que este último não pode ser completamente elucidado pelos atributos racionalmente atribuídos a ele (2007, p. 58). Da mesma forma, Otto observa que os elementos racionais frequentemente são considerados apenas uma parte periférica da experiência religiosa pelos racionalistas. Assim, tanto a filosofia da religião quanto a teologia devem ir além de simplesmente fornecer uma conceituação completa do sagrado (Otto, 2007, p. 35).

O *mysterium*, segundo Rudolf Otto (2007, p. 180), desafia qualquer tentativa de esquematização e preserva o aspecto irracional da religião, impedindo-a de cair em um racionalismo excessivo. Ao longo da história das religiões, Otto identifica um aumento do dogmatismo e da racionalização, resultando na predominância do elemento racional sobre o irracional. Linguisticamente, o mistério sempre é associado à ideia de algo tremendo e arrepiante. Para o autor, o mistério representa a base original da experiência humana do divino, enfatizando que “a superioridade de uma religião não consiste na eliminação do *numinoso*, mas no seu reconhecimento como elemento fundamental” (2007, p. 180-181).

Contrariando os iluministas e positivistas, que questionam a existência do que não pode ser completamente enquadrado em conceitos claros, Rudolf Otto (2007, p. 62) compartilha uma visão semelhante à de Pascal, para quem “nem tudo o que é incompreensível deixa de existir” (Pascal, 1957, p. 153). Segundo Rudolf Otto (2007, p. 62), uma abordagem puramente racional da religião é impossível, pois são os elementos misteriosos que permitem aos

seres humanos experienciar o sobrenatural em suas vidas. No entanto, muitos filósofos e teólogos consideram esses elementos como meros “envoltórios míticos” que devem ser esclarecidos e descartados para o progresso do pensamento humano.

Em sua obra *O Sagrado*, Rudolf Otto (2007, p. 97) critica a dogmática cristã por deslocar os fiéis do domínio misterioso e *numinoso* para o racional e ético, enfatizando excessivamente conceitos morais derivados da experiência do divino. Assim, ele argumenta a favor da busca pelo “aspecto irracional na concepção do divino”, reforçando o argumento inicial de que a verdadeira compreensão do sagrado requer o reconhecimento e a preservação de seus elementos irracionais (Otto, 1985, p. 62).

Em suma, para Rudolf Otto, o *numinoso* representa uma realidade que transcende a compreensão conceitual ordinária, desvinculando-se de considerações morais, éticas e racionais. Diante do *numinoso*, surge um profundo sentimento de insignificância e reverência, descrito por Otto (2007, p. 41) como o *mysterium tremendum et fascinans*. Este *mysterium* é qualitativamente distinto, completamente diferente e inapreensível pela linguagem (Otto, 2007, p. 59). Estar diante do *numinoso* implica ser surpreendido por algo miraculoso que transcende nossas categorias de entendimento, manifestando-se de maneira incompreensível e paradoxal, inclusive na “lógica da coincidência dos opostos” (Otto, 2007, p. 62). Nesse aspecto, Otto (1985, p. 140) encontra uma analogia importante entre o belo e o sagrado, ambos representando formas de intuição do *numinoso*, anteriores à razão, como categorias a priori que emergem de uma noção obscura de beleza. Sobre essa peculiaridade, discutiremos na próxima seção.

2 O Belo na dialética entre Temor e Fascínio em Rudolf Otto

Rudolf Otto (1985, p. 37) apresenta o Sagrado ou *numinoso* como uma qualidade de indizibilidade e impronunciabilidade que escapa completamente à compreensão conceitual. Ele é descrito como um “*mysterium tremendum et fascinans*”, um sentimento diante daquilo que é o “Totalmente Outro” (Otto, 1985, p. 37). De igual modo, segundo Otto (1985, p. 180-181), “no gosto rudimentar há a manifestação de um sentimento ou prenúncio do belo; este surge necessariamente de uma noção obscura de beleza, que é possuída a priori, pois sem isso não poderia existir”. Assim, tanto o belo quanto o *numinoso* são compreendidos como algo que precede a razão e, portanto, são categorias a priori. Nesse sentido, são irracionais, pois não derivam de nada.

Na experiência do *numinoso*, aquele que a vivência experimenta o “sentimento de criatura”, que simultaneamente é um sentimento de dependência, o que coloca o sujeito da experiência em um estado de nulidade perante o “absolutamente avassalador” (Otto, 2007, p. 41-42). Esse sentimento é subjetivo, como a sombra de um outro elemento que precede (que é o “receio”) e está além do sujeito, sendo assim objetivo e denominado *numinoso*. Portanto, o sentimento de criatura é um reflexo da experiência do *numinoso*, que se manifesta como “*mysterium tremendum et fascinans*” (Otto, 1985, p. 37-43).

O elemento *tremendum*, associado ao *mysterium*, caracteriza-se como algo aterrador e absolutamente avassalador (Otto, 2007, p. 41-42). Diante do *tremendum*, surgem sentimentos como terror, assombro e pânico, que são experiências de medo e paralisia diante do *numinoso*, entendido e expresso mediante a associação com algo natural da psique humana (Otto, 2007, p. 44-59). Quando racionalizado e objetivado, o *mysterium tremendum* pode ser identificado como demônio, espírito ou alma, ou até mesmo não receber qualquer denominação (Otto, 2007, p. 46). O “receio demoníaco” encontra neste aspecto do *numinoso* sua causa e explicação.

Esse estado afetivo envolve um sentimento de impotência total diante de algo completamente diferente. A expressão “temor de Deus” no Antigo Testamento (AT) exemplifica esse aspecto, descrevendo o espanto e o medo que Javé provocava nas pessoas, como em Êx 23, 27a: “Enviarei o meu terror diante de ti, confundindo a todo povo onde entrares”. Segundo Rudolf Otto (2007, p. 46), esse terror é permeado por um assombro que nenhum ser, por mais ameaçador e poderoso, poderia provocar, algo que ele descreve como “fantasmagórico”. É um tipo de medo repentino que domina o indivíduo, levando-o a um estado de desespero e pavor completo.

Em um estágio posterior, o aspecto distanciador e terrível do *numinoso* é acompanhado por um outro aspecto que se revela atraente e sedutor. Existe uma fascinante harmonia de contrastes no *mysterium*, como expresso por Rudolf Otto (2007, p. 68): “O que me apavora também me atrai”. Esse duplo caráter do *numinoso* está presente em todas as religiões (Otto, 2007, p. 50), incluindo cultos demoníacos, conforme observa Rudolf Otto (2007, p. 57): “O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para nossa psique, ele também tem de sedutor e encantador”. Rudolf Otto denomina esse aspecto cativante, arrebatador e encantador que frequentemente leva ao delírio e ao êxtase como aspecto *fascinans* (fascinante). “É como quando reverenciamos

com temor um santuário, sem que por isso fuçamos dele, mas desejamos nos aproximar dele” (Otto, 2007, p. 57). Esse elemento é não racional e é frequentemente moldado por conceitos racionais como amor, misericórdia, piedade, consolo, compaixão e caridade (Otto, 2007, p. 67).

Ao propor uma cronologia da experiência religiosa, Rudolf Otto (2007, p. 117) indica que o aspecto demoníaco e repulsivo precede a atração fascinante. Nos seus primórdios, a religião focava em apaziguar a ira divina por meio de rituais como sacrifícios e oferendas, visando proteção e reconciliação. Essas práticas foram centrais na história religiosa para se aproximar do *numinoso*. Com o tempo, a partir desse sentimento de temor e receio, o culto surgiu como uma forma de súplica por proteção, reconciliação e afastamento da ira, transformando o demoníaco em divino e o assombroso em um arrepio sagrado (Otto, 2007, p. 77). Paralelamente, ocorreu uma racionalização e moralização do *numinoso*, incorporando ideais sociais e individuais de normatividade, justiça e bondade como a “vontade” do *nume*, sua fundação e fonte original (Otto, 2007, p. 149).

Por conseguinte, Rudolf Otto tem certas ressalvas ao associar diretamente a religião à experiência estética, afinal, conforme ele explica, os “sentimentos religiosos não são estéticos” (Otto, 2007, p. 82). Nesse aspecto, Geraldo Paiva (2004, p. 224) observa que

Otto considera distintivos da religião seus aspectos supra-rationais, não captados nem mesmo pelos conceitos superlativos. Mas ensina que esses aspectos devem ser evocados por um tipo de sensibilidade estética: o *mysterium tremendum et fascinans* é discernido pela adivinhação nos sons, nas luzes, na escuridão ou no silêncio e nas várias formas de arte.

A experiência espiritual, segundo Rudolf Otto (1985, p. 202-203), aproxima-se da experiência estética ao ocorrer na irracionalidade do desejo por Deus. Para Otto, não há contradição entre esses dois termos; pelo contrário, parece haver uma grande afinidade entre eles. Essa afinidade se torna evidente quando se percebe que na experiência estética também há um elemento irracional e impronunciável: a beleza é a sombra do *Mysterium* no mundo (Otto, 1985, p. 203).

Paul Tillich (2009, p. 83) argumenta que a cultura, a arte e a estética revelam uma dimensão religiosa essencial: “não existe criação cultural que não expresse a preocupação suprema [religião]”. Assim, ele estabelece uma ligação direta entre a experiência estética e religiosa, enfatizando que esta não apenas

incorpora símbolos sagrados com sua irracionalidade intrínseca, mas também transcende a mera beleza ao oferecer uma nova perspectiva do mundo. Nesse aspecto, Heidegger, conforme interpretado por Vattimo (1989, p. 115), oferece uma compreensão complementar da experiência estética ao descrever a obra de arte não como um simples objeto ordinário, mas como uma perspectiva geral do mundo.

Segundo Vattimo, Heidegger argumenta que a obra de arte não apenas captura a beleza, mas também possibilita um encontro profundo que provoca uma reconsideração do mundo. Esse encontro pode gerar novas formas de linguagem, tanto racionais quanto irracionais, sublinhando assim a importância da arte na criação de novas perspectivas e significados (Vattimo, 1989, p. 116).

Se a experiência estética é aquilo que alcança os sentidos mais profundos do ser humano, o elemento irracional do sagrado se manifesta precisamente através dela. Essa inversão fundamental ajuda a entender o irracional como algo que escapa às tentativas de totalização pelo discurso e, portanto, é sempre estético, pois se apresenta aos sentidos humanos para além de categorizações. Embora nem toda experiência estética seja irracional, em contraste com uma ética baseada na racionalidade de um princípio, a estética demonstra uma afinidade mais evidente com a irracionalidade, inclusive no contexto religioso (Otto, 1985, p. 202-203).

Assim, há uma similaridade na relação entre os termos: tanto a estética possui um aspecto irracional quanto o irracional possui uma dimensão estética. É na base de uma religiosidade estética que Otto desenvolve parte do pressuposto do caráter irracional do Sagrado. Rudolf Otto (1985, p. 202-203) sugere que o “discurso religioso fala do ausente”, que permanece incompreensível; isso aponta para o irracional e serve como ponto de partida para uma religiosidade estética onde o *numinoso* é concebido como beleza (Otto, 2007, p. 106). A partir da teoria do esquematismo transcendental kantiano, Rudolf Otto (2007, p. 106) afirma que o belo (sublime) é o esquema do sagrado, pois a noção racional esquematiza o *numinoso* irracional, partindo de uma necessidade externa e agindo no interno *a priori*, transcendental.

Os sentimentos do belo e do *numinoso* se excitam mutuamente devido às suas similaridades fundamentais e suas competências *a priori*, internas, essenciais, inalteráveis e estáveis (Otto, 2007, p. 106-117). Rudolf Otto (2007, p. 117) ilustra essa ideia utilizando a música como exemplo, onde a letra ou o poema musicado representam o elemento racional, enquanto os componentes

sonoros representam os elementos não-rationais que esquematizam e relacionam os sentimentos, os quais provocam emoções que servem como expressão do *numinoso*. Contudo, o estado de alma evocado pela música, a maneira como ela comove, não pode ser adequadamente expresso por conceitos, mas pode ser interpretado através de analogias e sinais linguísticos (Otto, 2007, p. 106).

Segundo Rudolf Otto (2007, p. 106), o *numinoso* na arte se manifesta através do belo (sublime), especialmente na arquitetura e na pintura. Na arquitetura megalítica e egípcia, os monumentos são projetados não apenas para impressionar visualmente, mas também para tocar a alma, evocando um sentimento sublime de expressão *numinosa*. O Estilo Gótico, considerado o ápice dessa expressão artística no contexto ocidental, é caracterizado por suas imponentes construções e vitrais que filtram luz e cor, criando uma atmosfera mística que sugere uma busca pela verdade através do silêncio e da obscuridade, elevando-se em direção aos céus em busca do infinito. As influências do budismo e taoísmo nas artes asiáticas revelam um conhecimento sublime do Tao, explorando o vazio e o nada, não como uma negação do real, mas como uma abertura para a presença do totalmente outro, eterno e perfeito, despertando assim a impressão do *numinoso* de forma universal e atemporal (Otto, 2007, p. 107).

Em suma, para Rudolf Otto (2007, p. 107), o belo e o mágico na arte, independentemente da intensidade com que são manifestados, são apenas meios indiretos de representar ou expressar o *numinoso* de forma atenuada e diluída. Todavia, o *numinoso* só pode ser vivenciado diretamente pelo espírito quando provocado ou despertado por experiências sagradas que transformam o estado da alma. Essas experiências funcionam como uma forma de revelação interna, onde a alma se abre às impressões do Universo, se entrega a elas e mergulha profundamente. Nesse sentido, a conhecida frase de Dostoiévski (1868, p. 40) de que “a beleza salvará o mundo”, contida em seu livro *O idiota* (1868), pode ser aqui evocada como a revelação de uma profunda intuição espiritual estética acerca do destino do homem.

3 A dimensão transformadora da Mística diante do Belo Transcendental

A experiência mística exerce um impacto profundo e transformador na vida pessoal, promovendo uma reorientação fundamental e uma busca intensa pela união com o divino. Para aqueles que vivenciam essa experiência, ela representa um encontro direto e visceral com o *numinoso*, transcendendo

as fronteiras ordinárias da existência humana. A mística, conforme explorada por Rudolf Otto (2007, p. 117) e sua ênfase não racional, revela-se não apenas como um momento de extrema intensidade espiritual de temor e fascínio na experiência do sagrado, mas também como um catalisador de mudança interior radical.

A vivência dessa *numinosidade* tem um impacto profundo na vida daquele que a experimenta (Otto, 2007, p. 34). A percepção do divino como algo completamente outro em relação ao mundo cotidiano desencadeia uma transformação pessoal radical, manifestando-se na reorientação dos valores e prioridades em busca de um significado mais profundo e da união com o transcendente. De acordo com Rudolf Otto (2007, p. 34-35), a dimensão estética desempenha um papel crucial na abordagem do Sagrado. Otto (2007, p. 35) argumenta que o Sagrado não é apenas uma realidade numinosa, mas também uma realidade fascinante e bela, embora em um sentido radicalmente diferente do belo estético convencional.

Essa beleza transcendente é experimentada através de uma combinação única de temor e fascínio, despertando uma consciência estética que vai além do simples prazer visual ou emocional e impõe, na esfera da *numinosidade*, um compromisso ético (Otto, 2007, p. 34). Rudolf Otto (2007, p. 34) destaca que essa experiência estética do Sagrado não apenas encanta e atrai, mas também desafia e transforma aqueles que a contemplam profundamente. A busca pelo *numinoso* através da estética não é apenas uma busca por uma experiência sensorial, mas sim uma jornada em direção a uma compreensão mais profunda da existência e do lugar do ser humano no cosmos.

Para Rudolf Otto (2007, p. 34), “ética e estética parecem relacionar-se na mesma condição do racional e irracional: aquele nunca esgota a ideia de o que é a divindade”. A vivência mística, implica uma profunda humildade e uma conscientização da finitude humana, estimulando um desejo ardente de se abrir completamente à presença do Sagrado, que transcende a concepção linear do tempo e se manifesta na plenitude concreta da existência. Nesse sentido, a mística não é apenas uma experiência subjetiva, mas também uma integração completa do indivíduo na totalidade do ser divino, levando a uma transformação existencial profunda (Otto, 2007, p. 34-35).

Em termos gerais, Rudolf Otto (2007, p. 67) esquematiza a religiosidade ética como resultante da experiência mística com a transcendência do divino, a qual desperta uma responsabilidade moral intensificada e incentiva a adesão

a princípios éticos elevados e a uma vida de integridade moral. A compreensão da interconexão de todas as coisas no universo numinoso também pode levar a um compromisso ético de compaixão e serviço aos outros, buscando aliviar o sofrimento e promover o bem-estar comunitário. Além disso, essa experiência mística se abre para a dimensão da alteridade, reconhecendo em cada expressão religiosa uma manifestação do Sagrado. Isso implica um respeito e uma abertura às diversas tradições religiosas, contribuindo para um entendimento mais amplo e inclusivo da ordem divina percebida, inspirando, assim, uma busca contínua por justiça, equidade e harmonia (Otto, 2007, p. 67-68).

Conclusão

Este estudo se propõe a explorar as profundezas da temática da busca pelo Sagrado e pelo belo ao longo da história humana, investigando suas influências e manifestações por meio de diversas tradições religiosas, teológicas, filosóficas e culturais. Rudolf Otto, em sua obra seminal *O Sagrado* (1917), emerge como uma figura relevante ao oferecer uma análise penetrante sobre a experiência mística e a natureza da beleza, iluminando a complexa interação entre a experiência religiosa e a dimensão transcendente do divino. Rudolf Otto (2007, p. 97) descreve a mística como um encontro direto com o *numinoso*, uma realidade que transcende a compreensão racional e que evoca uma resposta emocional profunda e reverente por parte do indivíduo.

Rudolf Otto (2007, p. 97-106) não apenas identifica a mística como uma experiência íntima e transformadora, mas também argumenta que a beleza, em suas diversas formas, é uma manifestação tangível do Sagrado. Ele enfatiza que a estética desempenha um papel fundamental na percepção e na expressão da experiência religiosa, ampliando a compreensão da religião para além de seus aspectos puramente dogmáticos ou doutrinários (2007, p. 34-35). Ao integrar a estética na análise da mística, Otto enriquece o campo acadêmico ao explorar como a percepção estética pode conduzir a uma compreensão mais profunda e visceral da espiritualidade humana (Otto, 2007, p. 35).

Este estudo utiliza a metodologia de pesquisa bibliográfica para aprofundar a compreensão das ideias de Rudolf Otto, focando-se três pontos principais: primeiro, a concepção da experiência mística como um momento de contato direto com o *numinoso*, uma realidade que transcende o ordinário e que se manifesta através de uma intensa presença espiritual; segundo, a visão de Rudolf Otto sobre a beleza como um veículo pelo qual o Sagrado se revela, seja

na arte, na natureza ou na experiência humana; terceiro, o impacto profundo da experiência mística na transformação pessoal, levando os indivíduos a uma reorientação existencial em busca de uma união mais profunda com o divino.

Consequentemente, ao examinar como a mística e o conceito de beleza segundo Rudolf Otto influenciam a vida espiritual e a transformação pessoal, este estudo revela não apenas a profundidade da experiência religiosa, mas também sua capacidade de moldar significativamente a visão de mundo e o comportamento ético dos indivíduos. Otto contribui para uma compreensão mais holística e integrativa da espiritualidade, enriquecendo o diálogo interdisciplinar sobre a relação entre religião, estética e experiência humana.

Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002

ALVES, Rubem. *O Deus que conheço*. Campinas: Verus, 2015.

BIRCK, Bruno Odélio. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPURCRS, 1993.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

GROSS, Eduardo. Contribuição das definições do sagrado de Rudolf Otto e Mircea Eliade para o estudo da literatura. *Revista Graphos*, v. 19, n. 1, 2017. p. 38.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAIVA, Geraldo José de et al. Experiência religiosa e experiência estética em artistas plásticos: perspectivas da psicologia da religião. *Psicol. Reflex. Crit.*, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 223-232, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/prc/v17n2/22474.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2025.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1957.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Editora 70, 1989.

Artigo recebido em 26/11/2025 e aprovado para publicação em 15/12/2025

Como citar:

RONSI, Francilaide de Queiroz; AMORIM, Anderson Moura. O belo como expressão do Sagrado na mística de Rudolf Otto. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 25, n. 49, p. 219-232, jan./jun. 2026. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v25i49-2026-11>.

“Contra Constâncio”¹

SANTO HILÁRIO DE POITIERS

TRADUÇÃO DE D. HILÁRIO N. DE SIQUEIRA, OSB^{*}

Introdução

A obra *Contra Constantium Imperatorem*, escrita por Santo Hilário de Poitiers por volta de 360 d.C., insere-se no momento mais crítico da crise ariana no século IV. Após o Concílio de Niceia (325), que definira solenemente o *homoousios* (o Filho consubstancial ao Pai) o Império Romano, especialmente sob o reinado de Constâncio II, mergulhou em sucessivas disputas doutrinárias, sínodos concorrentes e pressões políticas que buscavam relativizar ou substituir a fé nicena. Hilário, bispo da Gália e um dos maiores teólogos latinos da Trindade, viveu este drama de maneira direta: experimentou o exílio, viu a deposição de bispos ortodoxos e testemunhou a ascensão de teólogos heterodoxos favorecidos pelo poder imperial.

O tratado é importante para a atualidade, sobretudo, por sua clareza teológica, denúncia histórica e reflexão sobre a linguagem ao se falar de Deus. Nele, Hilário mostra qual é a posição teológica da Igreja e quais as posições heréticas. A da Igreja é a do *Homoousion* (ὁμοούσιον/ a mesma substância), termo central do Concílio de Niceia (325), que afirmava a plena divindade do

¹ HILARII, Pictavensis Episcopi. Liber Contra Constantium. In: MIGNE, Jean-Paul (Org.). *Patrologia Latina*. Vol. X. Paris: 1845. p. 571-604.

^{*}D. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB é monge beneditino no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, graduado em Filosofia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ) e graduando Teologia pela mesma faculdade. Contato: ir.hilario@corporativo.msbrj.org.br

Filho. Seu completo oposto era o *Anomoeusion* (ἀνομοιούσιον/ de substância diferente), que negava qualquer semelhança essencial entre o Pai e o Filho. Como uma tentativa de união entre os nicenos e os arianos, existia o *Homoeusion* (ὁμοιοούσιον/ de substância semelhante), termo que pode ser ambíguo teologicamente, posto que o homem também é “semelhante a Deus” segundo o relato de Gênesis.

Do ponto de vista histórico, o texto é um testemunho vívido da tensão entre a recém-oficializada religião cristã e o poder imperial. Hilário descreve a perseguição “sem martírio” de Constâncio: não mais açoites e prisões públicas, mas exílio, intimidação sinodal, manipulação de fórmulas de fé e deposições episcopais (Alexandria, Tréveris, Milão, Roma, Seleucia), uma violência “branda” que, ao corromper doutrina e governo eclesial, ameaça o coração da fé.

Ademais, duas questões sobre a linguagem teológica aqui são respondidas: primeira, se se pode utilizar de um vocabulário extra bíblico para tratar de Deus; e segunda, se as palavras e inteligência humana podem compreender a Deus. Quanto a primeira questão, o Imperador negara, mas Hilário o ridiculariza posto que seria como se ele dissesse: *Não quero, contra novos venenos, novas compras de remédios; não quero, contra novos inimigos, novas guerras; não quero, contra novas insídias, conselhos recentes* (§16). Além disso, mostra que o próprio Constâncio aceita palavras que não estão nas Escrituras, como *inascível*. Quanto a capacidade de compreender a Deus, Hilário reforça com os parágrafos do *De Trinitate* que não compreendemos sequer eventos materiais e sensíveis, como o nascimento carnal de Cristo sem o prejuízo à virgindade de sua mãe e sua aparição corporal após a ressurreição entre os discípulos que se encontravam num lugar fechado. Até mesmo fenômenos muito comuns nos fogem à razão, como é o caso da formação de um feto, que, mesmo sendo nossa obra, ignoramos. Além disso, Santo Hilário faz uma afirmação que é digna de contraste com a definição de verdade em Santo Tomás: para o dominicano, ela é a adequação da coisa ao intelecto; para o autor patrístico, no caso dos milagres, a verdade do fato está fora da razão humana, e aí cedem o senso e a linguagem.

Convém ressaltar que o autor tem outra obra dirigida a Constâncio, que é a *Ad Constantium* em dois livros. Elas se distinguem pelos gênero, destinatário e tom. *Ad Constantium* possui tom respeitoso e suplicante, gênero epistolar, com pedido de audiência e argumentação prudente sobre o papel imperial e a necessidade de aderir à fé antiga. Procura delimitar o envolvimento do imperador em assuntos eclesiais sem, a princípio, o excluir, desde que se submeta à Escritura e à fé apostólica. *Contra Constantium*, porém, tom abertamente acusatório, gênero polemico, com catálogo de abusos (sinodais, disciplinares e doutrinários) e a famosa tipificação de Constâncio como “anticristo”; embora dirigido ao imperador, a recepção efetiva visou confortar os bispos ocidentais perseguidos. Em suma, *Ad Constantium* tenta persuadir o imperador, *Contra Constantium* desmascara-o por ter se tornado tirânico em matéria de fé.

1. *Exortação a lutar pela fé:*

É tempo de falar: porque o tempo de calar já passou. O cristo seja esperado: pois o anticristo tomou posse. Os pastores clamem: porque os mercenários fugiram. Disponhamos as almas pelas ovelhas: porque os ladrões entraram, e o leão furioso cercou. Por estas vozes saíamos para o martírio, porque o anjo de Satanás transfigurou-se em anjo de luz. Entremos pela porta: porque ninguém vai ao Pai senão pelo Filho (cf. Jo 14, 6). Os pseudoprofetas manifestem-se na sua paz: porque os provados na heresia e no cisma se manifestarão. Suporte-se a tribulação, qual não houve desde a constituição do mundo: mas entenda-se que os dias hão de ser abreviados por causa eleitos de Deus (cf. Mt 24, 22). Foi cumprida a profecia que diz: “Haverá um tempo, quando não suportarão a sã doutrina, mas para seus desejos agruparão mestres que comicham a orelhas: e assim afastam o ouvido da verdade” (2 Tim 4,3); mas seja esperada a promessa, daquele que testifica: “Sois felizes, quando vos maldizerem, perseguirem e disserem todo mal contra vós por causa da justiça. Alegrai-vos e exultai, porque o vosso prêmio é copioso no céu. Assim, pois, perseguiram também os profetas que existiam antes de vós” (Mt 5, 11-12). Estejamos de pé ante os juízes e autoridades pelo nome de Cristo: porque é feliz quem tiver perseverado até o fim (cf. Mt 10, 22). Não temamos quem pode matar o corpo, mas não pode matar a alma; temamos, porém, o que pode matar o corpo e a alma na geena (*Ibid.*, 28). Nem estejamos inquietos por nós, porque [até mesmo] os cabelos de nossa cabeça foram numerados (*Ibid.*, 30). E pelo Espírito Santo sigamos a verdade: a fim de que não creiamos, pelo espírito do erro, na mentira. Morramos com Cristo, para que com Cristo reinemos. Pois calar por mais tempo, é sinal de perca de fé, não razão de modéstia, porque não é de menor perigo sempre calar-se do que nunca [o fazer].

1. *Exhortatio ad certandum pro fide.*

Tempus est loquendi: quia jam praeteriit tempus tacendi. Christus exspectetur: quia obtinuit antichristus. Clament pastores: quia mercenarii fugerunt. Ponamus animas pro ovibus: quia fures introierunt, et leo saeviens circuit. Ad martyrium per has voces exeamus, quia angelus satanae transfiguravit se in Angelum lucis. Intremus per januam: quia nemo vadit ad Patrem nisi per Filium (Joan. XIV, 6). Manifestentur in pace sua pseudoprophetae: quia in haeresi et schismate manifestabuntur probati. Sustineatur tribulatio, qualis non fuit a constitutione mundi: sed intelligantur breviandi dies propter electos Dei (Matth. XXIV, 22). Impleta est prophetia, dicens: Erit tempus, quando sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros scalpentes aures: et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur (II Tim. IV, 3); sed exspectetur promissio protestantis, Beati estis, cum vos maledicent, et persequentur, et dicent omne malum adversum vos propter justitiam. Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelo. Sic enim persecuti sunt et prophetas qui erant ante vos (Matth. V, 11, 12). Stemus ante iudices et potestates pro Christi nomine: quia beatus est qui usque in finem perseveraverit (Matth. X, 22). Non timeamus cum qui potest corpus occidere, animam autem non potest: sed timeamus eum, qui potest corpus et animam occidere in gehennam (Ibid., 28). Nec solliciti de nobis simus: quia capilli capitis nostri numerati sunt (Ibid., 30). Et per Spiritum sanctum sequamur veritatem: ne per spiritum erroris credamus mendacio. Et commoriamur Christo, ut Christo conregnemus. Ulterius enim tacere, diffidentiae signum est, non modestiae ratio, quia non minus periculi est semper tacuisse, quam numquam.

2. Como Hilário esforçou para guardar a fé em paz. Como guardou a modéstia com os adversários.

Irmãos, como todos, que me ouvem ou que me conhecem com familiaridade, são minhas testemunhas, eu prevendo há muito tempo o gravíssimo perigo da fé, após os exílios dos santos homens, Paulino, Eusébio, Lucífero, Dionísio, sendo o quinto ano a partir daí, desde a união de Saturnino, Ursácio e Valente me separei com os bispos Galicanos, sendo concedida aos demais companheiros deles a possibilidade de arrepender: para que a vontade de paz não estivesse ausente e que os membros fétidos dos principais doenças e avançando para a corrupção de todo o corpo fossem amputadas; si, contudo, manter este mesmo edito decretado por nós outrora tivesse agradado os beatíssimos confessores de Cristo. Em seguida eu, compelido ao sínodo Biterrense pela facção destes pseudoapóstolos, expus saber demonstrar esta demonstrável heresia. Mas estes, temendo a consciência pública, não quiseram ouvir nada proferido por mim: julgando poderem mentir sua inocência a Cristo, si querendo desconhecêssem, o que depois fariam conhecendo. E eu, depois detido durante todo este tempo no exílio, nem decidi abandonar a confissão de Cristo, nem estabeleci recusar alguma razão honesta e provável de iniciar a unidade. Em suma, por conseguinte, nada de maldito aos tempos, nada a esta, que mentia ser a Igreja de Cristo, agora, porém, a sinagoga é do anticristo; [nada] notório e digno deles por sua impiedade escrevi ou falei: nem mandei, durante este tempo, ao local do crime alguém quer falar com eles, quer, embora esteja suspensa a sociedade de comunhão, ir à casa de oração, quer esperar o que é desejável à paz; enquanto preparávamos, pela penitência, a indulgência do erro, o regresso do anticristo ao Cristo.

2. Ut Hilarius in tuenda fide semper paci studuerit. Ut modestiam cum adversariis servarit.

Ego, Fratres, ut mihi omnes, qui me vel audiunt vel familiaritate cognitum habent, testes sunt, gravissimum fidei periculum longe antea praevidens, post sanctorum virorum exsilia Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii, quinto abhinc anno, a Saturnini et Ursacii et Valentis communione me cum Gallicanis episcopis separavi, indulta caeteris consortibus eorum resipiscendi facultate: ut nec pacis abesset voluntas, et principalium morborum foetida, et in corruptionem totius corporis membra proficientia desecarentur; si tamen hoc ipsum beatissimis confessoribus Christi editum decretum tum a nobis manere placuisset. 563 Qui postea per factionem eorum pseudoapostolorum ad Biterrensem synodum compulsus, cognitionem demonstrandae hujus haereseos obtuli. Sed hi timentes publicae conscientiae, audire ingesta a me noluerunt: putantes se innocentiam suam Christo posse mentiri, si volentes nescirent, quod gesturi postmodum essent scientes. Atque exinde toto hoc tempore in exilio detentus, neque decedendum mihi esse de Christi confessione decrevi, neque honestam aliquam ac probabilem ineundae unitatis rationem statui respuendam. Denique exinde nihil in tempora maledictum, nihil in eam, quae tum se Christi ecclesiam mentiebatur, nunc autem antichristi est synagoga, famosum ac dignum ipsorum impietate scripsi, aut locutus sum: neque interim criminis loco duxi, quemquam aut cum his colloqui, aut suspensa licet communionis societate, orationis domum adire, aut paci optanda sperare; dum erroris indulgentiam, ab antichristo ad Christum recursum, per poenitentiam praepararemus (Vid. l. de Synod. n. 4 et 8).

3. *O que ele dirá, não é de impaciência, mas de liberdade cristã.*

Se algum inteligente, portanto, percebe a razão do meu silêncio, e que verdadeiramente, até agora, moderei a aspereza da recente injúria, agora então, sendo testemunha a fiel liberdade de Cristo, não algum vício da perturbação humana, arguirá que eu fui incitado a escrever isto. Nem, portanto, falarei imaturamente eu, que por longo tempo me calei, nem calei sem moderação eu que já falo algumas vezes: nem queixo de injúria eu, que passei por alto a recente e que, para não seja estimado falar algo de minha causa, tanto me apliquei ao silêncio do tempo. Agora não há para mim outra causa de dizer do que a de Cristo: a quem também devi o fato de que até agora tenho me calado; e a quem, de resto, entendo dever que eu não me cale.

4. *Deseja o tempo dos perseguidores.*

E oxalá, ó Deus onipotente e criador de tudo, mas também Pai do único Senhor nosso Jesus Cristo, tivesses posto isto a disposição de minha idade e de meu tempo, para que eu compusesse este mistério de minha confissão em ti e em teu unigênito no tempo de Nero ou de Décio. Eu, pela misericórdia do Senhor e Deus, teu Filho Jesus Cristo, estando abrasado no Espírito Santo, não temeria o cavalete de tortura eu, que saberia Isaías [ter sido] cortado; nem temeria os fogos, entre os quais me lembraria de jovens hebreus terem cantado: nem evitaria a cruz e as fração de minhas pernas, depois que recordasse do ladrão transladado para o paraísos: nem trepidaria pelo fundo do mar e pelos sorvedouros do Ponto, porque, por Jonas e Paulo, ensinas aos fiéis que há vida no mar. Aquela contenda, pois, contra teus incondicionais inimigos teria sido feliz para mim; porque não restaria dúvida de que seriam perseguidores os que, para negar-te, compeliriam às penas, ao ferro e ao fogo: nem seria *necessário*, para testemunharmos a ti, impender mais do que aplicar nossas mortes. Batalharíamos, portanto, publicamente e com

3. *Quod jam dicturus est, non est impatientiae, sed libertatis christianae.*

Si quis igitur prudens rationem silentii mei percipit, profecto me usque nunc recentis injuriae acerbiter moderatum, nunc demum fideli in Christo libertate testante, non aliquo vitio humanae perturbationis, ad haec scribenda arguet incitatum. Neque enim immature loquar, qui diu tacui, nec sine modestia tacui, qui aliquando jam loquor: neque injuriam queror, qui dissimulavi recentem, et qui, ne quid ex causa mea loqui existimarer, tantum adhibui ad silentium temporis. Nunc mihi non alia ad dicendum causa, quam Christi est: cui 564 et hoc debui, quod usque nunc tacui; et (supple, cui) ex reliquo me intelligo debere, ne taceam.

4. *Persecutorum optat tempora.*

Atque utinam illud potius, omnipotens Deus et universorum creator, sed et unius Domini nostri Jesu Christi pater, aetati meae et tempori praestitisses, ut hoc confessionis meae in te atque in unigenitum tuum ministerium Neronianis, Decianisve temporibus explessem! Nec ego, per misericordiam Domini et Dei filii tui Jesu Christi calens Spiritu sancto, equuleum metuisssem, qui desectum Esaiam scissem, nec ignes timuisssem, inter quos Hebraeos pueros cantasse meminissem: nec crucem et fragmenta crurum meorum vitassem, postquam in paradisum translatus latronem recorderar: nec profundum maris et Pontici aestus absorbentem rheumam trepidassem, cum per Jonam et Paulum docuisses fidelibus esse in mari vitam. Adversus enim absolutos hostes tuos felix mihi illud certamen fuisset; quia nec dubium relinqueretur, quin persecutores essent, qui ad negandum te poenis, ferro, igni compellerent: neque ad testificandum plus tibi nos, quam mortes nostras liceret impendere. Pugnaremus enim palam et cum fiducia contra negantes,

ousadia contra os que negam, contra os que estrangulam e contra os que degolam: e teus povos, tendo entendimento da perseguição pública, nos acompanhariam, como seus guias, para a religião da confissão.

5. Como é a perseguição de Constâncio.

Mas agora batalhamos contra um perseguidor que engana, contra um inimigo que adula, contra o anticristo Constâncio: que não açoita as costas, mas acaricia o ventre; não proscree em vida, mas enriquece levando à morte; não tira do cárcere para a liberdade, mas dentro do palácio honra para a servidão; não fere o lado, mas apodera-se do coração; não corta a cabeça com a espada, mas mata a alma com o ouro; não ameaça ao fogo publicamente, mas acende a geena privadamente. Não luta, para que não seja vencido; adula, para dominar. Confessa Cristo, para que negue; procura a unidade, a fim de que não haja a paz; reprime os hereges para que não sejam cristãos; honra os sacerdotes, para que não sejam bispos; ergue tetos para igreja, para que destrua a fé. Ele te leva nas palavras e na expressão facial; e tudo em geral faz, para que tu, Deus, não sejas crido ser assim como pai.

6. Hilário se purga da suspeita de maldito.

Cesse, por isso, a opinião dos malditos, e a suspeita da mentira. Aos ministros da verdade, pois, é honra proferir fatos verídicos. Se dizemos coisas falsas, seja descreditada o discurso maldito: si, porém, mostramos que tudo isto é manifesto, não estamos fora da liberdade e modéstia apostólica arguindo isto após um longo silêncio. Mas talvez alguém me julgue temerário, porque direi que Constâncio é o anticristo. Quem quer que julgar ser isto audácia antes que constância, releia primeiramente Joao ter dito para Herodes, “Não é lícito a ti fazer isto” (Mc 6, 18): Saiba que foi dito pelo mártir ao rei Antioco, “Tu, verdadeiramente iníquo, nos causa a perda da vida presente, mas o Rei do mundo suscitará a nós, mortos

contra torquentes, contra jugulantes: et nos populi tui, tamquam duces suos, ad confessionis religionem intelligentia persecutionis publicae comitentur.

5. *Constantii persecutio qualis.*

At nunc pugnamus contra persecutorem fallentem, contra hostem blandientem, contra Constantium antichristum: qui non dorsa caedit, sed ventrem palpat; non proscribit ad vitam, sed dat in mortem; 565 non trudit carcere ad libertatem, sed intra palatium honorat ad servitutem; non latera vexat, sed cor occupat; non caput gladio desecat, sed animam auro occidit; non ignes publice minatur, sed gehennam privatim accendit. Non contendit, ne vincatur; sed adulatur, ut dominetur. Christum confitetur, ut neget; unitatem procurat, ne pax sit; haereses comprimit, ne christiani sint; sacerdotes honorat, ne episcopi sint; ecclesiae tecta struit, ut fidem destruat. Te in verbis, te in ore circumfert; et omnia omnino agit, ne tu Deus ita, ut pater, esse credaris.

6. *Hilarius a maledicti suspicione se purgat.*

Cesset itaque maledictorum opinio, et mendacii suspicio. Veritatis enim ministros decet vera proferre. Si falsa dicimus, infamis sit sermo maledicus: si vero universa haec manifesta esse ostendimus, non sumus extra apostolicam libertatem et modestiam post longum haec silentium arguentes. Sed temerarium me forte quisquam putabit, quia dicam Constantium antichristum esse. Quisquis petulantiam istud magis quam constantiam iudicabit, relegat primum Joannem dixisse ad Herodem, Non tibi licet facere istud (Marc. VI, 18): sciat a Martyre esse dictum regi Antiocho, Tu quidem iniquus de praesenti vita nos perdis, sed Rex mundi defunctos nos pro suis

por suas leis, na ressurreição para a vida eterna” (2 Mac 7,9): e de novo outro, com feliz e segura voz, tê-lo advertido, disse: “Tendo poder entre os homens, embora sejas corruptível, fazes o que queres: não pense que a nossa família foi abandonada por Deus. Espera pacientemente, e vê o seu grande poder, como Ele atormentará a ti e a tua descendência” (*Ibid.*, 16-17). E certamente assim os jovens [fizeram]. E até a mulher não falou nada inferior a perfeitos e bem-aventurados homens, dizendo: “Tu, porém, que foste feito inventor de toda maldade contra os hebreus, não escaparás da mão de Deus. Si, pois, por censura e correção, o Senhor está momentaneamente irritado conosco enquanto vivemos, novamente, porém, se reconciliará com seus servos” (*Ibid.*, 31ss). Não é isto temeridade, mas fé; nem inconsideração, mas razão; nem furor, mas ousadia.

7. Constâncio é comparado a Nero, Décio etc.

Proclamo a ti, Constâncio, o que a Nero eu teria dito, o que Décio e Maximiano ouviriam de mim: Batalhas contra Deus, estás furioso contra a Igreja, persegues os Santos, odeias os pregadores de Cristo, destróis a religião, és tiranos não já das coisas humanas, mas das divinas. Estas coisas [ditas] por mim são sócias e comuns a ti e a eles: mas ao menos recebe agora as tuas próprias. Mentis ser cristão, és o novo inimigo de Cristo: precedes o anticristo, e operas os mistérios dos segredos dele. Introduziste fés, vivendo contra a fé. És douto nas coisas profanas, indouto nas pias: das o episcopado aos teus, transformas os bons em maus. Mandas os sacerdotes de inspeção, dispões teus exércitos para o terror da Igreja, reuni sínodos, e compeles a fé dos ocidentais para a impiedade, aterrorizas com ameaças os encerrados numa cidade (Arimine), debilitas[-os] com a fome, durante o inverno [os] mata, depravas pela dissimulação. Artífice, porém, nutres as dissensões orientais, evocas incitadores, instigas partidários: és o perturbador das coisas antigas e profanador das novas. Levas ao fim as mais terríveis coisas

legibus in aeternam vitam in resurrectione suscitabit (II Mach. VII, 9): et rursum beata fidelique voce alium increpasse, Potestatem, inquit, inter homines habens, cum sis corruptibilis facis quod vis: noli autem putare genus nostrum 566 a Deo esse derelictum. Patienter sustine, et vide magna potestas ipsius qualiter te et semen tuum torquebit (Ibid., 16, 17). Et quidem ita pueri. At vero foemina nihil minus perfectis et beatis viris locuta est, dicens: Tu vero, qui inventor omnis malitiae factus es in Hebraeos, non effugies manum Dei. Si enim nobis vivis propter increpationem et correptionem Dominus modicum iratus est, sed iterum reconciliabitur servis suis (Ibid., 31 et seqq.). Non est istud temeritas, sed fides; neque inconsideratio, sed ratio; neque furor, sed fiducia.

7. Constantius Neroni, Decio, etc., confertur.

Proclamo tibi, Constanti, quod Neroni locuturus fuisset, quod ex me Decius et Maximianus audirent: Contra Deum pugnas, contra Ecclesiam saevis, sanctos persequeris, praedicatores Christi odis, religionem tollis, tyrannus non jam humanorum, sed divinorum es. Haec tibi a me atque illis socia atque communia sunt: at vero nunc propria tua accipe. Christianum te mentiris, Christi novus hostis es: antichristum praevenis, et arcanorum mysteria ejus operaris. Condis fides, contra fidem vivens. Doctor profanorum es, indoctus piorum episcopatus tuis donas, bonos malis demutas. Sacerdotes custodiæ mandas, exercitus tuos ad terrorem Ecclesiae disponis, synodos contrahis, et Occidentalium fidem ad impietatem compellis, conclusos urbe (Ariminensi) una minis terres, fame debilitas, hieme conficis, dissimulatione depravas. Orientales autem dissensiones artifex nutris, blandos elicis, fautores instigas: veterum 567 turbator es, profanus novorum es. Omnia saevissima sine invidia

sem a inveja das gloriosas mortes. Com novo e inaudito triunfo de talento vences pelo demônio, e persegues sem martírio.

8. *As venerandas relíquias dos mártires: sua força.*

Devemos mais a vossa crueldade, Nero, Décio e Maximiano. Pois vencemos o diabo através de vós. Em toda parte, foi derramado o santo sangue dos bem-aventurados mártires, e os ossos veneráveis quotidianamente servem de testemunho de que, enquanto nisto os demônios uivam e enquanto as doenças são afastadas, os corpos sem laços são elevados, e, suspensas mulheres pelo pé, as vestes não caem na face, o espírito é abrasado sem fogo, sem pergunta os torturados confessam, fazem tudo com não menos proveito ao que examina, do que aumento da fé. Mas ao contrário, tu, ó mais cruel de todos cruéis, com dano maior a nós e com menor benevolência, se enfureces. Se escondes pelo nome, matas com carícia, levas à termo a impiedade com cara de religião, mentiroso pregador de Cristo, tu extingues a fé de Cristo. Não deixas sequer escusa a míseros, para que, no seu juízo eterno, apresentem a penas e algumas cicatrizes dos corpos torturados, que a debilidade prove a necessidade. Ó mais ímpio dos mortais, temperas todas as coisas más da perseguição de tal modo, que exclus tanto o perdão no pecado, quanto o martírio na confissão. Mas aquele teu pai, o artífice das mortes humanas, te ensinou isto: vencer sem contumácia, degolar sem espada, perseguir sem infâmia, odiar sem suspeita, mentir sem inteligência, professar sem fé, elogiar sem bondade, fazer o que queres e não manifestar que queres.

9. *O nome do senhor está nas palavras Constâncio, não nos feitos.*

Mas o mesmo Deus unigênito, que persegues em mim, advertiu-me que eu não acreditasse em te e que este nome falaz e mentido não me iludisse em ti, dizendo: “Nem todo que diz a mim, ‘Senhor, Senhor’, entrará no reino dos céus: mas quem

gloriosarum mortium peragis. Novo inauditoque ingenii triumpho de diabolo vincis, et sine martyrio persequeris.

8. *Martyrum Reliquiae venerandae: earum virtus.*

Plus crudelitati vestrae, Nero, Deci, Maximiane, debemus. Diabolum enim per vos vicimus. Sanctus ubique beatorum Martyrum sanguis exceptus est, et veneranda ossa quotidie testimonio sunt: dum in his daemones mugiunt, dum aegritudines depelluntur, elevari sine laqueis corpora, et suspensis pede feminis vestes non defluere in faciem, uri sine ignibus spiritus, confiteri sine interrogatione vexatos, agere omnia non minus cum profectu examinantis, quam incremento fidei. At tu, omnium crudelium crudelissime, damno majore in nos, et venia minore desaevis. Subrepis nomine, blandimento occidis, specie religionis impietatem peragis, Christi fidem Christi mendax praedicator exstinguis. Non relinquis saltem miseris excusationes, ut aeterno iudici suo poenas et aliquas laniatorum corporum perferant cicatrices, ut infirmitas defendat necessitatem. Scelestissime mortalium, omnia persecutionis mala ita temperas, ut excludas et in peccato veniam, et in confessione martyrrium. Sed haec ille pater tuus artifex humanarum mortium docuit, 568 vincere sine contumacia, jugulare sine gladio, persequi sine infamia, ordire sine suspicione, mentiri sine intelligentia, profiteri sine fide, blandiri sine bonitate, agere quod velis, nec manifestare quae velis.

9. *Domini nomen in verbis Constantii, non in gestis. Deum inducit fallacem.*

Sed me ipse unigenitus Deus, quem in me persequeris, admonuit ne tibi crederem, neque me hoc fallax in te ementitumque nomen illuderet, dicens: Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum: sed

faz a vontade de meu Pai, que está nos céus, este entrará no reino dos céus” (Mt 7, 21). Porventura, reconheces agora em ti a verdade da divina profecia e a fê da sentença do Senhor, pela qual não é a profissão do nome que concede a entrada no Reino dos Céus, mas a obediência a vontade do Pai? Pelo menos vê tu, se exteriorizando o nome do Senhor em palavras, realizas a vontade de Deus pai nas coisas. Ele clama: “Este é o meu filho amado, no qual eu bem me comprouve” (Mc 3, 17): e tu discernes que não há filho e nem há pai; mas nomes de adoção, externas nomeações de herdeiro, tu, novo perseguidor da divina religião, introduzis um Deus que simula tudo sobre si. Até agora teus pais (Nero, Décio, etc.) foram inimigos somente de Cristo: tu, porém, contra Deus Pai disputas, a fim de que Ele seja mentiroso, que tenha enganado, que ele professou sobre si o que não era [verdadeiro], como si não pudesse ser. O filho proclama: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30); e, “acreditai em minhas obras, porque o Pai está em mim e eu no Pai” (*Ibid.*, 38) e, “Tudo eu é do Pai é meu” (Jo 16, 15): Tu censuras Cristo de verdade, tu acusas o Pai de ter professado. Corrige Deus, sendo homem; corrupção, moderas a vida; noite, iluminas a luz; infiel, promulgas a fé; ímpio, fraudas a piedade; juntas o orbe da terra em profana unidade: enquanto negas sobre Deus isto, que o próprio professou sobre si.

10. *Constâncio se disfarça com veste de ovelha.*

Mas, além desta correção de falsidade, outra sentença o Senhor me ensinou para te conhecer, dizendo: “Precavei-vos dos pseudoprofetias, que vêm para vós em vestes de ovelhas, por dentro, porém, são lobos ferozes: os conhecereis por seus frutos” (Mt 7, 15-16). Há, portanto, algo no coração, que é dissimulado no rosto e velado na mente: e os que julgavam[-no] ser ovelhas perceberam[-no] lobo. Se fazem o que é [próprio] de ovelhas, sejam cridos também ser ovelhas: si, porém, levam a obra de lobos ferozes a termo, pela sua obra são compreendidos lobos;

qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, hic intrabit in regnum coelorum (Matth. VII, 21). Agnoscis ne nunc divinae in te prophetiae veritatem et dominicae sententiae fidem, qua non professio nominis in coeleste regnum, sed obedientia paternae voluntatis admittitur? At vide tu, si praeferens nomen Domini in verbis, voluntatem efficias Dei patris in rebus. Clamat ille: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui (Matth. III. 17): et tu decernis non esse filium, neque esse patrem; sed adoptionis nomina, externas nuncupationes, et simultantem de se omnia Deum novus hodie religionis divinae persecutor inducis. Antehac patres tui (Nero, Decius, etc.) in solum Christum hostes fuerunt: tu autem ad Patrem Deum certas, ut mendax sit, ut fefellerit, ut hoc de se professus sit quod non esset, quasi neque esse possit, Clamat Filius: Ego et Pater unum sumus (Joan. X, 30); et, Operibus meis credite, quia Pater in me, et ego in Patre (Ibid., 38); et, Omnia, quae Patris 569 sunt, mea sunt (Joan. XVI, 15): tu Christum objurgas veritatis, tu Patrem arguis professionis. Emendas Deum homo, vitam moderaris corruptio, et nox lucem illuminas, et promulgas fidem infidelis, et pietatem impius mentiris, et orbem terrae profana similitudine committis: negans hoc de Deo, quod ipse de se professus est.

10. *Constantio vestis ovina.*

Sed praeter hanc emendationem falsitatis, aliud me Dominus, ad intelligendum te, dictum docuit, dicens: Attendite a pseudoprophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, ab intus autem sunt lupi rapaces: a fructibus eorum cognoscetis eos (Matth. VII, 15, 16). Est enim aliquid in corde, quod dissimulatur in vultu, et velatum est mente: et ovem putantes, lupum senserunt. Si quae ovium sunt agunt, credantur et oves esse: si autem rapacium luporum opus peragunt, lupi esse per opus suum intelliguntur; et

pelo fruto dos feitos, o aspecto das vestes é arguido. A tua veste de ovelha, ó lobo feroz, distinguimos. Com o ouro do Estado cobres o Santo de Deus e lanças a Deus as coisas tiradas dos templos, as feitas públicas em editos ou as arrancadas em penas. Com o ósculo, pelo qual também Cristo foi traído, apanhas os sacerdotes: submetes a cabeça à benção, para que pisoteies a fé: dignas-te do convívio, do qual Judas saiu para a traição: dispensas o imposto *per capita*, que Cristo pagou, para que não houvesse escândalo² (Mt 17, 26): Cesar, dás tributos, a fim de que atraias os cristãos a negação: alargas as coisas que são tuas, para que as coisas que são de Deus sejam perdidas. Tuas, falsa ovelha, são essas vestes.

11. *Os atos do lobo. O que Alexandria sofreu, o que Treveris, o que Milão, o que Roma, o que Tolosa.*

Ouve agora, ó lobo voraz, os frutos de tuas obras. Não apresento eu outras coisas além das que foram feitas na Igreja, tampouco proferirei outra tirania além da contra Deus. Não lamento - pois ignoro a causa, mas, apesar de tudo, a queixa é famosa - o fato de os bispos obedientes a ti não ser aqueles, que ninguém ousava condenar, não ser por ti, também agora ser enumerados escritos nas fronte eclesiásticas com o título de condenação às minas³. Alexandria⁴ toma parte comigo por tantas batalhas abalada, temendo tamanho tumulto das expedições movidas. Mais breve, pois, foi [a batalha] contra Persia⁵, do que [a que] foi disputada com armas contra ela. Os governadores foram mudados; generais, escolhidos; povos, corrompidos; legiões, movidas; para que Cristo não fosse

² Sto. Hilário contrapõe a atitude de Cristo — que, embora isento por ser Filho de Deus, paga o tributo do templo para evitar escândalo — com a postura do imperador, que dispensa ou “remite” esse tributo enquanto impõe encargos e penalidades à Igreja.

³ *Metallicae damnationis* refere-se à pena de trabalhos forçados nas minas — uma forma de exílio e punição.

⁴ Alexandria foi palco de intensas disputas arianas. Atanásio, bispo da cidade, foi exilado várias vezes por defender a consubstancialidade do Filho com o Pai (homousios), conforme o Concílio de Niceia (325).

⁵ Hipérbole retórica: Hilário afirma que o esforço militar contra a ortodoxia cristã foi mais intenso do que contra os inimigos externos do Império, como os persas sassânidas.

gestorum fructu, vestimentorum species arguitur. Vestem ovis tuae, lupe rapax, cernimus. Auro reipublicae sanctum Dei oneras, et vel dectracta templis, vel publicata edictis, vel exacta poenis Deo ingeris. Osculo sacerdotes excipis, quo et Christus est proditus: caput benedictioni submittis, ut fidem calces: convivio dignaris, ex quo Judas ad proditionem egressus est: censum capitum remittis, quem Christus, ne scandalo esset, exsolvit (Matth. XVII, 26): vectigalia Caesar donas, ut ad negationem Christianos invites: quae tua sunt relaxas, 570 ut quae Dei sunt amittantur. Haec tua, falsa ovis, indumenta sunt.

11. *Gesta lupi. Quid perpessa Alexandria, quid Treviri, quid Mediolanum, quid Roma, quid Tolosana.*

At nunc fructus operum tuorum, lupe rapax, audi. Neque ego alia potius quam quae gesta sunt in Ecclesia refero, aut tyrannidem aliam praeter quam Dei proferam. Non queror, quia causam ignoro, sed tamen querela famosa est, jussos a te episcopos non esse, quos condemnare nullus audebat, etiam nunc in ecclesiasticis frontibus scriptos metallicaе damnationis titulo recenseri. Adest mecum Alexandria tot concussa bellis, tantum commotarum expeditionum pavens tumultum. Brevius enim adversum Persam, quam adversum eam armis certatum est. Mutati praefecti, electi duces, corrupti populi, commotae legiones, ne ab Athanasio Christus praedicaretur. Taceo de minoribus populis et civitatibus, quibus per totum Orientem aut terror, aut

pregado por Atanásio. Calo-me sobre os povos e cidades menores, nas quais por todo Oriente havia ou terror, ou guerra. Depois que tomaste todas as armas contra a fé do Ocidente, também converteste teus exércitos contra ovelhas de Cristo: para mim, fugir foi lícito sob Nero. Ou melhor, tu exilaste Paulino⁶, homem de bem-aventurada paixão, solicitado com afagos (ano de 353) e saqueaste a santa igreja dos Treviros, privando-a de tão digno sacerdote. Com editos aterrorizaste a fé. Tu mudaste-o em exílios e o fatigaste até a morte, também o afastaste para fora do nome cristão: a fim de que não comprasse pão de teu celeiro⁷, ou esperasse [o pão] profanado do antro de Montano e de Maximila⁸. Tu, quanto perturbaste em furor o piíssimo povo de Milão! Teus tribunos invadiram o Santo dos Santos, e abrindo caminho para si com toda crueldade entre o povo, arrastaram do altar os sacerdotes. Julgas, ó infame, ter pecado mais leve a impiedade dos Judeus? Na verdade, eles derramaram o sangue de Zacarias; mas, quanto está em ti, arrancaste de Cristo os incorporados em Cristo. Em seguida revolveste tua guerra até Roma, arrancaste o bispo (Libério⁹) de lá: ó tu mísero, que não sei se o exilaste com

⁶ São Paulino de Tréveris (†358): Nascido na Gália (atual França), foi discípulo de São Maximino e tornou-se bispo de Tréveris por volta de 346. Participou do Concílio de Sirmio (351), onde se recusou a condenar Atanásio, mesmo sob pressão imperial. No Concílio de Arles (353), foi o único bispo a rejeitar a condenação de Atanásio, o que levou Constâncio II a exilá-lo para a Frígia (atual Turquia), onde morreu após cinco anos de sofrimento.

⁷ O “pão do celeiro do imperador” representa: os recursos materiais do Estado, controlados por Constâncio; a comunhão eclesial oficial, já que o imperador interferia diretamente na Igreja; e, possivelmente, uma alusão eucarística, sugerindo que Paulino foi impedido de participar da vida sacramental da Igreja sob controle imperial.

Hilário ironiza: Constâncio o excluiu até mesmo da possibilidade de subsistência física e espiritual, como se dissesse: “Nem o pão que alimenta o corpo, nem o pão da fé te será dado.”

⁸ **Montano** foi um cristão convertido que, por volta de 156 d.C., na Frígia (Ásia Menor), começou a profetizar em estado de êxtase, alegando ser a voz do Espírito Santo e o iniciador de uma nova era espiritual, a “Nova Profecia”. **Maximila** (e também Priscila, outra profetisa) afirmava que o Espírito Santo falava por meio delas. Juntas, proclamavam o fim iminente do mundo e a vinda da Nova Jerusalém em Pepusa, na Frígia. O movimento, conhecido como **montanismo**, defendia: revelações proféticas contínuas; rigor ascético (jejuns, castidade, rejeição de segundas núpcias); busca voluntária do martírio; e rejeição da autoridade eclesiástica tradicional. Foi condenado como heresia por sínodos regionais e combatido por autores como Eusébio de Cesareia e Cirilo de Jerusalém.

⁹ Papa de 352 a 366, Libério (310–366) foi um defensor da fé nicena e opositor do arianismo. Em 355, recusou-se a condenar Atanásio de Alexandria no Concílio de Milão, o que levou o

bellum est. Postquam omnia contulisti arma adversum fidem Occidentis, et exercitus tuos convertisti in oves Christi: fugere mihi sub Nerone licuit. Aut tu Paulinum beatae passionis virum blandimento sollicitatum relegasti (an. 353), et ecclesiam sanctam Trevirorum tali sacerdote spoliasti. Edictis fidem terruisti. Ipsum usque ad mortem demutasti exsiliis et fatigasti, extra Christianum quoque nomen relegasti: ne panem aut de horreo tuo sumeret, aut de Montanae Maximillaeque antro profanatum expectaret. 571 Mediolanensem piissimam plebem quam tu furore terroris tui turbasti! Tribuni tui adierunt sancta sanctorum, et viam sibi omni per populum crudelitate pandentes, protraxerunt de altario sacerdotes. Levius te putas, sceleste, Judaeorum impietate peccasse? Effuderunt quidem illi Zachariae sanguinem; sed, quantum in te est, concorporatos Christo a Christo discidisti. Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc (Liberium) episcopum: et o te miserum, qui nescio utrum maiore impietate relegaveris, quam remiseris! Quos tu deinde in ecclesiam Tolosanam exercuisti furores!

maior impiedade do que o reintegraste!! Que furores exerceste, em seguida, na igreja de Tolosa! Clérigos feridos por varas, os diáconos arrancados com chumbo, e no mesmo – como os santos sentem comigo – no mesmo Cristo lançastes as mãos. Isto, Constâncio, si eu minto, és ovelha: si, porém, tu levas à termo, é anticristo.

12. Sobre o sínodo de Seleucia.

Agora porque estas coisas, que foram mantidas pela consciência publica, não mais por mim foram malditas do que são verdadeiras; si a alguém restou esperança em Cristo, si alguém temeu o dia do juízo, si alguém renunciou o diabo, si alguém recorda que foi regenerado para a vida, receba o que digo, e com o juízo, pelo qual há de ser julgado em si, julgue sobre essas coisas. O que, pois, hei de dizer, não conheci de outra parte: mas eu mesmo ouvi, e estava presente quando isto era executado. Por isso, em Cristo não minto, porque o discípulo da verdade também agora é testemunha da verdade. Estou presente no sínodo dos Orientais em Seleucia (dia 27 de set de 359), onde encontrei tantos blasfemos, quanto agradava a Constâncio. Pois na primeira seção descobri nela, que cento e cinco bispos pregavam *homœusion*¹⁰, isto é, a mesma essência, e dezenove declaravam *anomœusion*¹¹, isto é, essência diferente, só os egípcios além do

imperador Constâncio II a exilá-lo para Bereia (na Trácia). Durante o exílio, foi substituído pelo antipapa **Félix II**, imposto pelo imperador. Após dois anos, retornou a Roma, onde o povo expulsou o antipapa.

Há controvérsias sobre se Libério teria assinado ou não um credo ariano durante o exílio. Por isso, Hilário o critica em sua obra. Mas, após a morte de Constâncio, Libério reafirmou a ortodoxia e readmitiu moderados que haviam aderido ao arianismo sob pressão.

No texto de Hilário, Libério é citado como vítima da perseguição de Constâncio, mas também como alguém cuja reintegração foi ambígua: “não sei se foi com maior impiedade que o exilaste do que o restauraste”.

¹⁰ “Homœousion” (ὁμοιούσιον) – Termo grego que significa “de substância semelhante”. Era uma tentativa de compromisso entre os nicenos (homoousion) e os arianos, mas ainda ambíguo teologicamente.

¹¹ *Anomœousion* (ἀνομοιούσιον) – Significa “de substância diferente”. Representa a posição mais radical do arianismo, que negava qualquer semelhança essencial entre o Pai e o Filho.

Clerici fustibus caesi, diacones plumbo elisi, et in ipsum, ut sancti mecum intelligunt, in ipsum Christum manus missae. Haec, Constanti, si ego mentior, ovis es: si vero tu peragis, antichristus es.

12. *De Seleucia synodo.*

Nunc quia haec, quae conscientia publica 572 tenentur, non magis a me maledicta sunt dicta quam vera; si cui in Christo reliqua spes est, si quis iudicii diem metuit, si quis diabolo renuntiavit, si quis se regeneratum in vitam recordatur, accipiat quae dico, et de his iudicio, quo in se judicandum est, iudicet. Quae enim dicturus sum, non aliunde cognovi: sed ipse audivi, et praesens adfui cum gerebantur. In Christo itaque non mentior, quia discipulus veritatis, testis quoque nunc veritatis. Assisto (die 27 Sept. an. 359) Orientalium in Seleucia synodo, ubi reperi tantum blasphemorum, quantum Constantio placebat. Nam prima secessione in ea deprehendi, ut centum et quinque episcopi homoeusion, id est, similis essentiae praedicarent, et decem et novem anomoeusion, id est dissimilis essentiae, profiterentur, et soli Aegyptii praeter Alexandrinum haeticum (Georgium) homoeusion constantissime obtinerent. 573 Cogente (Concilii 3o die) itaque Leona Comite, in unum omnes congregati sunt. Ex his, qui homoeusion praedicabant, aliqui nonnulla pie verbis praeferebant: quod et ex Deo esset,

herético alexandrino (Georgio¹²) mantinham-se constantemente *homousion*¹³. Coagindo, por isso, (no 3º dia do concílio) conde Leonas, todos congregaram-se em união. Destes que pregavam *homæusion*, alguns em palavras proferiam piamente algumas coisas: a respeito de que fosse de Deus (*ex Deo*), isto é, o Filho fosse da substância de Deus e sempre [o] tivesse sido. Os que, porém, defendiam *anomæusion*, nada afirmavam, a não ser o que era profaníssimo: negando que algo possa ser semelhante a substância de Deus, nem que de Deus possa sair uma geração, mas que Cristo é uma criatura; assim pelo fato de que foi criado, isto lhe fosse avaliado como natividade: existe, porém, a partir do nada; e posto isto não é filho, nem semelhante a Deus.

13. *As blasfêmias recitadas publicamente.*

Falo, porém, a vós o que eu mesmo ouvi ser recitado publicamente na reunião, o que era considerado como registrado pela pregação do bispo de Antioquia. Ser dito isto, portanto, assim era proclamado por ele: “Deus era o que era. Não era Pai, porque não tem filho: pois si tem filho, é necessário que haja fêmea, conversação, dialogo, união conjugal do verbo, carícia e finalmente a gestação natural para gerar”. Ó minhas miseras orelhas, que ouviram o ruído de uma voz tão funesta, isto ser dito por homem sobre Deus e sobre Cristo ser pregado na igreja. Após muitas impiedades, porém, do mesmo modo, como comparava o Pai e o Filho a partir dos nomes antes que da natureza, disse: O quanto, pois, o filho se estende para conhecer o Pai, tanto o Pai se estende ainda mais para que não seja conhecido pelo Filho”. Recitado isso, é o início do tumulto.

¹² Jorge foi um bispo ariano imposto à Sé de Alexandria pelo imperador Constâncio II, durante o exílio de Santo Atanásio (defensor da fé nicena). Atuou como bispo entre 356 e 361 d.C. Considerado um usurpador e herege pela ortodoxia. Era odiado tanto pelo clero quanto pelo povo de Alexandria, não apenas por suas posições teológicas, mas também por sua brutalidade e corrupção administrativa. Foi linchado por uma multidão em 361, após a morte de Constâncio e a ascensão de Juliano, o Apóstata.

No texto de Hilário, é citado como o único egípcio que não manteve a fé ortodoxa (*homoousion*), sendo exceção entre os bispos do Egito.

¹³ *Homousion* (ὁμοούσιον) – “Da mesma substância”. Termo central do Concílio de Niceia (325), que afirmava a plena divindade do Filho. Hilário o defende como expressão da verdadeira fé.

id est, de substantia Dei filius, et semper fuisset. Qui vero anomoeusion defendebant, nihil nisi profanissimum asserebant: negantes quidquam substantiae Dei simile esse posse, neque de Deo posse existere generationem, sed esse Christum creaturam; ita quod creatus est, id ei nativitas deputeretur: ex nihilo autem esse; et idcirco non esse filium, nec Deo similem.

13. *Blasphemiae publice recitatae.*

Loquor autem vobis, quod ego ipse recitari in conventu publice audiui, quod praedicante episcopo Antiochiae exceptum habebatur. Haec ergo ita dicta esse ab eo commemorabantur: « Erat Deus, quod est. Pater non erat, quia neque ei Filius: nam si filius, necesse est ut et femina sit, et colloquium, et sermocinatio, et conjunctio conjugalitatis verbi, et blandimentum, et postremum ad generandum naturalis machinula. » O miseras aures meas, quae tam funestae vocis sonum audierunt, haec de Deo ab homine dici, et de Christo in ecclesia praedicari! Post multas autem istiusmodi impietates, cum Patrem et Filium ex nominibus potius quam ex natura comparasset, ait: « Quantum enim Filius se extendit cognoscere Patrem, tantum Pater superextendit se ne cognitus Filio sit. » Quibus recitatis, tumultus exortus est. 574

14. *Em que sentido negam a dessemelhança os que negam a semelhança?*

Como, porém, estes, que dizem que Deus é dessemelhante, entendiam que as orelhas humanas não haveriam de suportar palavras de tanta impiedade: novamente estes mesmos, falazes antes que bispos da Igreja, delineiam a fé, condenam *homousion*, *homæusion* e a dessemelhança. Porque, como era contrário ao mesmo senso dos que ouviam: eu mesmo [notei] um deles, que por ventura aproximara-se para me provar, como si desconhecendo das coisas feitas perguntei o que isso significaria, afim de que estes, que tinham condenado ser o Filho uma única substância com o Pai, ou tinham negado haver semelhança de substância, condenassem a dessemelhança. Então ele disse para mim: Cristo não é semelhante a Deus, mas é semelhante ao Pai”. De novo isto parecia ainda mais obscuro para mim. Como eu interrogava novamente sobre isto, então ele falou isto assim: “Digo que ele é dessemelhante a Deus e que pode ser entendido como semelhante ao Pai; porque o Pai quisera criar uma criatura de tal modo, que quisesse as coisas semelhantes de si: e por causa disso é igual ao Pai, porque o filho é antes [filho] da vontade, do que da divindade; é, porém, dessemelhante a Deus, porque nem é Deus, tampouco de Deus (*ex Deo*), isto é, nascido da substância de Deus”. Ouvindo isto fiquei pasmo, nem acreditei, até que a razão desta semelhança profaníssima fosse pregada do consenso deles todos.

15. *Os condenados de novo dominam.*

Estes, porém, que pregavam *homæusion* condenaram todos estes, que maximamente sem pudor algum de impiedade falavam isso imprudentissimamente. Os condenados voaram para seu rei: e os poupados honorificamente confirmaram suas impiedades com quanta ambição puderam, negando que o Filho ou fosse semelhante a Deus, ou nascido de Deus, ou fosse Filho natural. Poucos dominaram a maioria. Constâncio obteve, pelo medo do

14. *Dissimilitudinem quo sensu damnent negantes similitudinem.*

Cum autem intellexissent et hi, qui dissimilem Deum dicunt, humanas aures tantae impietatis verba non suscepturas esse; rursum hi ipsi, fallaces potius quam Ecclesiae episcopi, fidem scribunt, homousion et homoeusion et dissimilitudinem damnant. Quod cum contrarium ipsis sensu audientium esset: ipse ego quemdam eorum, qui forte ad me pertentandum accesserat, quasi ignorans rerum gestarum percontatus sum, quid sibi vellet istud, ut qui unam substantiam Filii esse cum Patre damnassent, vel esse similis substantiae denegassent, dissimilitudinem damnarent. Tunc mihi ait: « Christum Deo similem non esse, sed similem Patri esse. » Rursus hoc obscurius mihi adhuc videbatur. De quo cum iterum interrogarem, tunc haec ita locutus est: « Dico eum dissimilem Deo esse, similem Patri posse intelligi; quia Pater voluisset creaturam istiusmodi creare, quae similia sui vellet: et idcirco similem Patri esse, quia voluntatis esset potius filius, quam divinitatis; dissimilem autem Deo esse, quia neque Deus esset, neque ex Deo, id est, de substantia Dei natus esset. » Haec audiens hebui, neque credidi, donec cum publice ex consensu omnium eorum profanissimae hujus similitudinis ratio praedicaretur.

15. *Damnati rursus dominantur.*

Hi autem, qui homoeusion praedicabant, omnes eos, qui maxime sine aliquo impietatis pudore impudentissime haec loquebantur, condemnauerunt. Condemnati 575 ad regem suum advolaverunt: exceptique honorifice impietates suas quanta potuerunt ambitione confirmaverunt, similem Deo esse, vel ex Deo natum, vel naturalem esse filium denegantes. Pauci plurium dominati sunt. Constantius res blasphemiae suae, metu extorsit exsilii.

exílio, o sucesso da sua blasfêmia. Gloriando-se por já ter vencido os orientais, porque submetera dez legados a sua vontade, ameaçou o povo através do preposto, e os bispos no interior do palácio, e pelas maiores cidades do Oriente reuniu os bispos heréticos elegidos em herética comunhão. Não fez absolutamente nada diferente do que condenar ao diabo todo o orbe terrestre, pelo qual Cristo sofreu.

16. *Constâncio veta mal as palavras não escritas. O próprio admite não escritas.* Ele usa, porém, também agora o hábito de seu artifício, como antes nas demais [situações], para que através da aparência de reto confirme as coisas tortas e por nome de razão constitua as insanas. Diz, “Não quero que sejam ditas palavras que não foram escritas”. Interrogo, pois, isto, quem manda nos bispos? E quem veta a forma da pregação apostólica? Diga antes, se julgas ser dito corretamente: Não quero, contra novos venenos, novas compras de remédios; não quero, contra novos inimigos, novas guerras; não quero, contra novas insídias, conselhos recentes. Si, pois, os arianos heréticos por isto hoje evitam *homæusion*, porque antes negaram; tu não foges hoje, para que também estes agora neguem? O apóstolo manda evitar novidades de vozes, mas as profanas (1 Tm 6, 20): tu, por que exclus as piedosas? Como foi dito sobretudo por ele: “Toda escritura divinamente inspirada é útil” (2 Tm 3,16). Em nenhuma parte, lês a palavra “inascível”: Acaso será a partir disto, que deve ser negado, porque é novo? Discernis ser o Filhos semelhante ao Pai. Os evangelhos não [o] pregam: por que é que não recusas esta voz? Em um a novidade é escolhida, em outro é repelida. Onde se manifesta a ocasião de impiedade admite-se a novidade; onde, porém, é a máxima e única cautela da religião, é excluída.

Vicisse se jam Orientales gloriatus, quia decem legatos voluntati suae subdidisset, comminatusque et populo per praefectum, et episcopis intra palatium, per maximas Orientis civitates haereticos episcopos subrogatos communione haeretica munivit. Nihil prorsus aliud egit, quam ut orbem terrarum, pro quo Christus passus est, diabolo condonaret.

16. *Verba non scripta male vetat Constantius. Ipse admittit non scripta.*

Utitur autem etiam nunc, ut in caeteris ante, artis suae consuetudine, ut per recti speciem prava confirmet, et per rationis nomen insana constituat. « Nolo, » inquit, « verba quae non scripta sunt dici. » Hoc tandem rogo quis episcopis jubeat? et quis apostolicae praedicationis vetet formam? Dic prius, si recte dici putas: Nolo adversum nova venena novas medicamentorum comparationes, nolo adversum novos hostes, nova bella, nolo adversum novas insidias consilia recentia. Si enim Ariani haeretici idcirco homoeusion hodie evitant, quia prius negaverunt; nonne tu hodie idcirco refugis, ut hi nunc quoque denegent? Novitates vocum, sed profanas devitare jubet Apostolus (I Tim. VI, 20): tu cur pias excludis? cum praesertim ab eo dictum sit: Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est (II Tim. III, 16). Innascibilem scriptum nusquam legis: numquid ex hoc negandum erit, quia novum est? Decernis similem Patri Filium. Evangelia non praedicant: quid est quod non refugis hanc vocem? In uno novitas eligitur, in alio submovetur. 576 Ubi impietatis occasio patet, novitas admittitur: ubi autem religionis maxima et sola cautela est, excluditur.

17. *As Escrituras transmitem que o Filho é igual ao Pai.*

Mas não calarei a sutileza enganadora de teu diabólico engenho: discernis ser pregado o Filho semelhante ao Pai, o que não foi escrito: a fim de que cales ser Deus Cristo igual – isto foi escrito. Esta é, pois, a causa da morte do Senhor : “ Por causa disto, mais os judeus buscavam mata-lo, porque não apenas dissolvia o sábado, mas, porque dizia que seu pai era Deus, fazendo-se igual a Deus” (Jo 5, 12). João dizendo isto proclamava com vós forte: que o Filho declarando Deus seu Pai, seja entendido ter declarado ser igual a Deus. E se acaso dizes que Cristo negou a sua igualdade a Deus, porque disse: “O Filho nada pode fazer por si mesmo, a não ser o que viu o Pai fazendo” (*Ibid.*, 19): Lembra-te que Cristo respondeu sobre o sábado, que era arguido de ter violado, para que nisso mesmo proferisse a autoridade do Pai que opera em si, e que atribuiu a si a igualdade de força e de honra: “tudo que o pai faz, o mesmo também o Filho faz igualmente” (*Ibidem*); e de novo, “Para que glorifiquem o Filho, assim como glorificam o Pai” (*Ibid.*, 23): e, “quem não honra o Filho, não honra o Pai que o enviou” (*Ibidem*). Si é a mesma força, si é a mesma honra; pergunto, falta igualdade em quê?

18. *Um pela natureza.*

Mas a semelhança te agrada; para que não ouças, “ Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30)? Acaso isto que “somos um”, no qual nem união, nem diversidade era omitida, o Senhor negou aos judeus que novamente o caluniavam, pelo fato de que se fazia Deus através desta palavra, dizendo: “si não faço as obras de meu Pai, não creiais em mim: si, porém, faço, também não quereis crer em mim, ao menos acreditai em minhas obras, porque o Pai está em mim e eu no Pai” (*Ibid.*, 37-38)? Pergunto: O que falta à igualdade de Deus? Obra? Natureza? Ou a profissão? Pois “ o Pai está em mim e eu no Pai” (*Ibid.*, 38) é igualdade, que expressa a vicissitude da igualdade, quando “estar em” e “ser” é comum. Sem

17. *Scripturae tradunt aequalem Patri Filium.*

Sed diabolici ingenii tui fallentem subtilitatem non tacebo. Similem, quod scriptum non est, Patri Filium decernis praedicari: ut aequalem Christum Deum, quod scriptum est, taceas. Domini enim mortis haec causa est: Propter hoc magis Judaei quaerebant eum occidere, quia non solum solvebat sabbatum, sed quod patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo (Joan. V, 18). Hoc Joannes loquens magna voce proclamabat: ut professus Filius sibi patrem Deum, professus se aequalem esse Deo intelligatur. Quod si forte dicis, aequalitatem sibi et Deo negasse Christum, quia dixerit: Non potest Filius ab se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem (Ibid., 19): memento Christum et respondisse de sabbato, quod violasse arguebatur, ut in hoc ipso Patris in se operantis praeferret auctoritatem, et aequalitatem sibi virtutis honorisque sumpsisse: Omnia quaecumque Pater facit, eadem et Filius facit similiter (Ibidem); et iterum, Ut honorificent Filium, sicut honorificant Patrem (Ibid., 23): et, Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum (Ibidem). Si virtus eadem est, si honor idem est; quaero in quo desit aequalitas?

18. *Natura unum.*

Sed similitudo tibi placet; ne audias, Ego et Pater unum sumus (Joan. X, 30)? Numquid et hoc quod unum sumus, in quo neque unio, neque diversitas relinquebatur, calumniantibus rursum Judaeis quod se per hoc dictum Deum faceret, Dominus denegavit, dicens: Si non facio opera Patris mei, nolite mihi credere: sin autem facio, et non vultis mihi credere, vel operibus meis credite, quia Pater in me est, et ego in Patre (Ibid., 37, 38)? Quid rogo aequalitati Dei deest? An opus? an natura? an 577 professio? Nam Pater in me est, et ego in Patre (Ib., 38) aequalitas est: quae vicissitudinem aequalitatis expressit, dum inesse atque esse commune est. Opera vero patris sui facere, non aliud est,

dúvida, fazer as obras de seu Pai, não é outra coisa, do que operar o poder de paterna divindade em si. O “um” que são não é negar a igualdade, mas instruir a fé da igualdade com um incremento à inteligência.

19. *Estão na mesma forma e glória.*

Vetas, portanto, ser dito [o que] não [foi] escrito: Contudo, tu mesmo usas de não escritos, nem narras o que foi escrito. Queres que o Filho seja pregado semelhante ao Pai: a fim de que não ouças do Apóstolo: “Ele, como estava na forma de Deus, não julgou o ser igual a Deus um raptio, mas rebaixou-se tomando forma de servo” (Fl 2, 6-7). Não tomou o que era Cristo, isto é, estar na forma de Deus. Não é igualdade de Deus estar na forma de Deus, si não é igualdade de homem estar na forma de servo. E si, pelo fato de estar na forma de servo, Cristo é homem; que outra coisa Cristo é na forma de Deus, do que Deus? Queres, por conseguinte, que [Ele] seja proclamado semelhante, para que não esteja na tua fé: “E toda língua confessa que o Senhor Jesus está na gloria de Deus Pai” (*Ibid.*, 11).

20. *Astuta é a profissão: semelhante segundo as Escrituras.*

Ó teu falaz afago! Escondes, pois, águas com palhas e escondes buracos com cestas, colocas laços debaixo de alimentos. Julgas que satisfazes aos ignorantes, porque dizes que é semelhante ao Pai segundo as Escrituras. Ouça também agora a arte de tua impiedade. Acaso não dizemos piamente que o homem é semelhante a Deus segundo as Escrituras; porque foi dito: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1, 26)? O homem, portanto, é a imagem e semelhança de Deus Pai e de Deus Filho. A imagem é deste modo, se os católicos são instigados, ensinarão. Aqui, porém, o homem é criado à imagem e semelhança de Deus; e também não é proclamada a semelhança também entre o Pai e o Filho. Isto, pois, pelo fato de que disse “nossa”, é demonstração da igualdade; embora não difira, de quem seja tanto a imagem, quanto a semelhança no mistério.

quam virtutem in se paternae divinitatis operari. Unum vero quod sunt, hoc est non aequalitatem abnuere, sed incremento intelligentiae fidem aequalitatis instruere.

19. *In eadem forma et gloria.*

Vetas igitur non scripta dici: et ipse tamen non scriptis uteris, neque quae sunt scripta loqueris. Similem vis Patri Filium praedicari: ne ab Apostolo audias: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed exinanivit se formam servi accipiens (Philip. II, 6, 7). Non rapit quod erat Christus, id est, in forma Dei esse. Non est aequalitas Dei in forma Dei esse, si non aequalitas hominis est esse in forma servi. Quod si in forma servi homo Christus est; quid aliud in forma Dei, quam Christus Deus est? Similem itaque ob id praedicari vis, ne in fide tua sit: Et omnis lingua confiteatur, quoniam Dominus Jesus in gloria est Dei patris (Ibid., 11).

20. *Dolosa est confessio, similis secundum Scripturas.*

O Fallax blandimentum tuum! Paleis enim aquas tegis, et foveas cespitibus occultas, et escis laqueos supponis. Satisfacere te ignorantibus putas, quia dicis similem Patri secundum Scripturas. Audi etiam nunc impietatis tuae artem. Numquid non pie dicimus hominem similem Deo secundum Scripturas; quia dictum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen. I, 26)? Homo ergo ad imaginem et similitudinem Dei patris et Dei filii est. Et cujusmodi imago est, catholici si requirantur, docebunt. Nunc autem homo ad similitudinem et imaginem Dei conditur: non etiam similitudo 578 intra Patrem et Filium praedicatur. Id enim, quod ait nostram, aequalitatis est demonstratio; dum non differat, cujus in sacramento et imago sit et similitudo.

21. *Sobre o Filho, em nenhum lugar é pregada uma mera semelhança.*

Porém em nenhuma parte encontrarás semelhança do Filho. Ser imagem de Deus, porém, o Apóstolo o diz, mas com o adiantamento da fé: para que não sentisses que a imagem é conformação. Diz, pois: “Ele é a imagem do Deus invisível” (Cl 1, 15): para que a imagem do Deus invisível, também por isto que ele é invisível, fosse invisível imagem de Deus. Deputou, porém, ao homem a semelhança com a imagem à Deus: para que ela não fosse considerada ser propriedade da verdade a quem ela tivesse sido atrelada à imagem. Em suma, onde à significação do poder é igualada, também a semelhança de operar é demonstrada no Filho. Como, porém, é proclamado avanço de compreensão: então assim é dito: “tudo o que o Pai faz, o mesmo também o Filho semelhantemente” (Jo 5, 19). Fazer “semelhantemente” pouco foi visto, se as coisas, que eram feitas semelhantes, não fossem feitas as mesmas. E assim a semelhança de fazer piamente foi demonstrada na propriedade dos mesmos fatos. Mas há também, no Senhor, semelhança da carne de pecado (Rm 8, 2): mas a Ele não há semelhança de carne, mas há semelhança de carne de pecado: para que o que está na forma de Deus, seja homem; e o que está na semelhança da carne de pecado, tenha semelhança de homem, [e] enquanto está na estatura de homem, também está fora do pecado do homem. É esta a astuta profissão de tua religião: dizer que o Filho é semelhante ao Pai segundo as Escrituras, porque justamente o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus? O que, portanto, disfarças com [estas] palavras? O que iludis por artifício? Por que não dizes piamente ser igual a Deus – isto, pois, segundo as Escrituras?

22. *Preferida a igualdade do Filho, a semelhança pode ser pregada.*

Mas temes que dizendo igual, signifiques inascível? Mas entende a verdade: a saber que daqui [o Filho] foi entendido ser igual a Deus, porque [Ele] proclamou

21. *De Filio nusquam praedicatur mera similitudo.*

De Filio autem nusquam similitudinem reperies. Imaginem autem cum Dei esse Apostolus dicit, sed cum additamento fidei: ne imaginem conformationem sentires. Ait enim: Qui est imago Dei invisibilis (Coloss. I, 15): ut imago invisibilis Dei, etiam per id quod ipse invisibilis est, invisibilis Dei imago esset. Similitudinem vero cum imagine ad Deum homini deputavit: ne veritatis esse proprietas existimaretur, cui ad imaginem similitudo esset adjuncta. Denique ubi ad significationem virtutis aequatur, et similitudo in Filio demonstratur operandi: cum profectus vero intelligentiae praedicatur: tum ita dicitur: Omnia quaecumque facit Pater, eadem et Filius facit similiter (Joan. V, 19). Facere similiter parum visum est, nisi eadem fierent quae similia fiebant. Atque ita similitudo faciendi pie demonstrata est in eorundem proprietate factorum. Est autem et similitudo in Domino carnis peccati (Rom. VIII, 2): sed illi non similitudo carnis est, sed similitudo carnis peccati est: ut quod in forma Dei est, homo sit; quod autem in similitudine carnis peccati est, hominis sit similitudo, dum in hominis statura est, et extra hominis peccatum est. Quae ergo callida religionis tuae professio est, similem secundum Scripturas Patri Filium dicere; cum ad imaginem et similitudinem Dei homo tantum factus sit? Quid itaque verbis fallis? Quid arte eludis? Cur non aequalem Deo (hoc enim secundum Scripturas) pie dicis?

22. *Filii praelata aequalitate similitudo potest praedicari.*

Sed vereris, ne aequalem dicens, innascibilem 579 significes? Sed verum intellige, quod hinc aequalis Deo esse intellectus est, quia sibi proprium

que o próprio Deus é seu pai¹⁴; e declarar que seu pai é o próprio Deus é demonstração da natividade. Certamente, para mim, a semelhança é santa, para que não seja concedida ocasião à união; mas por mim, [ela] não há de ser concedida a ti: porque o confessarei igual e, posteriormente, de modo pio, semelhante. Proclamarei, porém, religiosamente semelhante ao pai e também semelhante a Deus; entretanto [proclamarei] “semelhante” de tal modo que sempre eu anteponha à semelhança este dito: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10, 30): tu, porém, contradizes isto tudo, porque defendes a semelhança por excus. Negas [que Cristo seja] Filho pela natividade, negas que seja Deus por natureza, negas que seja semelhante por igualdade, negas que seja verdadeiro pela unidade. E já busco o que lhe deixas de semelhança, a quem, nada que o filho é, tu concedes de propriedade.

23. *A inconstância na fé de Constâncio.*

Constâncio, agora eu requiro isto de ti, em qual fé, por fim, crês. Prossigo, pois, agora pelos tempos de tua mudança, nos quais descendo até o profundo abismo de tua blasfêmia, percorreste à passos precipitados. Na verdade, após a fé verdadeiramente primeira do sínodo Niceno, tendo sido congregado de novo o concílio de Antioquia (ano 311), renovas tua fé. Mas acontece a ti o que acostuma acontecer aos edificadores imperitos, aos quais as próprias obras sempre desagradam: que tu destruas sempre o que sempre edificas. Para que não me arguas de iníquo juízo de tua vontade, declarei o que te desagrade na mesma fé dos nicenos. Se não me engana aquilo que é teu: “Ele foi gerado do Pai, Deus de Deus, todo do todo, único do único, perfeito do perfeito, rei do rei, inconversível de divindade e de essência, imagem inmutável de poder e gloria” Certamente

¹⁴ Lit.: “porque ele professou o próprio Deus ser para si”. O “Pai” foi presumido pelos editores da *Patrologia Latina* (PL 10, 597 B, nota g) a partir do Evangelho de João.

Deum professus est esse; et protestari patrem sibi proprium Deum esse, nativitatis demonstratio est. Mihi quidem similitudo, ne unioni detur occasio, sancta est: sed tibi a me non concedenda est: quia aequalem eundem, et similem postea pie fatebor. Similem autem Patri, similem quoque et Deo, religiose praedicabo; similem vero ita, ut similitudini hoc dictum semper anteferam: Ego et Pater unum sumus (Joan. X, 30): tu autem his omnibus contradicis, quia similitudinem excusatione defendis. Negas Filium per nativitatem, negas Deum per naturam, negas similem per aequalitatem, negas verum per unitatem. Et jam quaero, quid ei relinquo similitudinis, cui nihil ad quod filius est, proprietatis impertias.

23. *Constantii in fide inconstantia.*

Hoc nunc a te, Constanti, requiro, in qua tandem fide credas. Pergo enim nunc per demutationis tuae tempora, quibus usque in imum blasphemiae tuae barathrum descendens, per gradus praecipites cucurristi. Namque post primam vere fidem synodi Nicaenae, congregato rursum (an. 341) Antiochiae concilio, fidem tibi renovas. Sed accidit tibi, quod imperitis aedificatoribus, quibus sua semper displicent, accidere solet: ut semper destruas, quod semper aedifices. Ac ne me iniquum voluntatis tuae iudicem arguas, quid tibi in eadem Encaeniorum fide displiceat renuntiabo. Ni me fallit, illud quod tuum est: « Qui generatus est ex 580 Patre, Deum de Deo, totum de toto, unum de uno, perfectum a perfecto, regem de rege, inconvertibilem, divinitatis essentiaeque, virtutis et gloriae incommutabilem imaginem. » His quidem

eu, fundado na fé escrita pelos padres dentro de Nicéia, não careço dessas [palavras]: Mas ainda que tu rasgas isto divulgando, e sem dano à minha fé procuras ocasião de perfídia. Em seguida, após o sínodo sardicense (ano 347) moves toda atenção de tua católica doutrina contra Photinum Sirmium (ano 351). Mas imediatamente isto, que era contido em ambas as fés, te horroriza: “A Igreja santa e católica considera ser alheios estes, que dizem ser de não existentes¹⁵ o Filho de Deus, ou de outra substância, e não de Deus (*ex Deo*), e que havia certa vez tempo ou século quando [Ele] não existia”. Tu distas de teus próprios, tu, sendo inimigo, rebelas contra os teus. Subvertes as coisas antigas em novas, destróis as próprias coisas novas de novo por uma correção inovada, condenas as coisas emendadas emendando-as de novo. Recebes também contra os delírios de Ósio e os incrementos de Ursácio e Valente, as condenações de tuas correções: Mas em seguida determina que todas as tuas coisas devem ser corrigidas, ou de preferência condenadas. Serás ofendido, pois, por estas poucas palavras inimicíssimas a ti: “E se alguém disser ser o Pai mais antigo pelo tempo ao Filho unigênito, e o Filho mais novo ao Pai, seja anátema”.

24. *A fé é nula, onde não é una.*

Não caluniamos sobre as coisas rasgadas, queixamo-nos mais sobre estas estabelecidas após o sínodo niceno. Pois ainda que nada de vícios nisso tudo seja provado subjazer, todavia não haveria neles causa de uma vontade religiosa: porque a meditação do mal é a corrupção dos bons; e a correção não necessária é ocasião de perversidade. Calarei por que destróis os nossos feitos junto de Nicéia pelos pais; pois não convém a ti com estes: Pergunto apenas isto, por que condenas os teus feitos? Pois o Apóstolo prega uma fé e um batismo (Ef 4 ,5):

¹⁵ “Do não existentes” (*de non exstantibus*) é o mesmo que “do nada” (*ex nihilo*), ou seja, as criaturas.

ego, intra Nicaeam scripta a patribus fide fundatus manensque, non egeo: sed tamen haec tu emandando rescindis, ac sine fidei meae damno tibi requiris perfidia occasionem. Post synodum deinde Sardicensem (an. 347), omnem rursum adversum Photinum (an. 351) Sirmium catholicae doctrinae tuae commoves curam. Sed tibi statim hoc, quod utraque fide continebatur, exhorret: « Eos autem, qui dicunt de non exstantibus esse Filium Dei, vel ex alia substantia, et non ex Deo, et quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat, alienos novit sancta et catholica Ecclesia. » Tuis ipsis dissides, et adversus tuos hostis rebellas. Novis vetera subvertis, nova ipsa rursum innovata emendatione rescindis, emendata autem iterum emendando condemnas. Suscipis etiam adversum deliramenta Osii et incrementa Ursacii ac Valentis, emendationum tuarum damnationes: sed mox emendanda tua omnia esse, vel potius damnanda constituis. Offenderis enim his paucis inimicissimis tibi verbis: « Et si quis seniore tempore Patrem dicat Filio esse unigenito, juniorem autem Filium Patre, anathema sit. »

24. *Fides nulla, ubi non una.*

Non calumniamur de rescissis, de quibus magis post Nicaenam synodum institutis conquerimur. Nam etiamsi in his omnibus nihil vitiorum subjacere affirmetur, 581 non tamen causa religiosae voluntatis inesset: quia mali meditatio est, bonorum demutatio; et non necessaria emendatio, perversitatis occasio est. Taceo cur nostra apud Nicaeam a patribus gesta rescindis; non enim cum his tibi convenit: hoc tantum quaero, cur tua damnas? Fidem enim unam et unum baptisma Apostolus praedicat (Ephes. IV, 5): jam quidquid

qualquer coisa junto de ti, além de uma única fé, já não é fé, é perfídia. Pois tu que condenas a fé emendando-a; determinas haver uma condenação para a fé; enquanto é suprimida junto de ti por outra, que por outra novamente há de ser suprimida.

25. *Segundo os arianos não há ninguém que não seja réu.*

Tu, pois, de que bispo, por conseguinte, deixaste a mão inocente? Que língua, por acaso, não forçaste à mentira? Que coração não corrompeste para a condenação da sentença anterior? Discernis condenar *homousion*, a fé da antiguidade e segurança da piedade. Determinaste que *homæusion* fosse anatematizado por estes mesmos, pelos quais foi usurpado: se bem que isso nos seja neutro para a fé, todavia é condenação para os que se separam de sua fé. E também condenas o nome de substância, pelo qual fingias-te piedoso aos ocidentais, tanto pelo sínodo sardicense, quanto pelo simiense. Contudo, ele continha a inteligência da fé pelo fato de ser tomado da autoridade profética. Tudo, que foi aprovado antes, mandas condenar; e o que sempre foi desaprovado, obrigas a santificar. Ó tu criminoso, escarneces da Igreja! Somente os cães voltam-se para o seu vômito: tu, porém, obrigaste os sacerdotes de Cristo beber o que expeliram. Preceituas que eles em si por suas confissões aprovem isso, que antes condenaram: em negar absolvem seus réus, e fazem-se os próprios réus. Lanças tudo na impiedade e na posição de réu: Enquanto todos ou determinam a partir das coisas presentes, ou confessam a partir das passadas ser réus e ímpios. A verdade não recebe a mentira, nem a religião suporta a impiedade.

26. *A violência de Constâncio contra os Orientais e os Africanos.*

Tu te dizes cristão: mas o quão não sejas, tu mesmo testemunhas: nem os feitos convém à tua profissão. Submeteste, pois, os bispos orientais à tua vontade; não somente à tua vontade, mas também à violência. Mandas retornarem a ti os

apud te praeter fidem unam est, perfidia, non fides est. Nam qui fidem emendando condemnas, damnationem fidei esse constituis; dum apud te aboletur per alteram, quae per alteram rursus abolenda est.

25. *Nullus juxta Arianos jam non reus.*

Cujus enim tu exinde episcopi manum innocentem reliquisti? Quam linguam non an falsiloquium coegisti? Quod cor non ad damnationem anterioris sententiae demutasti? Damnare homousion decernis, antiquitatis fidem, et pietatis securitatem. Anathematizari homoeusion ab his ipsis, a quibus usurpatum est, constituisti: quod tametsi nobis ad fidem otiosum est, tamen rescindentibus fidei suae damnatio est. Damnas quoque et substantiae nomen, quo te et Sardicensi synodo et Sirmiensi pium esse Occidentalibus mentiebaris: quod tamen prophetica auctoritate susceptum, fidei intelligentiam continebat. Omne itaque, quod probatum antea est, damnare jubes; quod improbatum semper est, sanctificare compellis. O tu sceleste, qui ludibrium de Ecclesia facis! Soli canes ad vomitum suum redeunt: tu sacerdotes Christi resorbere 582 ea quae expuerant coegisti. Probare eos id in se confessionibus suis praecipis, quod ante damnaverant: in negando reos suos absolvunt, et se ipsos reos reddunt. Omnia in impietatem et in reatum detrusisti: dum omnes reos se esse atque impios, aut ex praesentibus statuunt, aut ex praeteritis confitentur. Non recipit mendacium veritas, nec patitur religio impietatem.

26. *Constantii in Orientales et Afros violentia.*

Christianum te loqueris: sed quam non sis, ipse testaris: nec professioni tuae gesta conveniunt. Substravisti enim voluntati tuae Orientales episcopos; neque solum voluntati tuae, sed et violentiae. Mandas tibi subscriptiones

escritos dos africanos, nos quais condenaram a blasfêmia de Ursácio e de Valente. Fazes ameaças aos que se opõem e, por último, [os] envias para serem despedaçados. O que? Pensas que Cristo não julga senão pela letra, e que Deus necessita de uma cartinha para arguir a vontade? Ou que isto que foi escrito de uma vez por todas, e foi arrancado violentamente por ti, pode ser abolido da consciência da divina potestade? As cartinhas certamente te seguem para as cinzas, mas junto de Deus viverão as condenações dos criminosos. Só em uma coisa és útil, para que a posteridade, temendo, seja aprenda o que deve discernir contra aqueles.

27. Os Arianos declaram guerra aos mortos.

Oh com quantos incrementos avanças para a impiedade! Os demais mortais sempre fizeram guerras com os vivos, enquanto não há razão ao homem contra um homem além da morte: a ti, porém, nulo é o fim das inimizades. Atacas, pois, nossos pais já recebidos no sono eterno, sendo perverso precipitas nos decretos deles. O Apóstolo nos ensinou a nos associar às memórias dos santos (Rm 12, 13): tu obrigas a condená-las. Existe hoje alguém, quer vivo, quer morto, cujos ditos tu não anulaste? Os mesmos episcopados, que agora aparece, tu muito castigaste: porque não há ninguém que não tenha sido condenado por si [próprio], posto que também condenou este, de que recebeu o sacerdócio. A que memórias dos santos agora será associado? Para ti, os trezentos e dezoito bispos que se reuniram em Nicéia são anátema: em seguida são anátema todos os que estiveram presentes nas várias exposições. Também é anátema para ti, o teu próprio pai, morto já há muito tempo, de quem foi a direção do sínodo niceno; sínodo esse que infamado tu perturbas com falsas opiniões, e com teus poucos profanos seguidores atacas contra o juízo humano e divino. Mas não é lícito a ti, reino potente, julgar pelo futuro. Estão firmes, pois, as letras, pelas quais isto que tu

Afrorum, quibus blasphemiam Ursacii et Valentis condemnauerant, reddi. Renitentibus comminaris, et postremum ad diripiendos mittis. Quid? existimas Christum non nisi per litteram judicare, et ad arguendam voluntatem egere chartula Deum? aut quod semel scriptum est, et per te violenter abreptum, id de conscientia posse divinae potestatis aboleri? Sequentur te quidem in cineres chartulae, sed criminorum apud Deum vivent damnationes. Unum tantum proficis, ut posteritas quid decernere in eos debeat, instructa sit timendo.

27. *Ariani mortuis bellum indicunt.*

Et o quantis ad impietatem proficis incrementis! Et caeteri quidem mortales semper cum vivis bella gesserunt, dum homini ad hominem ultra mortem nihil causae est: tibi vero inimicitiarum nullus est finis. Receptos enim jam in aeternam quietem patres 583 nostros lacessis, et in decreta eorum perversus irrumpis. Apostolus communicare nos sanctorum memoriis docuit (Rom. XII, 13): tu eas damnare coegisti. Estne aliquis hodie aut vivus, aut mortuus, cujus tu dicta non rescideris? Episcopatus ipsos, qui nunc videntur, sustulisti penitus: quia nemo non jam per se damnatus est, et eum, a quo sacerdotium sumpsit, non jam et ipse damnavit. Cui nunc sanctorum memoriae communicabitur? Anathema tibi trecenti decem et octo convenientes apud Nicaeam episcopi sunt: anathema deinde omnes, qui variis exinde expositionibus adfuerunt. Ipse quoque pridem jam mortuus anathema tibi pater tuus est, cui Nicaena synodus fuit curae, quam tu falsis opinionibus infamatam perturbas, et contra humanum divinumque iudicium cum paucis satellitibus tuis profanis impugnas. Sed non licet tibi nunc regno potenti etiam in posterum praejudicare. Exstant enim litterae, quibus id, quod tu

julgas criminoso, é piedosamente ensinado ser aceito. Ouve a santa inteligência d[estas] palavras, ouve a imperturbada constituição da Igreja, ouve a fé professada por teu pai, ouve a confiante segurança da humana esperança, ouve o senso público da herética condenação e entende que és o inimigo da divina religião, inimigo às memórias dos santos e herdeiro rebelde da paterna piedade.

Adição dos livros sobre a Trindade

28. *Do lib. II de Trin.*, 6. O Pai é, do qual tudo o que é subsiste. O mesmo é, em Cristo e por Cristo, a origem de tudo. Todavia, o “ser” dele está em si mesmo: não pegando de outra parte o que é, mas obtendo de si (*ex si*) e em sim isto que é; é infinito, porque ele não está [contido] em alguma coisa, mas tudo está dentro dele; sempre fora de um local, porque não é contido em local; sempre antes do evo, porque o tempo é a partir dele. Estende o modo de pensar, si julgas haver algum fim a ele; sempre o encontrarás: porque embora tu sempre estendas, [Ele] sempre é para que estendas. Sempre, porém, estender para o local dele assim é para ti, como para ele é ser sem fim. É a linguagem sobre ele que falha, não a natureza que claudica. De novo revolve os tempos, descobrirás que ele é sempre: e quando faltar o número do cálculo na linguagem, não falta, contudo, a Deus ser sempre. Excite a inteligência e envolva-o todo com a mente; nada abrangerás. Tudo isto tem restante, este restante, porém, está sempre no todo. Portanto, nem é todo, quem tem restante; nem é restante a quem é todo o que é inteiro. O restante, pois, é uma porção; é todo, porém, quem é inteiro. Deus, porém, está em toda parte, e está inteiro em toda parte. Assim excede os limites da inteligência aquele fora de quem nada existe, e de quem sempre é que sempre seja. Esta é verdade do sacramento de Deus, este nome da impenetrável natureza está no Pai.

criminosum putas, pie tunc esse susceptum docetur. Audi verborum sanctam intelligentiam, audi Ecclesiae imperturbatam constitutionem, audi patris tui professam fidem, audi humanae spei confidentem securitatem, audi haereticae damnationis publicum sensum, et intellige te divinae religionis hostem, et inimicum memoriis sanctorum, et paternae pietatis haeredem rebellem.

Adição dos livros sobre a Trindade

28. *Ex lib. II de Trin., num. 6.* Pater est, ex quo omne quod est consistit. Ipse in Christo et per Christum origo omnium. Caeterum esse ejus in sese est: non aliunde quod est sumens, sed id quod est, ex se atque in se obtinens; infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur in loco; semper ante aevum, quia tempus ab eo est. Curre sensu si quid ei putas ultimum esse, eum semper invenies: quia cum semper intendas, semper est quod intendas. Semper autem locum ejus intendere 584 ita tibi est, ut ei esse sine fine est. Sermo in eo deficit, non natura claudetur. Iterum revolve tempora, esse semper invenies: et cum calculi numerus in sermone defecerit, Deo tamen semper esse non deficit. Intelligentiam commove, et totum mente complectere; nihil tenes. Totum hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. Ergo neque totum est, cui reliquum est; neque reliquum est, cui est omne quod totum est. Reliquum enim, portio est; omne vero, quod totum est. Deus autem et ubique est, et totus ubique est. Ita regionem intelligentiae excedit, extra quem nihil est, et cujus est semper ut semper sit. Haec veritas est sacramenti Dei, hoc imperspicibilis naturae nomen in Patre. Deus invisibilis, ineffabilis, infinitus: ad quem et

Deus é invisível, inefável e infinito: o discurso cale para revelá-lo, o senso embote-se para investigá-lo e a inteligência se contraia para o compreender.

29. *Lib III, 18*: Por isso, o Filho, querendo fazer fê desta sua natividade, dispôs os exemplos de seus feitos a nós, para que através da eficiência de seus feitos inenarráveis fossemos ensinados da força da inenarrável natividade: quando a água é feita vinho, quando cinco pães, tendo saciado cinco mil homens, sem contar o outro sexo e idade¹⁶, enchem com [seus] pedaços doze cestos. A realidade é vista, porém desconhecida: acontece e não é entendido; a razão não é apreendida, o efeito se impõe. Porém é estulto aplicar a calúnia de instigação¹⁷ nele, no qual não pode ser compreendido isto de onde que isto não é buscado por sua natureza. Como, portanto, o Pai é inenarrável no fato de que é ingênito; assim o Filho não pode ser enarrado porque é unigênito; porque do ingênito, o que foi gerado é a imagem. Quando, pois, aprendemos a imagem pelo senso e pelas palavras, é necessário também compreendermos este de quem é a imagem. Mas perseguimos coisas invisíveis, apalpamos as incompreensíveis, pelas quais a inteligência é estreitada às coisas visíveis e corpóreas; não nos envergonhamos de imprudência; não nos acusamos a nós mesmos de irreligiosidade, caluniando os segredos de Deus, as forças de Deus. Investigamos como o Filho nasceu, de onde o Filho, por qual prejuízo do Pai, ou de qual parte tenha nascido. Para que cresses que Deus pode fazer, tu [o] tiveras no exemplo das operações, cuja eficiência não podes entender.

30. *Lib III, 19*: Buscas como o Filho nasceu segundo o Espírito: eu te interrogo sobre coisas corpóreas. Não busco de que modo ele nasceu da Virgem: se tenha sofrido detrimento de si, a carne gerando carne perfeita a partir de si. E

¹⁶ A palavra usada para designar homem é vir, ou seja, o ser humano do sexo masculino e idade adulta.

¹⁷ O tipo de investigação que é caluniosa aparece na sequência desse parágrafo: “Investigamos como o Filho nasceu, de onde o Filho, por qual prejuízo do Pai, ou de qual parte tenha nascido”.

eloquendum sermo sileat, et investigandum sensus hebeat, et complectendum intelligentia coarctetur.

29. *Ex lib. III de Trin., num. 18.* Volens itaque Filius hujus nativitatis suae fidem facere, factorum suorum nobis posuit exempla, ut per inenarrabilium gestorum suorum efficientiam de virtute nativitatis inenarrabilis doceremur: cum aqua fit vinum, cum quinque panes, saturatis quinque millibus virorum, excepto sexu et aetate reliqua, replent fragmentis cophinos duodecim. Res cernitur, et nescitur; fit, et non intelligitur; ratio non apprehenditur, effectus ingeritur. Stultum est autem, calumniam in eo inquisitionis intendere, in quo comprehendi id unde quaeritur per naturam suam non potest. Ut enim inenarrabilis est Pater in eo quod ingenitus est; ita enarrari Filius in eo quod unigenitus est non potest; quia ingeniti est imago qui genitus est. Cum enim sensu atque verbis imaginem apprehendimus, necesse est etiam eum cujus imago est consequamur. Sed invisibilia persequimur, et incomprehensibilia tentamus, quibus intelligentia ad conspicabiles res et corporeas coarctatur; non erubescimus stultitiae, non nosmetipsos irreligiositatis arguimus, Dei arcanis, Dei virtutibus calumniantes. Quomodo Filius, et unde Filius, et quo damno Patris, vel ex qua sit portione natus inquirimus. Habueras in exemplo operationum, ut crederes Deum efficere posse, quorum intelligere efficientiam non possis.

30. *Ex num. 19 ejusdem libri.* Quaeris quomodo secundum Spiritum natus sit Filius: ego te de corporeis rebus interrogo. Non quaero quomodo natus ex virgine sit: an detrimentum sui caro perfectam ex se carnem 585 generans

certamente não recebeu¹⁸ aquilo a que deu à luz. Mas a carne gerou a carne sem o pudor de nossos elementos, e ela, não diminuída de suas coisas, gerou o perfeito. E certamente seria permitido crer que não é impossível em Deus o que conhecemos ter sido possível no homem pela virtude dEle.

31. *Lib III, 20*: Mas interrogo-te, quem quer que sejas, que procuras averiguar coisas investigáveis e rigoroso arbitro dos segredos e virtudes divinas, (XXX), que tragas ao menos a razão deste feito a mim imperito. Ouço o Senhor, e porque creio nisso que foi escrito, sei que já após a ressurreição frequentemente ele se deu a ser visto no corpo aos muitos que não acreditavam; certamente Tomé não teria crido se não tivesse tocado nas chagas dele, como disse: “Se eu não ver nas mãos dele a marca dos cravos, e lançar meu dedo no lugar dos cravos, e colocar minha mão no lado dele, não creerei” (Jo 20, 25). || O Senhor se adapta à toda imbecilidade de nossa inteligência, e havendo de satisfazer a dúvida dos infieis, opera o segredo da virtude invisível: Ó perscrutador das coisas celestes, quem quer que tu fordes, expõe a razão do feito. Os discípulos tinham estado fechados, e secretamente após a paixão do Senhor se tinham assentado juntos. O Senhor, havendo de confirmar a fê de Tomé com as condições estabelecidas, torna-se presente, oferece a faculdade de tocar no corpo e encostar na chaga: e de fato, como há de ser reconhecido ferido, é necessário que oferecesse o corpo no qual foi ferido. Pergunto, por conseguinte, por quais partes da cassa fechada, ele, corpóreo, se introduziu. O evangelista, pois, exprimiu diligentemente, dizendo: “Estando as portas fechadas, veio Jesus e se pôs no meio dos seus discípulos” (Ibid., 26). Acaso penetrando as edificações das paredes, ele atravessa a sólida natureza impenetrável dos troncos? Achou-se de fato corpóreo, não simulado ou

¹⁸ Isso é: Não recebeu o sêmen.

perpressa sit. Et certe non suscepit quod edidit: sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore provexit, et perfectum ipsa de suis non imminuta generavit. Et quidem fas esset, non impossibile in Deo opinari, quod per virtutem ejus possibile fuisse in homine cognoscimus.

31. Ex num. 20. Sed te, quisquis es, investigabilia sectantem, et divinorum secretorum atque virtutum gravem arbitrum consulo, ut mihi imperito, et tantum de omnibus Deo ut sunt ab eo dicta credenti, rationem saltem facti istius afferas. Dominum audio, et quia his credo quae scripta sunt, scio jam post resurrectionem frequenter videndum se in corpore prae buisse multis non credentibus; certe Thomae non nisi contrectatis ejus vulneribus credituro, sicut ait: Nisi videro in manibus ejus figuram clavorum, et misero digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam (Joan. XX, 25). Dominus se ad omnem intelligentiae nostrae imbecillitatem accomodat, et dubitationi infidelium satisfactorius, arcanum virtutis invisibilis operatur: facti rationem, quisquis eris coelestium rerum scrutator, expone. Erant discipuli inclusi, et secreto post passionem Domini conjuncti consederant. Dominus Thomae fidem propositis conditionibus confirmaturus assistit, palpandi corporis, et contrectandi vulneris obtulit facultatem: et utique qui compunctus recognoscendus sit, necesse est ut corpus in quo est compunctus attulerit. Quaero ergo per quas clausae domus partes sese corporeus intulerit. Diligenter enim Evangelista expressit, dicens: Venit Jesus januis clausis, et stetit in medio discipulorum suorum (Ibid., 26). An constructa parietum penetrans, solidam lignorum naturam impenetrabilem transcurrit? Stetit namque corporeus, non simulatus aut fallax. Sequantur ergo

falaz. Sigam, pois, os olhos de tua mente penetrante o ingresso, e a vista de tua inteligência entre com ele na casa fechada. Todas coisas estão integras e fechadas: mas eis que no meio ele está presente aquele a quem todas as coisas são transitáveis por sua virtude. Calúnias sobre coisas invisíveis: eu peço de ti a razão de visíveis. Do sólido nada cede, nem troncos e pedras admitem, por sua natureza, outra coisa como que por um imperceptível engano. O corpo do Senhor nada abandonou de si, para que se recobre do nada: e de onde [vem] quem está no meio? Tanto o senso, quanto a linguagem, cede a isto, a verdade do fato está fora da razão humana. Então, por isto como enganamos sobre a natividade, assim fraudemos sobre a entrada do Senhor. Digamos que não foi feita, porque não compreendemos a inteligência do fato: e cessando o nosso senso, cesse os efeitos dos próprios fatos. Mas a fé do fato vence a nossa mentira. O Senhor se pôs no meio dos discípulos, estando a casa fechada: e o Filho nasceu do Pai. Não queira negar o fato de que ele esteve, porque pela enfermidade da inteligência não acompanhas a entrada do que se faz presente: não queira ignorar o fato de que o unigênito e perfeito Deus Filho nasceu do ingênito e perfeito Deus Pai, porque a virtude da geração excede o senso e a linguagem da natureza humana.

32. *Lib III, 21*: E certamente tudo por cima das obras do mundo poderia ajudar em testemunho para nós, a fim de que crêssemos que não se pode duvidar das realidades e virtudes de Deus. Mas à própria verdade nossa infidelidade avança, e irrompemos violentamente para o aniquilamento do poder de Deus. Si fosse possível, levantaríamos os corpos e as mão para o céu, perturbaríamos de seus limites o sol e os demais astros do curso anual, misturaríamos a descida e subida das marés, reteríamos também as águas que fluem das fontes, retrocederíamos a natureza dos rios, abalaríamos os fundamentos da terra, enfureceríamos com todo parricídio contra estas obras de Deus. Mas bem é, que a natureza dos corpos nos

oculi mentis tuae penetrantis ingressum, et cum eo clausam domum intelligentiae tuae visus introeat. Integra sunt omnia et obserata: sed ecce assistit medius, cui per virtutem suam universa sunt pervia. Invisibilibus calumniaris: ego a te visibilium exposco rationem. Nihil cedit ex solido, neque per naturam suam aliquid tamquam lapsu insensibili ligna et lapides admittunt. Corpus Domini a sese non deficit, ut sese resumat ex nihilo: et unde qui assistit in medio est? Cedit ad haec et sensus et sermo, 586 et extra rationem humanam est veritas facti. Idcirco ergo ut de nativitate fallimus, ita et de ingressu Domini mentiamur. Dicamus factum non fuisse, quia intelligentiam facti non apprehendimus: et cessante sensu nostro, facti ipsius cesset effectus. Sed mendacium nostrum facti fides vincit. Adstitit Dominus clausa domo in medio discipulorum: et Filius est natus ex Patre. Noli negare quod steterit, quia per intelligentiae infirmitatem consistentis non consequaris introitum: noli nescire quod ab ingenito et perfecto Deo patre unigenitus et perfectus filius Deus natus sit, quia sensum et sermonem humanae naturae virtus generationis excedat.

32. Ex num. 21. Et omnia quidem insuper mundi opera adesse nobis in testimonium possent, ne ambigere de Dei rebus atque virtutibus fas crederemus. Sed in ipsam veritatem infidelitas nostra procurrit, et violenti in excidium Dei potestatis irrumpimus. Si liceret, et corpora et manus ad coelum levaremus, solem astraque caetera annui cursus suis limitibus proturbaremus, permisceremus decessus Oceani et accessus, fluentia etiam fontium inhiberemus, et naturas fluminum referremus, concuteremus fundamenta terrae, et toto in haec opera Dei parricidio desaeviremus. Sed bene est, quod nos intra hanc modestiae necessitatem natura corporum detinet. Certe non

detêm dentro desta necessidade de moderação. Certamente não erramos o que, se fosse possível, haveríamos de fazer: de fato, porque podemos, enfraquecemos a natureza da verdade com uma profana audácia da vontade e armamos guerra aos ditos de Deus.

33. *Lib II, 9*: Cesse a dor das lamentações. Pois não reconduzo te, quem quer que sejas que buscas isto, ao excelso, não tendo à amplitude, nem abaixo ao profundo. Não ignorarás equanimemente a natividade do Criador, ignorando a origem da criatura? Requeiro ao menos isto, se percebes que foste gerado e entendes quais coisas foram geradas de ti? Não pergunto de onde esgotaste o senso; de onde recebeste a vida; de onde adquiriste a inteligência; tal seja o que está em ti: o odor, o senso, a vista, a audição; certamente ninguém ignora o que faz: busco donde concedes estas coisas aos que geras, como introduzes o senso, ilumines os olhos, afixes o coração: estas coisas, se podes, explicas. Tens, portanto, o que desconheces, e manifestas estas coisas que não entendes: equanimemente és imperito nas tuas realidades, insolentemente ignorantemente nas de Deus.

fallimus, quid, si liceret, essemus acturi: namque quia possumus, profana voluntatis audacia naturam veritatis convellimus, et bellum dictis Dei comparamus.

33. Ex lib. II de Trin. n. 9. Cesset dolor querelarum. Nam te, quisquis es qui haec requires, non revoco in excelsum, non in amplitudinem tendo, non deduco in profundum. Nonne aequanimiter ignorabis Creatoris nativitatem, ignorans originem creaturae? Hoc saltem requiro, sentisne te genitum, et quae ex te generentur intelligis? Non quaero, sensum unde hauseris, vitam unde sortitus sis, intelligentiam unde adeptus sis, quale sit quod in te est, odor, sensus, visus, auditus; certe nemo quod facit nescit: quaero unde ista his quos generas indulgeas, qualiter sensum inseras, oculos accendas, cor affigas. Haec, si potes, enarra. Habes ergo quod nescis, et tribuis quae non intelligis: aequanimiter imperitus in tuis, insolenter in Dei rebus ignarus.

Tradução recebida em 28/09/2025 e aprovada para publicação em 20/10/2025

A caridade e o fogo

*As encarnações históricas do carisma do
Bem-aventurado Tomás Maria Fusco (+ 1891)*¹

CARDEAL JOSÉ SARAIVA MARTINS²

TRADUÇÃO DE IR. MARILENE GOMES PEREIRA FCPPS

Introdução

Reverenda Superiora Geral Madre Ofelia, Reverenda Madre Vigária, Irmã Teodolinda Postuladora da Causa do Fundador, Queridas Irmãs Religiosas Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, enquanto exprimo a mais viva gratidão pelo convite para este dia de aprofundamento e de estudo sobre a bela figura do vosso Fundador, para beber dos seus ensinamentos e encontrar novos estímulos no seu exemplo, em suma, para ir às raízes do carisma e da sua atualidade para o vosso Instituto Religioso, desejo assegurar-vos que voltei aqui a Pagani, berço da vossa família religiosa, com grande alegria. Juntos louvamos ao Senhor por ter-vos colocado na espiritualidade da “*Caridade e do Fogo*”, — como ressoa também no título que me foi dado para a minha intervenção — especificidade de um carisma que deverá orientar, cada vez mais, o caminho futuro diante dos desafios da nova evangelização. Trata-se indubitavelmente de uma propícia ocasião para vos confrontardes com a vossa história, com a vossa memória e com a vossa “encarnação”, que vos configura, ainda hoje, como virgens prudentes com as lâmpadas acesas à espera do Esposo.

¹ Conferência proferida pelo Cardeal Emérito do Dicastério das Causas dos Santos à Congregação das Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, em Pagani-Itália. Tradução da Ir. Marilene Gomes Pereira FCPPS.

² José Saraiva Martins, C.M.F. é um cardeal português e prefeito emérito do Dicastério das Causas dos Santos da Santa Sé. É doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade de São Tomás de Aquino (Angelicum).

Vós sois mestras nesta tipologia de confronto; bastaria folhear os dois poderosos volumes, de estudo e aprofundamento, que redigistes e apresentastes como *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis* (Roma, 22 de junho de 1995), para sondar a profundidade e as afinidades espirituais a que chegastes.

A vossa procura não se deteve nos estudos finalizados para a Causa do venerado Fundador; vós continuastes — sabiamente — a interrogar a sua vida e a vossa história, à procura daquelas linhas carismáticas de fundo que cada momento histórico deve traduzir de modo diverso e sempre inerente à inspiração originária.

Houve muitos momentos de atenção ao carisma do Bem-aventurado Tomás e à sua evolução na história, e entre eles algumas teses de licenciatura também de vossas irmãs, contributos de Exercícios Espirituais e Formação Permanente. Resultados de jornadas de animação espiritual e oração e a própria quotidianidade da vossa vida, encarnação viva daquele impulso inicial do vosso Fundador.

Aproximei-me de todos estes materiais de estudo para compreender e vim ter convosco para me confrontar. Esquemáticamente, eis os pontos que abordarei na minha exposição:

1. O B. (Bem-aventurado) Tomás M. Fusco: um êxtase de Amor e de Caridade.
2. A caridade heroica.
3. 6 de janeiro de 1873: acreditaram na sua palavra e puseram-se a caminho.
4. A santidade das Irmãs como verificação do carisma.
5. Um longo caminho: da morte do Padre até hoje.
6. O governo da Madre Ofelia Marzocca: a missionariedade.
7. Notas conclusivas.

1 O Bem-aventurado Tomás Fusco: um êxtase de Amor e de caridade

Tomás Fusco atravessa, nos seus 60 anos de vida terrena (1831-1891), um período histórico difícil no Reino de Nápoles, onde se consumam os movimentos do *Ressurgimento* e começa a consciência unitária do Povo Italiano (1860); numa zona rural, a da região de Nocera e Pagani, onde a miséria e a pobreza geram situações sociais de degradação, que exigiam respostas de “fogo e caridade” concreta. Fomes e doenças endêmicas decompõem as classes sociais, dissipam o patrimônio da família até a produzir um número

interminável de órfãos e abandonados, aos quais o Novo Reino de Itália não consegue dar respostas concretas.

Cometeríamos um erro de método e de avaliação se quiséssemos inserir o Bem-aventurado Tomás nesta trincheira social, apresentando a sua sensibilidade humana e sacerdotal como o elemento carismático mais envolvente.

Tomás Fusco está noutro lugar, naquele êxtase adorador do mistério que o faz escrever: *“Enquanto eu tiver vida... que o meu espírito adore apenas a VÓS; que o meu coração ame apenas a vós, que a minha língua publique os vossos benefícios sem número, todas as faculdades da minha alma as vossas misericórdias”* (B. Tomás Fusco).

Encontramo-nos perante o êxtase amoroso de um espírito adorador, que liberta das profundezas das suas riquezas interiores o canto da misericórdia e do louvor! Dentro deste comportamento adorador, desde a infância e também na sua casa, o Bem-aventurado perde-se na amorosa consideração da *Piedade*, isto é, daquele mistério doloroso de Cristo que arrebatava todo o seu ardor apostólico e canaliza a sua caridade para os mais pobres e os mais necessitados.

Gradualmente, esta reflexão sobre o Sangue de Cristo e sobre o sofrimento do homem torna-se o aspeto mais íntimo e, ao mesmo tempo, visível da sua espiritualidade.

Gosto de recordar aqui, de passagem, a bela reflexão de João Paulo II, quando afirmava: “O signo do sangue derramado, como expressão da vida doada de modo cruento em testemunho do amor supremo, é um ato da condescendência divina à nossa condição humana. Deus escolheu o signo do sangue, porque nenhum outro signo é tão eloquente para indicar o envolvimento total da pessoa... Ele impele-nos, de fato, a doar a nossa vida por Deus e pelos irmãos sem poupar esforços, *usque ad effusionem sanguinis* [até à efusão do sangue], como fizeram tantos mártires. Como não recordar sempre de novo o valor de cada ser humano, quando por cada um, sem distinções, Cristo derramou o seu Sangue?” (Audiência, 1 de julho de 2000).

Nesta atmosfera espiritual, a fundação das Irmãs da Caridade do Preciosíssimo Sangue é uma tentativa de prolongar no tempo a “memória” com a qual o Bem-aventurado Tomás transmite, ainda hoje, a sua mensagem.

O próprio Bem-aventurado, pregado à cruz da calúnia e da perseguição, medirá cada passo da sua existência como sinal e redenção, juntamente com o Sangue de Cristo.

Êxtase doloroso, certamente, porque banhado pelo Sangue, mas êxtase de Amor, que se gera como caridade operosa.

Entre 1841 e 1855, o Bem-aventurado fica órfão de pai e de mãe; simultaneamente, morre também o seu irmão sacerdote; a herança espiritual da sua família é uma participada devoção ao Cristo Sofredor e à Nossa Senhora das Dores, algo sublinhado por numerosos textos quando afirmam que “era devotíssimo do Crucifixo e da Virgem das Dores e assim permaneceu sempre”.

Nos primeiros anos de vida sacerdotal (1855-1860), é surpreendido pelo exílio, ao qual é forçado por razões de fidelidade ao seu sacerdócio, enquanto a longa permanência no santuário da *Madonna delle Galline* em Paganì (1861-1873) marca o ponto mais alto da sua meditação sobre o Sangue de Cristo; algumas expressões conservam ainda o frescor da meditação e do êxtase:

As Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, colocadas sob o glorioso título do Preciosíssimo Sangue de Jesus Cristo, são chamadas a retratar e refletir a mais viva imagem daquela divina Caridade, da qual o próprio divino Sangue foi e é sinal, expressão, medida e penhor.

2 A caridade heroica

Recordo que na *Positio* o fio condutor que liga toda a história do Fundador e da Fundação é a caridade, que era a “*conversatio in coelis*”, que une o homem a Deus, segundo S. Tomás (cit. em I, p.30). Pois bem, o Bem-aventurado Tomás tinha habitualmente tal conversação. Penso em particular nos escritos sobre as “Efusões” e na devoção dos “52 Amores” ou Quintas-feiras do ano. Nele, a caridade aparece sem interrupção para com o próximo e aquela para com Deus, se apenas quisermos considerar a dedicação do Bem-aventurado aos pobres e o seu fervor pelo Sangue Preciosíssimo. Pelo contrário, é desta contemplação que recebia vigor a caridade para com Deus e o próximo, como método de vida, como obra contínua: abominando o pecado, reparando e fazendo reparar, mergulhando na oração, extasiando-se na Missa, concentrando-se na Eucaristia. Ele dizia: “*Quem tem caridade reside no coração de Deus. Quem não a possui está fora de Deus*” (Summ., 253, §§ 525-526). Palavras, entre outras, que seguem aquelas bem conhecidas do Novo Testamento, com o particular timbre joanino. Toda a vida do Bem-aventurado Tomás cresceu precisamente nesta “terra”, neste *húmus* impregnado de caridade.

O nosso Bem-aventurado, depois — não o esqueçamos — via precisamente pelo que foi dito acima, no próximo a imagem de Jesus (cf. Summ., 50, ad 31 e

56 ad 31), como se pode deduzir do fato de que todas as sextas-feiras preparava a mesa para 33 pobres em honra dos respectivos anos terrenos do Senhor. Dedicção que nunca esmoreceu, nem mesmo nos momentos de provação, quando se pode ser levado a perder a confiança no próximo. Ele costumava afirmar — certamente também pela experiência vivida na própria pele — que: “*O amor vai com o amargo, o amor sem o amargo não é verdadeiro amor*” (Summarium, I teste pag. 27).

Além disso, é de capital importância, neste contexto, recordar que a própria caridade é definida como a característica fundamental da Congregação das Filhas do Padre Tomás Fusco: base, sustentáculo e ornamento. Tudo isto parece particularmente atual, visto que facilmente se tende a esquecê-lo.

Nasce destas profundezas espirituais aquela data fatídica de 6 de janeiro de 1873, quando nascem oficialmente as Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, com a aprovação do bispo de Nocera, Mons. Raffaele Ammirante, que inaugura o orfanato com as primeiras sete órfãs, confiadas às religiosas reunidas em torno do cônego Tomás Maria Fusco, que resumia, nesta obra, as aspirações convergentes da sua caridade e da sua missionariedade.

As Filhas do Bem-aventurado Tomás nascem, portanto, da urgência da Caridade, que se radica numa extraordinária experiência mística, até aos êxtases e aos traços unitivos da mística; elas nascem do fogo do Sangue de Cristo, síntese abrasadora de Amor e Dor, de contemplação do Mistério de Deus e de atenção ao Mistério do sofrimento humano.

Depois de ter acolhido estas Filhas, o Bem-aventurado Tomás experimenta anos de pobreza e de necessidade (1873-1873)³, caminhando para a *Kenose* espiritual que o levará à conformidade com o Cristo abandonado e sofredor.

Com este início kenótico, são consumidos na caridade os anos sucessivos até à ultrapassagem das fronteiras diocesanas (1887-1890), quase até à morte do Bem-aventurado, ocorrida em 1891, à luz da qual a expansão para além dos limites da diocese representa e se configura para a Congregação quase como um presságio daquela missionariedade itinerante que marcaria, até hoje, o governo da Congregação.

E a missionariedade, com as sementes da contemplação na Caridade e no Sangue, parece representar a nova fronteira das Filhas do Bem-aventurado Tomás.

³ O texto original apresenta o intervalo "1873-1873", provavelmente um erro tipográfico no documento original).

3 6 de janeiro de 1873: acreditaram na sua palavra e puseram-se a caminho

De 1873, ano da fundação oficial, a 1891, ano da morte de Fusco, transcorreram 18 anos nos quais as “nossas” religiosas se colocaram constantemente em suas pegadas, alimentando-se da rica espiritualidade do santo Fundador. Com maior funcionalidade estrutural, após a morte do Bem-aventurado Tomás, o carisma enfrentou as sendas da história e conheceu algumas encarnações, que podemos destacar apenas sinteticamente e em grandes linhas, considerando a natureza deste meu discurso.

As Superiores Gerais, em particular, guiaram e deram significado a estas encarnações históricas do carisma, conjugando a ternura da maternidade e a profundidade do Magistério. Enquanto Mães, elas guiaram sabiamente as suas Filhas nas pegadas do Padre; enquanto Mestras formaram fileiras de noviças, isto é, aquelas pedras vivas a quem está confiada a renovação e o crescimento de cada experiência do espírito.

Recordarei brevemente:

Madre Alfonsina Cola (1887-1893), que guiou as Filhas do Bem-aventurado Tomás ainda com ele vivo, com altíssimos sinais de santidade espontânea e a meditação constante do Mistério de Deus.

Madre Nazzarena Caggese (1893-1913), cujo magistério está confiado a uma vida adoradora e abandonada aos pés da Eucaristia, num silêncio contemplativo, que representa a herança mais alta do sacerdote e missionário Tomás Fusco.

Madre Maria CÔ (1913-1934), mulher de acolhimento materno, abriu novos orfanatos, abrigos, hospitais, sempre em linha com o mandato do Fundador, que em 1873 tinha começado com as pequenas sete órfãs.

Madre Margherita Del Monaco (1934-1937), governo breve, mas de altíssimo testemunho de pobreza e invencível simplicidade: esta mulher soube conjugar paixão apostólica, delicadeza no trato e acolhimento sincero.

Madre Caterina Privato (1937-1947), representa uma nova “encarnação” do Fundador, pela apaixonada devoção e pelo amor com que o venerava e falava dele.

Madre Gemma Campanella (1947-1965), mulher simples de sorriso luminoso, promoveu a formação religiosa e cultural das irmãs.

Madre Silvana Lanzaro (1965-1977); são suas as proféticas palavras: “a vida nova do Fundador somos nós”.

Madre Marina Mandrino (1977-1983), concentrou todas as suas energias nas crianças órfãs, como que a reviver a primitiva atenção do Fundador.

Madre Ofelia Marzocca (1983- até hoje), sobre quem direi mais algo dentro de pouco tempo.

São estes os caminhos que iluminaram a vida e a experiência das filhas do Bem-aventurado Tomás, a esta fecundidade materna foram confiados novos e exigentes desafios dos tempos mudados: mas sempre e apenas amor pelas órfãs, contemplando o Mistério de Deus na contemplação e o Mistério do sofrimento humano na caridade.

4 A santidade das irmãs como verificação do carisma

Neste caminho espiritual e nesta atenção caritativa, juntamente com os altíssimos dotes das Madres Gerais recordadas, é necessário ao menos mencionar os traços mais luminosos da santidade, aquele perfume de dedicação e abandono que ardeu na vida e na experiência de algumas de vossas irmãs; porque é preciso sempre recordar que a santidade é a medida única para verificar a origem divina de cada carisma.

Neste sentido, gostaria de evocar à vossa memória:

a doçura e a caridade da Irmã Raffaelina Cianci (+ 1919),
a grande maternidade da Irmã Pacifica Cuzzo (+ 1933),
o chamado especial da Irmã Marcellina Mennella (+ 1935), a transparência divina da Irmã Luisa Tonelli (+ 1936),
o sorriso pacificador da Irmã Felicita Bustetti (+ 1946),
a caridade heroica da Irmã Maria Roca (+ 1940),
a oração incessante da Irmã Benedetta D'Ambra (+ 1950),
o zelo e a caridade da Irmã Emerenziana Matera (+ 1952), da Irmã Alessia Della Vecchia (+ 1973),
a incomparável Madre Mestra Albina Capicciotti (+ 1973)
e ainda um numeroso grupo de heroínas mais recentes, como a Irmã Marcella Pollio (+ 1985), a Irmã Cira Filippo (+ 1987), a Irmã Genesia Mortale (+ 1992) e a Irmã Maria Filomena Battipaglia (+ 1996).

Todas mulheres que expressaram o amor e a caridade do Fundador, com os sinais da contemplação silenciosa e da operosidade incansável até ao limite de todo sacrifício; também elas mães e mestras na difícil estrada da santidade e da experiência de Deus, que transmitiram às gerações posteriores.

5 Um longo caminho da morte do Padre até hoje

O sacerdote Tomás Fusco era um missionário ferventíssimo e inflamado de amor; juntamente com a caridade, deu às suas Filhas o olhar voltado para os espaços sem limites da pobreza, em qualquer parte do mundo onde esta elevasse os seus gemidos ou abrigasse as suas misérias.

O aspeto missionário foi o verdadeiro sonho do Fundador!

Esta herança é, talvez, a tradução contemporânea mais apropriada do carisma do Bem-aventurado Tomás, porque esta dimensão, a partir dos anos trinta do século XX, foi a ansiedade mais viva que qualificou as expectativas e os esforços das Irmãs da Caridade do Preciosíssimo Sangue.

As motivações e os objetivos são sempre os mesmos: o Amor que se torna caridade para com os últimos e os mais necessitados. Juntamente com as numerosas fundações italianas, recordam-se as fundações nos Estados Unidos da América desde 1931, onde as Filhas do Bem-aventurado Tomás se colocaram ao lado e ao serviço dos pobres. Do mesmo modo, a atenção ao Brasil desde 1967, onde o testemunho se fez busca dos mais pobres e desesperados; assim também na Índia desde 1983, com o feliz encontro com os Frades Menores Conventuais e com o maltês P. Alberto Sammut, atualmente Penitenciário na Basílica Vaticana de S. Pedro. Corajosa é a presença no Biafra católico, em terra da Nigéria, desde 1988, onde o Bem-aventurado Tomás gerou novas Filhas; por fim, as Ilhas Filipinas desde 1992: todos territórios que são marcados pela promessa e pela esperança, caminhos de fidelidade à entrega carismática do Fundador, com a inteligente adequação de meios e metodologias.

6 O governo da Madre Ofelia Marzocca: a missionariedade

Em sintonia com o que foi dito, justamente a atual Madre Geral Ofelia Marzocca, em funções desde 1983, recordou por diversas vezes nos seus ensinamentos o valor carismático da missionariedade para as Filhas do Bem-aventurado Tomás Fusco: *“As missões pertencem-nos por pleno direito, porque são...”* herança paterna... Sintamo-nos missionárias em comunhão com as nossas irmãs que combatem na linha da frente no Brasil, Índia, Nigéria, Filipinas”.

Se observarmos a referida cronologia missionária, pode-se afirmar que um notável impulso missionário foi dado precisamente durante o seu governo, nomeadamente na Índia, Nigéria e Filipinas.

7 Notas conclusivas

O Bem-aventurado Tomás foi um sacerdote de profunda vida espiritual até à compassiva conformidade com o Cristo da Cruz; desta cátedra recolheu em torno do seu zelo algumas Filhas que, em 1873, começaram a percorrer os caminhos do mundo, unicamente marcadas pelo Amor e pela caridade. Isto lhes vinha da constante meditação do Mistério de Deus por parte do Fundador e da contemplação íntima do sofrimento humano, Mistério igualmente altíssimo. Esta substancial dimensão contemplativa expressou-se nos traços de muitas Madres Gerais e de tantas irmãs, que atingiram os cumes da santidade heroica.

Foi precisamente disto que nasceu no Bem-aventurado Tomás o ímpeto missionário que o levou a atravessar as fronteiras da sua diocese, cultivando também o sonho de terras longínquas.

Este sonho do Fundador é hoje uma realidade muito densa e articulada tanto geograficamente quanto nos próprios métodos com os quais vós expressais o acolhimento e o anúncio.

Sendo assim, vós estais ainda hoje na linha de frente: no tempo do Fundador com algumas formas de pobreza e degradação; agora, estas formas assumiram novas aparências, mas ao centro de tudo está sempre o Mistério de Cristo que, tendo redimido o homem no seu Sangue precioso, continua a estar presente e vivo ainda na sua carne e no seu sofrimento.

Desejo expressar convosco a minha mais viva gratidão ao Senhor, que doou à Igreja e ao mundo o Bem-aventurado Tomás Fusco, com o seu carisma sempre atual que, através do empenho de todas as religiosas Filhas da Caridade do Preciosíssimo Sangue, já deu, continua e continuará a dar um importante e insubstituível contributo no plano da evangelização e da expansão do Reino de Cristo nos corações e nas nações para onde sois enviadas pela Providência.

Abençoo todas as Irmãs Filhas do Bem-aventurado Tomás, as quais levam nas suas mãos e no seu coração a tocha *da caridade e do fogo*, da renovação e da fidelidade.

Tradução recebida em 11/03/2026 e aprovada para publicação em 31/03/2026.

Reflexões teológicas e pastorais, de Urbano Zilles

ZILLES, Urbano. *Reflexões teológicas e pastorais*.
Porto Alegre: EST, 2025

IR. VANDERLEI DE LIMA*

Monsenhor Urbano Zilles, autor da presente obra, dispensa maiores apresentações ao público estudioso. É doutor em Teologia pela Universidade de Münster (Alemanha), onde conviveu com intelectuais do nível de Joseph Ratzinger (futuro cardeal e, depois, Papa Bento XVI), do teólogo Karl Rahner e do também teólogo e atual cardeal Walter Kasper, seu orientador na tese de doutorado. Tem vasto currículo enquanto professor, escritor, diretor e coordenador de cursos de graduação ou pós-graduação nas áreas da Filosofia e da Teologia, destacando-se – apenas a título de exemplo – como professor na pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (RS),

embora tenha permanecido ligado à PUCRS de 1969 até 2016.

Com tão vasto e elogioso currículo acadêmico, o incansável escritor publica, agora, este livro que deseja, como o próprio título sugere, refletir a respeito de temas referentes à Igreja nos nossos dias à luz do Concílio Vaticano II (1962-1965). Para dar aos leitores uma breve ideia do que a obra contém, basta citar o seu Sumário: 1. Secularização e secularismo (pp. 25-48); 2. *Aggiornamento* na Igreja pós-conciliar (pp. 49-97), que – como se vê – é, de longe, o maior de todos os capítulos; 3. A Tradição viva da fé cristã (pp. 98-124); 4. Por que os jovens [estão] ausentes na Igreja? (pp. 125-151) e 5. Fundamentalismo religioso e

* Ir. Vanderlei de Lima é eremita de Charles de Foucauld na Diocese de Limeira. Graduado em Filosofia pela PUC-Campinas. Especialista em Psicopedagogia (Unifia-Amparo) e em Teologia (Iniassu, Nova Iguaçu). Contato: toppaz1@gmail.com

ética (pp. 152-174), além da profícua Introdução (pp. 11-24).

Na impossibilidade de abordar os muitos dados importantes que o autor apresenta, centrar-nos-emos no capítulo 2, pois cremos que dois de seus pontos merecem atenção: o debate em torno do celibato clerical, bem como a exposição sobre os vinte e três ritos – além do rito romano – que temos na única Igreja fundada por Cristo e entregue a Pedro e aos seus sucessores (cf. Mt 16,18). A ampla maioria deles estão no Oriente; destes, alguns têm maior ou menor presença também no Ocidente, incluindo o Brasil. Pensamos, ao focar neste ponto em especial, que ele será de grande ajuda a clérigos, religiosos(as) e leigos(as) no entendimento de como se dá essa *unidade* (com Pedro e *sob* Pedro) na *pluralidade* (de tantas Igrejas *sui iuris* ou independentes entre si, mas não de Roma).

Pois bem, comecemos nossa modesta análise pelo celibato clerical. O autor faz como que um breve elenco (cf. pp. 69-72) da trajetória da afirmação do celibato clerical na Igreja latina. Principia lembrando que entre os apóstolos apenas dois (João e Paulo) eram – com certeza – celibatários, mas Pedro, o primeiro Papa, foi casado. Isto, conforme Urbano Zilles, não representou maiores problemas na Igreja primitiva ou mesmo depois, ainda que, já a partir do Concílio regional de Elvira, em 306, o celibato

esteja subjacente ao exercício das ordens sacras; ou seja, bispos, sacerdotes e diáconos deveriam ser celibatários. Mais: nas *Constituições Apostólicas* – coletânea em oito volumes sobre a vida da Igreja em seus primórdios, especialmente no final do século IV –, vê-se que é possível ordenar um homem casado, mas, em contrapartida, o já ordenado não pode mais se casar, norma ainda hoje em vigor nas Igrejas *sui iuris* em comunhão com Roma. Certo é que tais dispositivos não encerraram, no seu todo, o concubinato no clero. Eis porque, “no Ocidente, desde o Concílio de Trento até o Vaticano II, passa a ter uma insistência geral no celibato obrigatório dos clérigos. A decisão do concílio de Trento, que sancionou a obrigatoriedade do celibato para o clero na Igreja latina, permanece em vigor no cânon 277, §1 do *Código de Direito Canônico* de 1983, apenas excetuando, a partir do Vaticano II, o diaconato permanente” (p. 70).

Feito este breve percurso, o autor afirma que a implantação do celibato trouxe suas vantagens, mas também dificuldades. Como argumento apela para quatro pontos: 1) a prática das Igrejas orientais (unidas ou não a Roma), cujo celibato é opcional. 2) a introdução do celibato facultativo aos diáconos permanentes na Igreja latina a partir do Concílio Vaticano II. 3) a encíclica *Sacerdotalis Caelibatus* (o Celibato sacerdotal), de São Paulo VI,

que, embora muito louve a prática celibatária, não colocou fim ao debate. Debate retomado, aliás, logo em seguida, no Sínodo dos Bispos. 4) a partir do pontificado de Pio XII, homens casados oriundos de outras Igrejas ou comunidades eclesiais cristãs puderam chegar ao sacerdócio ministerial na Igreja Católica romana. Tal prática ainda acontece – e em massa, sobretudo depois de Bento XVI –, com os ministros anglicanos que se tornam sacerdotes católicos. Tudo isto seria, para Zilles, um chamado ao debate sobre a manutenção ou não do celibato obrigatório aos bispos e sacerdotes na Igreja latina.

O autor, todavia, não para aí. Lembra que, a partir dos anos de 1960, dentro e fora da Igreja, a disputa sobre o tema permanece aceso. São suas palavras: “Se não é algo intrínseco ao sacerdócio, se não é algo essencialmente mais perfeito que o amor matrimonial, por que não deixar liberdade também no Ocidente? Outros suspeitam que, na origem histórica da lei do celibato, haja influência de ideias neoplatônicas sobre a sexualidade e sua observância tem sido problemática, pelo menos, para uma minoria significativa de clérigos. Se é um carisma do Espírito Santo, não deveria ser imposto porque pode atrofiar a vida afetiva de quem não recebeu tal carisma. Mas o argumento que parece ser mais forte contra a prática vigente na Igreja latina do

Ocidente é o de que em alguns lugares há cristãos e povos inteiros seriamente privados da Eucaristia” (p. 72).

Para concluir, embora Urbano Zilles cite, no início de seu texto, Mt 19,12 e 1Cor 7,25-40, bem como diga que, de modo geral, o celibato pode “favorecer e facilitar a intimidade com Deus e liberar o celibatário a serviço da comunidade de uma maneira que seria impossível para um casado que leva a sério seu matrimônio” (idem), o autor parece ter a firme esperança de que o celibato se torne opcional ao clero da Igreja latina, assim como o é nas Igrejas orientais. Vê-se que o argumento final do teólogo gaúcho é válido: como o celibato é de direito eclesiástico – portanto, não divino – poderia ser revisto, mas cremos que os argumentos por ele arrolados não sejam decisivos. A vida una e indivisa é um dom para a Igreja e tem dado frutos ao longo dos tempos, conforme se pode ler em São Paulo VI, *Sacerdotalis Caelibatus*, no Cardeal Marc Ouellet, *Amigos do Esposo. Por uma visão renovada do celibato sacerdotal* (Cristo e Livros), Pablo Garcia, *Se conheceses o dom de Deus: O coração celibatário* (Cultor de Livros), Dom Estêvão Tavares Bettencourt, OSB. *Curso de Espiritualidade* (Mater Ecclesiae, 2006, pp. 127-132) etc. O celibato por amor ao Reino de Deus depois que o Eterno entrou na história e o tempo se fez breve (cf. Mt 19,12; 1Cor 7,29) é uma dádiva de grande valor a toda a

Igreja. O próprio Papa Francisco, que alguns apostavam ser um revisor do celibato, afirmou: “É uma coisa em discussão entre os teólogos, não há uma decisão minha. A minha decisão é: não ao celibato opcional antes do diaconato. É uma coisa minha, pessoal”. E repetindo o Papa São Paulo VI assegura: “Prefiro dar a vida antes de mudar a lei do celibato” (Papa diz ser pessoalmente contra eliminação do celibato, *Uol*, 28/01/2019, *on-line*).

Outro ponto, como dito, que gostaríamos de trazer é a unidade na pluralidade dentro da Igreja (cf. pp. 75-97). Com efeito, “a Igreja católica compreende a de rito latino – predominante no Ocidente – e outras vinte e três Igrejas de ritos orientais que professam a mesma fé e doutrina católica, os mesmos sacramentos, mantendo suas diferentes e ricas tradições culturais e espirituais, teológicas e litúrgicas próprias. São Igrejas particulares *sui iuris* em plena comunhão com o bispo de Roma. As orientais *uniatas* [porque, após separadas por longo tempo, voltaram à plena comunhão com Roma – nota do autor deste texto] nem todas têm sede fixa. São as seguintes: I) *Da tradição litúrgica alexandrina*: 1. Igreja católica copta (com sede no Cairo, Egito). 2. Igreja católica etíope (com sede em Adis Abeba, Etiópia). 3. Igreja católica eritreia (sede em Asmara, Eritreia). II) *Da tradição litúrgica bizantina*: 4. Igreja greco-católica melquita (sede

em Damasco, Síria). 5. Igreja católica bizantina grega. 6. Igreja católica italo-albanesa. 7. Igreja greco-católica ucraniana (sede em Kiev, Ucrânia). 8. Igreja católica bizantina bielorrussa, também chamada católica bizantina bielorrussa. 9. Igreja católica bizantina russa. 10. Igreja católica búlgara (sede em Sofia, Bulgária). 11. Igreja católica bizantina eslovaca (sede em Presov, Eslováquia). 12. Igreja católica bizantina húngara (sede em Debrecen, Hungria). 13. Igreja greco-católica da Croácia e da Sérvia. 14. Igreja greco-católica macedônica (sede em Estrúmica, Macedônia do Norte). 15. Igreja greco-católica romena unida com Roma (sede em Blaj, Romênia). 16. Igreja católica bizantina rutena (Pittsburg, Estados Unidos). 17. Igreja católica bizantina albanesa (sede em Vlorë, no Sul da Albânia). III) *Da tradição litúrgica armênia*: 18. Igreja católica armênia (sede em Beirute, Líbano). IV) *Da tradição litúrgica siríaco-oriental ou caldeia*: 19. Igreja católica caldeia (sede em Bagdad, Iraque). 20. Igreja católica siro-malabar (sede em Kochi, Índia). V) *Da tradição litúrgica siríaco-ocidental ou antioquena*: 21. Igreja maronita (sede em Bkerk, Líbano). 22. Igreja católica siríaca (sede em Damasco, Síria) e 23. Igreja católica siro-malankar (Kerala, Índia)” (pp. 92-93). Esta lista apresentada por U. Zilles é, via de regra, aceita, mas oferece pequenas variantes em relação à apresentada pelo Pe. Ar-

naldo Rodrigues, no artigo *Igreja Católica: sempre “Una”* (*Vatican News*, 24/10/2019, *on-line*), por exemplo.

De modo assaz breve, respondamos, agora, à pertinente questão: Por que tão rica pluralidade na unidade? – Porque, embora a instituição da Eucaristia por Cristo seja uma só (cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-26) e o mandato do Senhor “Fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,24s) tenha sempre sido cumprido ao longo de mais de 2000 anos, a Eucaristia foi – afora sua essência – se estruturando na história. De modo que temos – depois de 1 Coríntios 11,23-26 – os primeiros testemunhos de como a Santa Missa era celebrada nas origens do Cristianismo, na *Didaqué* 14,1, na *Apologia I*, 65-67, de São Justino ao imperador Antonino Pio, datada do ano 150, e na *Tradição Apostólica*, de Santo Hipólito de Roma, no século III, que é a base da Oração Eucarística II até os nossos dias. Ocorre que a chamada grande Oração Eucarística, quase sempre cantada, era, então, improvisada pelo presidente da celebração. Assim, as “orações e os ritos que as acompanhavam podiam variar acidentalmente de região para região. Foi o que deu origem às famílias litúrgicas, também chamadas ritos” (Dom Estêvão Tavares Bettencourt, OSB. *Curso*

sobre os sacramentos. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 137). Isto, associado aos costumes culturais locais explica a vasta pluralidade dentro da unidade da Igreja e deve ser motivo de alegria e estudo ao Povo de Deus.

Por fim, importa notar a preocupação do autor com a ausência dos jovens na Igreja (cf. pp. 125-151). Algo que, de fato, deveria chamar a atenção de todo católico, mas que, aos poucos, parece estar mudando. Hoje, há um número significativo de adolescentes e jovens voltando para a Igreja com sede da sã doutrina. Apenas a título de exemplo, “a França registrou um total de 10.384 catecúmenos adultos no ano passado, o que é um aumento de 45% em relação ao ano anterior e o maior número dos últimos 20 anos. Esse crescimento é marcado pela crescente aproximação de jovens adultos aos sacramentos da iniciação cristã” (Igreja em Paris convoca concílio para responder a aumento de batismos de adultos, *ACI Digital*, 20/01/2026, *on-line*).

Eis algumas (dentre as muitas) reflexões que o livro de Urbano Zilles, afamado teólogo brasileiro, desperta. Isto sem falar no capítulo I, a respeito da secularização e do secularismo, a merecer redobrada atenção. Vale, pois, a pena se voltar também a ele.

Resenha recebida em 18/03/2026 e aprovada para publicação em 31/03/2026

A contribuição do livro *O médico e o monge* para o dilema entre a ciência e a fé

Precinoti, Igor Barcelos; Lima, Vanderlei de.
O médico e o monge. Diálogos entre a ciência e a fé. Rio Comprido: Benedictus, 2024.

ANA LYDIA SAWAYA, OSB CAM^{*}

Estamos hoje no melhor dos mundos para restabelecer o diálogo entre fé e ciência e criar pontes, e este é o mérito do livro *O Médico e o Monge* cujos autores são o médico Dr. Igor Barcellos Precinoti e o monge eremita de Charles de Foucauld Ir. Vanderlei de Lima. A Igreja deseja ardentemente esse diálogo, como vários de seus documentos das últimas décadas têm mostrado, mas também a ciência. Poucos duvidam que estamos em um momento de extrema necessidade de mudança em todos os âmbitos. O Papa Francisco cunhou o termo *mudança de época*. Assim, a premência da realidade exige que o distanciamento entre a ciência e a fé

seja vencido e as oportunidades para tanto estão à nossa mão mais do que nunca.

A Revista *Nature*, considerada a revista científica mais importante do mundo, publicou, no dia 4 de julho de 2024, um artigo cujo título é: *Neuroscientists must not be afraid to study religion (Os neurocientistas não devem ter medo de estudar a religião)*. Neste artigo, a revista diz que espera que cresçam os protocolos de pesquisa nessa área. Muitas pesquisas têm mostrado que a prática da oração impacta positivamente no perfil de doenças, diminui muito o risco de doenças crônicas e câncer, melhora a qualidade de vida, a estabilidade nos

^{*} Monja beneditina camaldolense. Ex-professora titular de Fisiologia na UNIFESP, coordenadora do grupo de pesquisa Nutrição e Pobreza do Instituto de Estudos Avançados da USP e fundadora do Centro de Recuperação e Educação Nutricional – CREN. Possui doutorado em Nutrição pela Universidade de Cambridge, Inglaterra, e foi cientista visitante no *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) e na *TUFTS University*. Autora de vários livros. E-mail: al.sawaya@yahoo.com.br

relacionamentos, os escores de felicidade, a longevidade, a produtividade etc. O livro do Dr. Igor e Ir. Vanderlei traz um bom número de referências de publicações científicas a esse respeito.

Assim como a crise da religião, a ciência chegou num impasse com o desenvolvimento de tecnologias altamente poderosas, que não são exatamente boas para a humanidade e as pessoas. Em 2024, um neurocirurgião formado no *Massachusetts Institute of Thecnology* (MIT) dos Estados Unidos, relatou, em um vídeo com milhões de acessos na internet, sua decisão de abandonar tudo e pedir demissão de seu emprego de cirurgião em um dos hospitais mais renomados do mundo. Ele ganhava muito bem, tinha aprendido as técnicas cirúrgicas mais sofisticadas que existem, mas, após poucos anos de exercício da profissão, se deu conta que as suas super-técnicas-cirúrgicas não ajudavam muito as pessoas, pois muitos de seus pacientes voltavam a ficar doentes e aqueles que de fato se curavam tinham outros motivos, como uma boa alimentação, presença de amigos, boa qualidade de vida etc.

A ruptura entre fé e ciência é consequência de posições ideológicas fechadas e autorreferenciais de ambos os lados. Ela nasce com alguns cientistas e filósofos, mas também parte de alguns membros da hierarquia da Igreja preocupados em manter o controle do

conhecimento em suas mãos, como foi o caso de Galileu. Pode-se dizer que a ruptura entre fé e ciência é responsabilidade de alguns que, no passado, clamaram ser os porta-vozes únicos da fé e de outros que clamaram ser os racionais por excelência.

É tão falso esse dilema que podemos afirmar com simplicidade que o método para o conhecimento científico necessita, sobretudo, da fé para avançar. Por exemplo, se um professor afirma: “o pâncreas produz insulina” – qual o método de conhecimento que os alunos estão usando para ter certeza de que o professor está dizendo a verdade? A fé. Os alunos estão, naquele momento, acreditando no que ele diz. E os alunos têm duas razões, muito razoáveis, para acreditar no professor: 1. Ele sabe o que está dizendo, e 2. Não tem nenhum motivo para enganar os alunos. Pode-se dizer mais: qual é o método que as revistas científicas usam para difundir a ciência? A fé! Nenhum editor ou revisor de artigos científicos vai ao laboratório para refazer os experimentos e provar que os resultados estão corretos. As revistas científicas precisam ter fé nos cientistas.

Quando esta ruptura tomou forma no passado? Muitos dizem que foi com Guilherme de Ockham. Ockham é considerado não só o pai da filosofia moderna, por historiadores da filosofia, mas também, o fundador do

método científico. As vicissitudes de Ockham são um exemplo por excelência de como mal-entendidos, superficialidades, falta de conhecimento direto de seu pensamento, falta de leitura dos originais e distanciamento podem dar origem a posições cada vez mais ideológicas.

Ockham foi um teólogo franciscano inglês que viveu entre 1280-1349. Estudou e, muito provavelmente, ensinou em Oxford. Viveu num período extremamente conturbado da Igreja quando haviam dois papas. Por sua infelicidade, foi envolvido pelos seus superiores em uma contenda contra o papa que terminou com a excomunhão de todos os superiores franciscanos e a sua. Importante dizer que a contenda com o papa não foi iniciada por ele, mas pelos seus superiores, em um movimento de inconformismo com a situação da Igreja naquela época, que era bem mais amplo. Seus escritos foram, então, proscritos por muitos séculos e não traduzidos até recentemente, quando seus confrades franciscanos, nos Estados Unidos, a partir de 1950, decidem reabilitá-lo, traduzindo suas obras para o inglês.

Ockham parte da lógica de Aristóteles e afirma a necessidade da experiência para que se possa afirmar uma verdade com segurança. E aqui a palavra *experiência* é chave. Diz ainda que, do ponto de vista humano, uma

verdade jamais pode ser considerada absoluta, mas sempre relativa e contingente à pessoa. É fácil encontrar ressonâncias no pensamento do Papa Francisco...

Entre os pontos mal compreendidos do pensamento de Ockham, há um ponto, porém, que não é considerado com devida profundidade: o seu conceito de *revelação*. Ockham afirma que há um método de conhecimento particular que é a interferência direta de Deus por revelação. Sobre esse aspecto, é interessante a sintonia de Ockham com Tomás Kuhn no seu livro *A estrutura das revoluções científicas* (2013, 12ª edição, editora Perspectiva, São Paulo, pp. 215-216). Kuhn ao descrever como ocorrem muitas das descobertas científicas que mudam os paradigmas de como olhamos o mundo, fala de uma espécie de revelação:

Paradigmas não podem ser corrigidos de forma alguma pela ciência normal. [...] a ciência normal leva, em última análise, apenas ao reconhecimento de anomalias e crises. Essas terminam não por deliberação ou interpretação, mas por meio de um evento relativamente abrupto e não estruturado, semelhante a uma alteração da forma visual. Nesse caso, os cientistas costumam falar em “vendidas que caem dos olhos” ou em uma “iluminação repentina” que “inunda” um quebra-cabeça antes

obscuro, possibilitando que seus componentes sejam vistos de uma nova maneira – a qual, pela primeira vez, permite sua solução. Em outras ocasiões, a iluminação relevante vem durante o sonho. Nenhum dos sentidos habituais do termo “interpretação” se ajusta a essas iluminações de intuição através das quais nasce um novo paradigma.

Esta descrição das descobertas científicas que alteram paradigmas anteriores se sobrepõe harmoniosamente ao que Ockham considera o método de conhecimento através da revelação de Deus. Neste caso, poder-se-ia dizer que Deus atua “revelando” a verdade. Deus, muitas vezes, parece “revelar” uma verdade a um cientista, especialmente no fenômeno que Khun chama de ciência extraordinária. Ockham dizia justamente que o conhecimento se dá por meio de demonstração, dedução, experimentação, lógica, mas também por revelação. Einstein fala especialmente disso em alguns dos seus escritos como experiência própria.

De qualquer forma, no tempo conturbado em que viveu Ockham, e por muitos motivos, iniciou-se um isolamento progressivo entre o mundo religioso e o mundo das ciências e da filosofia. Contribuíram a proibição do estudo da teologia nas universidades por parte de não clérigos, a proibição do acesso à Bíblia e ao estudo bíblico, a

concentração do poder sobre o conhecimento das verdades da fé nas mãos da hierarquia da Igreja etc. Enquanto isso, o caminho da investigação científica sobre a realidade natural se expandia, e muitos estudiosos fugiam para países que não eram mais católicos a fim de terem mais liberdade para estudar, como aconteceu com o próprio Descartes ou com o estudo da anatomia em cadáveres; de modo que o mundo dos que estudavam as coisas de Deus e daqueles que estudavam a natureza foi se isolando cada vez mais. Reação e contrarreação passaram a dominar cada vez mais a investigação das verdades sobre a realidade natural e sobrenatural.

A separação desses dois mundos gerou um isolamento que se traduziu em uma separação da linguagem, com uma progressiva incompreensão de termos e palavras, partindo já dos séculos XIII e XIV, como aconteceu com o pensamento de Guilherme de Ockham; gerando incapacidade de diálogo, desconfiança e um medo mútuos, como se pode encontrar em vários documentos da Igreja contra o mundo secularizado.

A filósofa Hannah Arendt, em seu livro *As Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951, traz uma grande contribuição para explicar quando uma ruptura e distanciamento acontece entre dois âmbitos da sociedade de que se separam paulatinamente,

gerando incompreensões mútuas até a criação de formas ideológicas de pensamento. Ela diz que as ideologias nascem e crescem a partir do isolamento. Indivíduos isolados e vulneráveis são mais receptivos às doutrinas impostas por aqueles que estão em posição de liderança.

Essas doutrinas não partem e não se baseiam em fatos reais da experiência, mas em uma lógica projetada sempre no futuro. De forma simples e um pouco caricatural, podemos dar dois exemplos: “a ciência resolverá todos os problemas da humanidade”, ou então, “a felicidade só será possível no paraíso e aqui só há um mundo mau”. A fuga para a ideologia acontece, segundo ela, nos momentos de desintegração social ou de indignação e desconfiança. Nesta condição, a ideologia age como propaganda que refaz a realidade, recria a história e torna o outro um inimigo a ser temido.

Nessa condição ideológica, o indivíduo não consegue mais colher a realidade na sua totalidade, mas repete uma doutrina, um discurso, sempre permeado de medo. O isolamento a que se refere Arendt é sobretudo o isolamento de um modo de pensar fechado e separado da realidade e da experiência vivida e exclui a possibilidade de novas experiências. Visa controlar o curso da história e de como esta se deve dar. E repousa sobre pensamentos lógicos desconectados

da realidade. As ideologias, portanto, crescem e se alimentam associadas ao medo de pensar, diz ela, pois o pensar pode desafiar as nossas crenças, o nosso conhecimento de nós mesmos, nos tira aquilo sobre o qual nos apoiamos, aquilo que é caro para nós, aquilo com o qual contamos, que adquirimos para viver no cotidiano. Pensar em profundidade tem o poder de nos desconcertar, diz Arendt. É muito mais fácil repetir doutrinas que permeiam o meio social em que nos fechamos.

Como quebrar o pensamento ideológico? É preciso que existam pessoas para quem a *experiência* é mais determinante do que a ideia. São elas que podem retomar o diálogo entre esses mundos diferentes, através da escuta mútua, do encontro com o outro que não vê o mundo como eu. Só a experiência vivida e afirmada pode nos tirar da condição ideológica. Mas como retomar o diálogo se não há mais uma linguagem comum? De fato, o desafio atual é de linguagem, pois os dois mundos não falam a mesma língua e não se compreendem.

Foi com o objetivo de estabelecer um diálogo e linguagem comuns que os autores do livro *O Médico e o Monge*, escreveram sobre a fé a ciência, de uma forma singela e simples, para o grande público. Eles procuraram trazer informações seja dos

resultados de pesquisas científicas e plenos de maus entendidos. Que como do *Catecismo da Igreja*, abordando abertamente temas espinhosos esta bela iniciativa possa se multiplicar e ampliar.

Resenha recebida em 13/04/2026 e aprovada para publicação em 30/04/2026

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Secretaria da Revista ou com a Biblioteca da Faculdade de São Bento – RJ / FSBRJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefones: 55 21 2206-8200 / 55 21 2206-8286

E-mail: revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

biblioteca@corporativo.fsbrj.edu.br

Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange / Si richiede lo scambio

TÍTULOS NACIONAIS

1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica – PUC.
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

3. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

4. **Caminhando – UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

5. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

6. **Encontros Teológicos**

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

7. **Espaços – ITESP**

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores. São Paulo – SP (Semestral)

8. **Estudos Bíblicos**

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de
Janeiro (Quadrimestral)

9. **Estudos Teológicos**

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

10. **Fides Reformata**

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper. São Paulo – SP
(Semestral)

11. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – MG. (Semestral)

12. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba – SP (Mensal)

13. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

14. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

15. Logos

Faculdade Diocesana São José – FADISI.
Rio Branco – Acre (Semestral)

16. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

17. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André – SP
(Mensal)

18. Paulus: Revista de Comunicação

da FAPCOM – Faculdade Paulus de
Comunicação – FAPCOM. Vila Mariana
– São Paulo (Semestral)

19. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

20. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana. Centro Scalabriniano de
Estudos. Brasília – DF (Semestral)

21. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

22. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

23. Scientia Canonica

Instituto Superior de Direito Canônico
Santa Catarina – ISDCSC
Florianópolis – SC (Semestral)

24. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus. Belo Horizonte –
MG (Quadrimestral)

25. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

26. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

27. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)

28. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

29. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS

1. Agustiniana

Agustinos de Castilla. Madri – Espanha
(Quadrimestral)

2. Alpha Omega

Pontificio Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)

3. Asprenas

Campania Notizie Srl. Napoli – Itália
(Trimestral)

4. Carthaginensia

Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)

5. La Ciudad de Dios

Real Monasterio del Escorial. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

6. Compostellanum

Archidióceses de Santiago de
Compostela. Santiago de Compostela –
Espanha (Semestral)

7. Credere Oggi

Massagero di S. Antonio.
Padova – Itália (Bimestral)

8. DavarLogos

Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)

9. Didaskalia

Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)

10. Eborensia

Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)

11. Efemérides Mexicana

Universidade Pontificia de México
D.F. México (Trimestral)

12. Estudio Agustiniano

Publicacione Periódicas de Los
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)

13. Estudios Eclesiásticos

Faculdades de Teologia de La Compañia
de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)

14. Fórum Canonicum

Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico. Universidade Católica
Portuguesa – Portugal (Semestral)

15. Igreja Luterana

Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)

16. Isidorianum

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.
Sevilla – Espanha (Semestral)

17. Mayéutica

Los Agustínianos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)

18. Old Testament Abstracts

Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)

19. Proyección

Facultad de Teologia de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)

20. Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli

Dell'Istituto Meridionale di
Francescanesimo. Napoli – Itália (Anual)

21. Selecciones De Teologia

Facultad de Teologia de Catalunya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

22. Stromata

Faculdades de Filosofia Y Teologia
Universidade do Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

23. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

24. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

25. Studium – Filosofia y Teologia – Argentina

Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (**Online**)

26. Studium – Espanha

Institutos Pontifícios de Filosofia y
Teología de Madrid. La Universidad
de Santo Tomás de Manila. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

27. Studia Cordubensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)

28. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 1 exemplar da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.

10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.

11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.

12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.

13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.

14. Aceitam-se artigos em espanhol.

15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.

16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.

17. Citações diretas, de até três linhas, devem estar no texto contidas entre aspas. As referências das citações devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (Mumford, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfirídeos pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (Clarac; Bonnin, 1985, p. 72). Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citações diretas, com mais de três linhas devem vir destacadas do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir seguido do ano da publicação e da página (Autor, ano, p. 0).

19. Quando a citação incluir texto traduzido pelo autor, deve-se incluir, após a chamada da citação, a expressão tradução nossa, entre parênteses.

Exemplo:

“Ao fazê-lo pode estar envolto em culpa, perversão, ódio de si mesmo [...] pode julgar-se pecador e identificar-se com seu pecado” (Rahner, 1962, v. 4, p. 463, tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada Referências devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.

21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em itálico) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: SCHABERT, Joseph. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio*: Revista Internacional de Teologia e Cultura, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores mantêm os direitos autorais e ao mesmo tempo concedem cessão dos mesmos direitos autorais à Revista Coletânea que passa a ter plenos direitos de publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista. As publicações deste periódico poderão ser reproduzidas desde que devidamente referenciadas, conforme a licença adotada.

COLETÂNEA

Revista semestral de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

PEDIDO DE ASSINATURA A PARTIR DO ANO 20

(Preencher com Letra Legível)

Nome completo

[illegible]

Endereço

[illegible]

Bairro

CEP

[illegible]

Estado

DDD Telefone residencial

DDD Cellular

DDP C

DDD Cellular

[illegible]

E-mail

[illegible]

Assinatura anual (2 números)

Nacional: R\$ 50,00

Exterior: US\$ 30,00

Valor do número avulso

R\$ 25,00

Assinatura

Para solicitar a assinatura da revista Coletânea envie as informações do Pedido de Assinatura acima para o e-mail revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br
Telefone: 55 21 2206-8200

Assinatura pelo correio

Preencher o formulário acima e enviar para:
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro
Revista Coletânea
R. Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Forma de pagamento

- Boleto bancário
- Chave PIX (CNPJ)
33.439.092/0001-60
Mosteiro de São Bento
do Rio de Janeiro



Envie o pedido de assinatura da revista Coletânea, para o e-mail: **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br** ou acesse o site da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro: **www.fsbrj.edu.br**