

Glaci Gurgacz
Márcia Regina Corrêa
(Orgs.)

Ensaio em perspectiva

filosófica

&

teológica

volume

|||



Ao apresentarmos esta terceira edição, não poderíamos deixar de agradecer aos autores, que gentilmente colaboraram para publicação deste livro. A obra contempla reflexões teológicas e filosóficas instigantes e relato de um trabalho pastoral com imigrantes. Esta edição tem por objetivo continuar incentivando os estudiosos da teologia a iniciarem ou aprofundarem as pesquisas. Esperamos que a organização deste novo volume seja mais um passo no sentido de estimular outras pessoas envolvidas nos estudos teológicos a publicarem seus textos.



editora *fi*.org



ENSAIOS EM PERSPECTIVA FILOSÓFICA E TEOLÓGICA - III

ENSAIOS EM PERSPECTIVA FILOSÓFICA E TEOLÓGICA

III

Organizadoras
Glaci Gurgacz
Márcia Regina Corrêa



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke (www.carolekummecke.com.br)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E59 Ensaios em perspectiva filosófica e teológica - III [recurso eletrônico] / Glaci Gurgacz, Márcia Regina Corrêa... [et al.]. – Porto Alegre : Fi, 2023.

172p.

ISBN 978-65-5917-708-0

DOI 10.22350/9786559177080

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Teologia – Filosofia – Ensaios. I. Gurgacz, Glaci. II. Corrêa, Márcia Regina.

CDU 2-1/-9:14

"Não é supérfluo, talvez, recordar o seguinte: evangelizar é em primeiro lugar, dar testemunho, de maneira simples e direta, de Deus revelado por Jesus Cristo, no Espírito Santo. Dar testemunho de que no seu Filho ele amou o mundo; de que no seu Verbo Encarnado ele deu o ser a todas as coisas e chamou os homens para a vida eterna. Esta atestação de Deus proporcionará, para muitos talvez, o Deus desconhecido, que eles adoram sem lhe dar um nome, ou que eles procuram por força de um apelo secreto do coração quando fazem a experiência da vacuidade de todos os ídolos." (EVANGELII NUNTIANDI, nº 26)

SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
<i>Márcia Regina Correa</i>	
APRESENTAÇÃO	12
<i>Glaci Gurgacz</i>	
1	15
JESUS NOS REVELA A PARTERNIDADE DE DEUS	
<i>André Phillippe Pereira</i>	
2	30
SALVANDO A ONIPOTÊNCIA DIVINA: A TEORIA MEDIEVAL DO IMPETUS COMO PRECURSORA DA MECÂNICA MODERNA	
<i>Ivo Fernando da Costa</i>	
3	60
POR QUE MOISÉS MORREU? UMA RESPOSTA SACERDOTAL (DT 32,48-52)	
<i>Armando Rafael Castro Acquaroli</i>	
4	76
ELEMENTOS PARA FÓRMULA DO MÚNUS DE PASTOR PROPRIUS DO PÁROCO	
<i>Nicanor Alves Lima de Mattos</i>	
5	94
A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS À LUZ DAS CONCEPÇÕES ANTROPOLÓGICAS PERSONALISTA E NÃO-PERSONALISTA	
<i>Edson Adolfo Deretti</i>	
6	109
A BÍBLIA: PALAVRA DE DEUS	
<i>Márcia Regina Corrêa</i>	

7

126

PROJETO IMIGRANTE CIDADÃO: UM INSTRUMENTO DE INTERAÇÃO E INSERÇÃO SOCIAL DOS IMIGRANTES EM JOINVILLE

Glaci Gurgacz

8

139

A FORMA DO MATRIMÔNIO CRISTÃO NO OCIDENTE DO PRIMEIRO MILÊNIO

Marcos Ricardo Friedrich

9

158

NOTAS SOBRE A AÇÃO MORAL: FAZER A COISA CERTA PELO MOTIVO CERTO

Itamar Luís Gelain

OS AUTORES E OS ORGANIZADORES

170

PREFÁCIO

Márcia Regina Correa

Este livro consiste numa coletânea de artigos elaborados por professores do curso de Bacharelado em Teologia do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina. Temos a participação do Diretor do projeto educativo "A Consolação da Filosofia" para o estudo e divulgação da Filosofia Clássica. E contamos com a presença do clero da Diocese de Joinville/SC.

Ao caminhar nesta obra, o leitor verá o amor do Pai, revelado em Jesus. Moisés, um homem conhecido do mundo bíblico, que esteve ao lado do seu povo e de Deus, no findar de sua vida, não pôde chegar na terra prometida, mas chegou ao monte e pôde vislumbrar a promessa. Irá debruçar-se sobre um tema tão atual, a concepção da pessoa humana, vista como um direito, pertencente à dignidade humana. Irá ainda deparar-se com a seguinte questão: a Bíblia é Palavra de Deus? Visitará longos séculos para responder a essa pergunta. Conhecerá a história do matrimônio cristão e como ele foi compreendido no Ocidente no primeiro milênio. E encontrará o Pastor Proprius, o vigário de Cristo, que tem a missão de ensinar, santificar e cuidar. Para completar a obra, precisamos agora saber como agir. Iremos seguir Kant ou Glauco?

Desejo aos leitores uma excelente aventura em mares longínquos, e que seja possível a descoberta de novas terras. Saúdo os autores e as autoras deste volume. Conseguimos!!!!

Joinville, janeiro de 2023.

APRESENTAÇÃO

Glaci Gurgacz

Ao apresentarmos esta terceira edição, não poderíamos deixar de agradecer aos autores, que gentilmente colaboraram para publicação deste livro. A obra contempla reflexões teológicas e filosóficas instigantes e relato de um trabalho pastoral com imigrantes.

Esta edição tem por objetivo continuar incentivando os estudiosos da teologia a iniciarem ou aprofundarem as pesquisas.

Diácono André escreve sobre o amor do Pai. No momento que Jesus chama a Deus de Pai, ele quer mostrar que Deus não é uma teoria distante ou ainda uma doutrina na qual apenas se deve crer. Jesus salienta que esse Pai é o Deus Criador de tudo, Deus que foi revelado por meio do Verbo eterno no Antigo Testamento.

Ivo da Costa, no capítulo “Salvando a onipotência divina: a teoria medieval do *impetus* como precursora da mecânica moderna”, expõe sobre os eixos centrais da física antiga de Aristóteles, como o paradigma que começa a ser desmontado pela física do *Impetus*; explicita a importância das condenas teológicas de Paris no que se refere à aceitação do vazio; esclarece os eixos fundamentais da física do *Impetus* resultantes desse novo horizonte especulativo; indica alguns traços que sugerem a influência da física de Jean Buridan em Galileu, Descartes e Newton.

No capítulo seguinte, intitulado: “Por que Moisés morreu? Uma resposta Sacerdotal (Dt 32,48-52)”, o Padre Armando Acquaroli explicita que o texto de Dt 32,48-52 é muito provavelmente de origem Sacerdotal

e que isso implica a existência de uma forma de escrita diferente dos editores deuteronomistas, nos quais se constata algumas contradições patentes, entre as quais o relato da morte “prematura” de Moisés sobre o qual o autor detém-se.

Na sequência, “Elementos para fórmula do múnus de *Pastor Proprius* do Pároco”, o Pe. Nicanor Alves Lima de Mattos faz uma análise da expressão *Pastor Proprius* atribuída ao pároco a fim de verificar seu significado jurídico e sua coerência eclesiológica.

Pe. Edson Adolfo Deretti, no artigo “A fundamentação dos direitos humanos à luz das concepções antropológicas personalista e não-personalista”, apresenta algumas reflexões sobre a base dos direitos humanos os quais representam, para todas as pessoas de boa vontade, o bem necessário a ser buscado.

O texto de Márcia Regina Correa, “A Bíblia: Palavra de Deus”, mostra que a Bíblia é o lugar por excelência da comunicação de Deus com os homens. Ela é como uma palavra criadora e salvífica, que possibilita a compreensão do processo que se dá na inspiração bíblica e esclarece como foi o percurso histórico da Escritura Sagrada.

Em “Projeto Imigrante cidadão: um instrumento de interação e inserção social dos imigrantes em Joinville”, Glaci Gurgacz apresenta a trajetória realizada pelo Projeto Imigrante Cidadão, do Centro Universitário Católica de Santa Catarina. Discorre sobre o ensino do português como frente a uma nova demanda populacional composta por imigrantes. Descreve o contexto de surgimento e as ações desenvolvidas pelo projeto. Ademais, caracteriza o perfil do público-alvo e o impacto social-cultural sobre os envolvidos.

Marcos Ricardo Friedrich disserta sobre a história do rito do matrimônio na Igreja primitiva. Relata que não havia qualquer

preocupação quanto ao modo de se celebrar o matrimônio enquanto tal, tampouco havia uma forma unânime e universal para realizar o pacto nupcial.

A Igreja primitiva acolhia como seus os ritos dos povos e culturas em que estava inserida. O processo deu-se ao longo da história da comunidade cristã.

Por fim, Itamar Gelaim discorre especificamente sobre os ingredientes que, a rigor, validam uma ação moral. O autor explicita o que é agir moralmente, seja no campo corporativo, seja no campo individual e pessoal.

Esperamos que a organização deste novo volume seja mais um passo no sentido de estimular outras pessoas envolvidas nos estudos teológicos a publicarem seus textos.

1

JESUS NOS REVELA A PATERNIDADE DE DEUS

André Phillipe Pereira

1 INTRODUÇÃO

A encarnação de Jesus pode ser entendida como um dom que a Santíssima Trindade faz do Verbo Eterno para permanecer conosco e em nós por meio do Espírito Santo. É nos acontecimentos, na história da humanidade, que o Mistério Trinitário revela-se. Quando Jesus chama a Deus de Pai, ele quer mostrar que Deus não é uma teoria distante, ou ainda uma doutrina na qual apenas se deve crer.

Esse Pai é o Deus Criador de tudo, Deus que foi revelado por meio do Verbo eterno no Antigo Testamento. Jesus anuncia o Reino de Deus a partir do serviço, aliás, o serviço é o grande poder que Jesus entrega a Pedro e aos discípulos. No cristianismo, o maior é aquele que se faz pequeno e aquele que serve. Assim, o Reino de Deus, anunciado por Jesus, possui como grande característica a gratuidade.

Sabemos que a encarnação do Verbo faz-nos olhar para Deus Criador, mas não um Deus distante, e sim vê-lo como o Deus que é nosso Pai. Foi o próprio Jesus que nos ensinou a invocá-lo como Pai, quando, por exemplo, ensinou-nos a oração do Pai-Nosso.

Na encarnação do Verbo, percebemos que a paternidade de Deus e a filiação de Jesus estão em estrita correlação, e não podemos separar Jesus de sua atitude filial, pois é atitude de quem se entrega com toda a confiança em todos os momentos até mesmo na hora de sua morte pregado na cruz.

Jesus, além de revelar-nos Deus como Pai, revelou-nos também sua vontade. Em Jesus, a vontade de Deus é a Vinda do Reino, que nos é dado na gratuidade, não por nossos merecimentos, mas pelo amor infinito de Deus.

Nesse contexto, refletimos sobre esse amor infinito de Deus pela humanidade. É um amor com destinatários prontos, lembrados com carinho pelo Salvador, a saber, os pobres, as crianças e os pecadores. São os grupos que vivem à margem da sociedade, ou seja, os marginalizados e discriminados. Em contrapartida, existem aqueles que confiam em suas boas obras e no merecimento do Reino. As três classes apresentadas, não tinham nada e ninguém que pudesse apoiá-los, assim, Jesus apresenta a vinda do Reino de Deus como algo não merecido, mas, dado pelo amor gratuito de Deus por nós.

2 JESUS NOS REVELA A PATERNIDADE DE DEUS

Quando chegou a plenitude dos tempos enviou Deus a seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que se achavam sob a lei e para que recebêssemos a filiação adotiva. A prova de que sois filhos é que Deus enviou a nossos corações o Espírito de seu Filho que chama 'Abbá, Pai!' (Gl 4,4-6).

A encarnação¹ de Jesus pode ser entendida como um dom que a Santíssima Trindade faz do Verbo Eterno para permanecer conosco e

¹ "A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo. José, seu esposo, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, resolveu repudiá-la em segredo. Enquanto assim decidia, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se a ele em sonho, dizendo: 'José, filho de Davi, não temas receber, Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo seus pecados'. Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: 'Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel,' o que traduzido significa: 'Deus está conosco'." (Mt 1, 18-23)

em nós através do Espírito Santo. Quando conseguimos entender o mistério da encarnação diante da humanidade e da história, o mistério do Deus Trinitário desvela-se. É no acontecimento protagonizado por Jesus, na história da humanidade, que esse mistério tão grande da fé cristã revela-se, e é a partir desse grande mistério que a fé na Trindade Santíssima desenvolve-se e torna-se acessível a nós homens e mulheres ansiosos por conhecê-lo e amá-lo.

A novidade do Deus trinitário se desvela quando o acontecimento de Jesus é estendido em todas as dimensões do tempo e do espaço: Deus veio em visita à terra, não veio para fazer ali alguma coisa e logo ir embora; apareceu na terra porque já estava ali para permanecer, doravante e para sempre unido a nós; foi Deus mesmo que tomou em nós um novo nascimento (MOINGT, 2010, p. 317).

Com efeito, a encarnação do Verbo Eterno fez-nos olhar para Deus Criador como Pai. É o próprio Jesus que nos ensina a invocá-lo como Pai ao ensinar a oração do Pai-Nosso³. Sobre essa questão, convém ressaltar que: “a paternidade de Deus e a filiação de Jesus estão em estrita correlação. Porque Jesus viveu ‘em filiação’, revelou-nos Deus como Pai e mostrou-se a si mesmo como o Filho de Deus.” (LADARIA, 2005, p. 64). Nesta esteira, cabe ressaltar, ainda, que:

Jesus experimenta Deus como Abba, que significa literalmente papaizinho, exprimindo assim uma intimidade inusitada. E esta intimidade que Jesus manifesta para com o Pai transparece em todos os momentos de sua vida. Não apenas quando Jesus se retira da companhia das multidões e até mesmo dos apóstolos para rezar a sós. Esta singular intimidade se deixa entrever também no fino trato de Jesus para com as pessoas, na sua sensibilidade

³ Confirmar nos Evangelhos de Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4.

para com as necessidades delas, na atenção que Ele reserva a cada pessoa que encontra, no seu modo respeitoso de dialogar com cada um. Esta intimidade se revela também na naturalidade com que Jesus fala das demais criaturas e de seus processos orgânicos e vitais. É ainda esta mesma intimidade, enfim, que o torna suficientemente crítico para ler e interpretar com rara perspicácia os eventos e demais acontecimentos que sucedem a seu redor (TAVARES, 2007, p. 33).

No que concerne ao título Filho de Deus, é importante salientar que a intenção é:

sublinhar o caráter único da filiação de Jesus, sua íntima relação com o Pai e sua diferença absoluta com a filiação adotiva dada aos outros homens. Mas o termo conota igualmente o valor particularmente preciso daquele que é único e, por isso, objeto de uma afeição particular. Na parábola dos vinhateiros homicidas, diz-se que ao mestre ‘só lhe restava seu filho [único] bem amado’ (Mc 12,6) para enviar em último lugar a seus vinhateiros, ora, esse filho simboliza Jesus enviado pelo Pai (SESBOÛÉ, 2002, p.103).

Fica claro, no entanto, que não podemos separar Jesus em sua atitude filial, atitude de quem se entrega com toda a confiança em todos os momentos e, sobretudo, na hora da sua morte, da invocação que Ele faz de Deus como Pai³. Essa não é uma invocação puramente infantil

³ Sobre a experiência filial de Jesus, Pagola afirma que: “A experiência ocorre num momento muito especial. Jesus aproximou-se do Jordão buscando Deus uniu-se humildemente a outras pessoas de seu povo para receber o batismo de João, Jesus coloca-se diante de Deus. Sua atitude é de disponibilidade total. É então que, segundo o relato, ‘viu que os céus se rasgavam’: o Deus misterioso e insondável vai comunicar-se a ele; o Pai vai dialogar com Jesus. Recém-saído das águas do Jordão, aquele buscador de Deus vai viver uma dupla experiência, vai descobrir-se a si mesmo como Filho muito querido: Deus é seu Pai! Ao mesmo tempo vai sentir-se cheio de seu Espírito, estas duas vivências constituem na verdade dois aspectos de uma única experiência que irá marcar Jesus para sempre. Nada pode expressar melhor o que Jesus vivenciou do que estas palavras insondáveis: ‘Tu és meu filho querido’. Tudo é diferente daquilo que Moisés vivenciou trezes séculos antes no monte Horeb, quando se aproxima trêmulo da sarça ardente, descalço para não manchar a terra sagrada. Deus não diz a Jesus: ‘Eu sou aquele que sou’, mas ‘Tu és meu filho’. Não se mostra como mistério inefável, mas como um Pai próximo que dialoga com Jesus para descobrir-lhe seu mistério de Filho.” (PAGOLA, 2007, p. 371).

como uma criança que apenas conhece seu Pai, mas é um clamor que apresenta sua entrega e confiança total a seu Pai e de alguém que participa de sua glória e quer que todos nós recebamos também a participação nessa vida⁴.

Com isso, Jesus quer mostrar que Deus não é uma teoria distante, ou ainda uma doutrina que apenas se deve crer. Claro que devemos crer, mas a encarnação de Jesus e a sua filiação vêm apresentar-nos que Deus é passível de uma experiência⁶ que pode transformar nossa vida. Assim, Jesus associa Deus com a vida, dando um passo a mais que a antiga tradição religiosa de Israel, pois Deus é Vida e quer que todos a tenham em abundância.

Ao invocar Deus como Pai⁵, apesar de auto apresentar-se como Filho de Deus⁶, o objetivo de Jesus não era de pregar a Si mesmo enquanto pessoa, mas de falar, ensinar e pregar sobre Deus. Esta foi a sua missão: trazer-nos a salvação, apresentando-nos o amor paternal de Deus Pai que nunca poderia esquecer de um filho. Mesmo que uma mãe seja capaz de esquecer de um filho, Ele nunca esquecerá⁷.

Há, portanto, uma relação íntima entre a relação de Jesus com Deus e sua condição de salvador dos homens. Teologia e economia da salvação estão unidas já desde o começo, na perspectiva neotestamentária. A doutrina da filiação divina de Jesus impôs-se desde bastante cedo, e não parece reduzida

⁴ Sobre isso ler: PAGOLA, José Antônio. **Jesus. Aproximação Histórica**. Petrópolis: Vozes, 2007.

⁵ Jesus usa para dirigir-se a Deus a palavra Abba, pai, que parece ser um termo usado por seus contemporâneos no âmbito familiar (O que não implica que seja simplesmente linguagem infantil) (LADARIA, 2010, p. 61).

⁶ "A cristologia dos primeiros tempos viu também a plena realização dessa filiação divina no momento da ressurreição, com sua definitiva entronização de Jesus como Senhor (Rm 1,3s. Fl 2,11; At 2,14ss; 13,32-34)". (LADARIA, 2010, p. 66).

⁷ Isaías 49, 15-16.

a aspectos meramente funcionais, esses não podem ser separados da relação de Jesus com Deus (LADARIA, 2010, p. 65).

Esse Deus, anunciado por Jesus como Pai, não é senão o Deus Criador de tudo. É o mesmo Deus que foi revelado no Antigo Testamento e que em Cristo atinge sua plenitude de revelação; é o mesmo Deus já conhecido pelo povo de Israel; é o Deus que nós cristãos chamamos, por meio de Jesus Cristo, como Pai. Vale ressaltar que “Jesus nasceu num povo crente, como todos os meninos e meninas de Nazaré, aprendeu a crer no seio de sua família e nos encontros que eles celebravam aos sábados na sinagoga” (PAGOLA, 2007, p. 364).

Deve-se constatar antes de tudo que o Antigo testamento utiliza relativamente pouco a idéia de paternidade para referir-se a Deus, talvez porque esse motivo podia aparecer ligado a representações incompatíveis com a fé de Israel. Além dessa reserva geral, deve-se também ter presente que são escassas as ocasiões em que a idéia da paternidade de Deus se relaciona com a criação ou se considera fundada nela (LADARIA, 2010, p. 58).

Quando Deus envia seu Filho Jesus ao mundo e também o Espírito de seu Filho a nossos corações, a vontade de Deus⁸ é tornar-nos seus filhos. Também podemos afirmar que Ele quer revelar-nos que somos seus filhos. Isso acontece pelo intercâmbio na encarnação de Jesus, visto que Deus esvazia-Se de Sua glória e encarna-SE, tornando-Se também homem e elevando a nossa fragilidade humana a participantes de Sua glória divina, ou seja, participantes de sua vida. É exatamente isso que

⁸ “A vontade de Deus, que acontece na missão e na atuação do Filho e do Espírito Santo, é a própria vontade do Filho e do Espírito bem como do Pai, de modo que não necessitam submeter-se a ele como a uma vontade estranha. Essa interpretação mútua do querer do Pai, Filho e Espírito Santo manifesta-se em uma pericorese perfeita de seu agir histórico-salvífico” (NOCKE, 1992, p. 470).

nos possibilita lampejos de luz para conhecermos um pouco o mistério de Deus Uno e Trino.

[...] nosso conhecimento de Deus vai unido ao dom que Ele nos faz. Deus se nos revelou vindo a nós, enviando-nos seu Filho e seu Espírito Santo. O Novo Testamento fala-nos dessa dupla missão. Tanto o Filho como o Espírito Santo foram enviados por Deus (LADARIA, 2010, p.56).

O amor de Deus por nós⁹ foi o grande motivo do envio de seu Filho Jesus ao mundo. Esse amor quis que nós seres humanos vivêssemos por meio Dele¹⁰. É na aparição histórica de Jesus que “tem lugar a revelação de Deus como Pai” (LADARIA, 2010, p. 57), nosso Pai em Cristo!

JESUS, NO SENHORIO DO SERVIÇO, REVELA-NOS A VONTADE DO PAI: O REINO

*“Felizes, vós, os pobres,
porque vosso é o Reino de Deus.” Lc. 6, 20*

Jesus viveu a vocação de servidor. Essa vocação foi assumida por Jesus, “com toda a radicalidade na rejeição da tentação” (RUBIO, 2001, p.36), mas já tinha sido proclamada no dia seu batismo. É olhando para a vida e a pregação de Jesus que nós concluímos, como muitos já o fizeram na teologia cristológica ou trinitária, é no anúncio da vinda

⁹ “Queridos, amemo-nos uns aos outros, já que o amor vem de Deus e todo o que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor. Nisso manifestou-se o amor que Deus nos tem: em que Deus enviou seu Filho único ao mundo para que vivamos por meio dele. Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, senão em que ele nos amou e enviou seu Filho como propiciação por nossos pecados [...] Nós conhecemos o amor que Deus nos tem e cremos nele. Deus é amor e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele (1Jo 4,7-10.16)

¹⁰ Confirmar no Evangelho de João 3,16 e I João 4,9.

iminente do Reino de Deus que Jesus se apresenta como servidor e assim revelando a vontade do Pai.

A expressão ‘Reino de Deus’ era bastante utilizada no judaísmo. Este distinguia o reinado de Deus sobre Israel, no tempo presente, do reinado sobre todos os povos, no final dos tempos. No Antigo Testamento, está presente a expectativa do reinado de Iahweh, especialmente sobre Israel, embora não apareça em suas páginas a expressão ‘Reino de Deus’ [...] Quando Jesus anuncia a chegada do Reino de Deus, encontra ouvintes receptivos, a pregação de Jesus sobre o Reino estava inserida numa longa tradição da expectativa desse reinado (RUBIO, 2001, p. 36).

Segundo os evangelhos sinóticos,¹¹ esse Reino era constituinte, ou melhor, era o centro da vida de Jesus, anunciando a novidade grandiosa da chegada desse Reino, que se realiza no agora.

Jesus anuncia o Reino de Deus a partir do serviço, aliás, o serviço é o grande poder que Jesus entrega a todos que o seguem. No cristianismo, o maior é aquele que se faz pequeno e aquele que serve¹². O anúncio do Reino de Deus não era para Jesus algo vazio, mas que exige uma mudança grande e profunda. Segundo Pagola (2207, p. 133), “é preciso ‘entrar’ no Reino de Deus, deixar-se transformar mais por sua dinâmica e começar a construir a vida tal como Deus a quer”.

Jesus não exclui ninguém. A todos anuncia a boa notícia de Deus, mas esta notícia não pode ser ouvida por todos da mesma maneira. Todos podem entrar em seu reino, mas nem todos da mesma maneira, porque a misericórdia de Deus está surgindo antes de mais nada que se faça justiça aos mais pobres e humilhados. Por isso a vinda de Deus é uma sorte para os que vivem

¹¹ Confirmar em Mt 4,23; Mc 1,15; Lc 4,43.

¹² “O maior dentre vós torne-se como o mais jovem, e o que governa como aquele que serve. Pois, qual é o maior: o que está à mesa, ou aquele que serve? Não é aquele que está à mesa? Eu, porém, estou o meio de vós como aquele que serve!” (LC 22, 24-27).

explorados, enquanto se transforma em ameaça para os causadores dessa exploração (PAGOLA, 2007, p. 130).

Sendo assim, o Reino de Deus possui como grande característica a gratuidade. É a partir desse ponto que vamos abordar o senhorio de Jesus em relação aos destinatários deste Reino apresentados nos evangelhos.

Nos Evangelhos, Jesus apresenta os pobres como os destinatários do Reino de Deus. Em Jesus, Deus apresenta-se ao lado dos pobres como que “tomando partido deles” (ROBIO, 2001, p. 40), que são convidados por Jesus para participar desse reino.

Jesus não fala da ‘pobreza’ abstratamente, mas daqueles pobres com os quais trata enquanto percorre as aldeias. Famílias que sobrevivem miseravelmente, pessoas que lutam para não perder suas terras e sua honra, crianças ameaçadas pela fome e pela doença, prostitutas e mendigos desprezados por todos, enfermos e endemoninhados aos quais se nega o mínimo de dignidade, leprosos marginalizados pela sociedade e pela religião. Aldeias inteiras que vivem sob a opressão das elites urbanas, sofrendo o desprezo e a humilhação (PAGOLA, 2007, p. 131).

Vale a pena ressaltar que os pobres não são apresentados em algum sentido romantizado. Em Lucas 6,20, é apresentada a situação de marginalização¹³, ou seja, pobres eram aqueles que estavam à margem da

¹³ “Se Jesus tivesse dito que o reino de Deus chegava para tornar felizes os justos, teria tido sua lógica e todos o teriam entendido, mas que Deus esteja a favor dos pobres, sem levar em conta seu comportamento moral, resulta escandaloso. Será que os pobres são melhores do que os outros para merecerem tratamento privilegiado dentro do reino de Deus? Jesus nunca louvou os pobres por suas virtudes ou qualidades. Provavelmente aqueles camponeses não eram melhores do que os poderosos que os oprimiam; também eles abusavam de outros mais fracos e exigiam o pagamento das dívidas sem compaixão alguma. Ao proclamar as bem-aventuranças, Jesus não diz que os pobres são bons ou virtuosos, mas que estão sofrendo injustamente (PAGOLA, 2007, p. 131).

sociedade, discriminados. É exatamente essa situação que motiva Jesus e o Reino para que intervenham em seu favor.

Em Jesus, os pobres¹⁴ encontram uma ação graciosa de Deus que os defende, pois, até o evento Jesus, viviam em uma situação de completa marginalidade e sem defesa.

A conclusão de Jesus é clara. Se algum rei sabe fazer justiça aos pobres, esse é Deus, o 'amante da justiça'. Ele não deixa enganar pelo culto que lhe prestam no templo. De nada servem os sacrifícios, os jejuns e as peregrinações a Jerusalém. Para Deus, a primeira coisa é fazer justiça aos pobres (PAGOLA, 2007, p. 132).

Jesus, na sua ação de servidor além dos pobres, também chama à atenção para as crianças. Jesus não podia deixá-las de lado, pois nessa época as crianças viviam como os pobres em uma situação de marginalização e eram desvalorizadas.

Ao apresentar as crianças¹⁵ como destinatárias do Reino de Deus, Jesus chama-nos à atenção para tomarmos cuidado com a relação que estabelecemos com Deus. Até se tornar homem, Jesus em tudo dependia de sua mãe, como qualquer outra criança. Em seu esvaziamento, Deus fez-se dependente por completo, sendo uma criança protegida e cuidada por sua mãe como todas as crianças do mundo. Assim, Jesus esclareceu que a nossa relação com Deus não deve ser uma relação de comércio, e que ainda, se recebemos algo de Deus, não é por nosso merecimento, mas por seu amor, na verdade a novidade do Reino de Deus só pode ser

¹⁴ "Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus. Felizes vós, que agora tendes fome, porque sereis saciados. Felizes vós, que agora chorais, porque haveis de rir. Felizes sereis quando os homens vos adiares, quando vos rejeitarem, insultarem e proscreverem vosso nome como infame, por causa dos Filho do Homem. Alegrai-vos naquele dia e exultai, porque no céu será grande a vossa recompensa; pois do mesmo modo seus pais tratavam os profetas." (LC 6, 20-22).

¹⁵ Sobre as crianças ler nos evangelhos de Mc 10,13-16 e Mt 11, 25-26.

entendida e aceita reconhecendo que apenas Seu amor poderia oferecer-nos.

Seguindo o mesmo pensamento que o Reino de Deus é apenas oferecido pelo amor de Deus e não por nossos merecimentos, é que Jesus apresenta também como destinatário do Reino os pecadores. Isso só podemos entender quando olhamos e percebemos o contexto histórico da pregação e ação de Jesus.

Muitos judeus no tempo de Jesus se consideravam “puros”, ou seja, se consideravam merecedores pelos seus próprios méritos de ingressar no Reino e até possuí-lo. Assim, nesse contexto, aqueles que exerciam profissões que os tornavam “impuros” eram marginalizados por aqueles considerados “dignos” de participarem do Reino.

Os pecadores, exatamente por sua condição, não podiam confiar em suas obras, pois eram obras impuras e assim em tudo dependiam de confiar na ação misericordiosa de Deus, ao contrário dos “justos” que, por viverem de forma externa à lei, confiavam em suas obras.

O que surpreende é que Jesus acolhe os pecadores sem deles exigir previamente o arrependimento, tal como era entendido tradicionalmente, e sem submetê-los sequer a um rito penitencial, como havia feito o Batista. Oferece-lhe sua comunhão e amizade como sinal de que Deus os acolhe. Acolhe-os assim como são, pecadores, confiando totalmente na misericórdia de Deus, que está à sua busca. Por isso Jesus pôde ser acusado de ser amigo de gente que continuava sendo pecadora. Sua atuação era intolerável, como podia acolher à sua mesa, assegurando-lhes a participação no reino de Deus, pessoas que não estavam reformando sua vida de acordo com a Lei? (PAGOLA, 2011, p. 251).

Assim, o perdão dos pecados apresentado por Jesus é uma ação de serviço, uma ação gratuita do Reino de Deus. Evidentemente, esse

perdão recebido do amor de Deus causa a consequência de em tudo perdoar os irmãos¹⁶.

Para Jesus está claro que ninguém é sadio e justo. Por isso, o primeiro passo para poder receber o dom do Reino é reconhecer sinceramente essa realidade, aplicando-a à própria vida. Jesus é o salvador – atuação gratuita do Reino de Deus – de todo pecador que reconhece seu próprio pecado e aceita o dom da misericórdia do Pai (RUBIO, 2001, p. 44).

Tendo apresentado os destinatários do Reino de Deus, podemos perguntar: qual a ação mesmo de Jesus? Como Jesus foi um servidor e como anunciou assim o Reino de Deus?

Para tentar responder a esses questionamentos e já concluindo este texto, vamos utilizar como base a leitura do livro do professor Alfonso Garcia Rubio¹⁷ e apresentar algumas ações de Jesus ao anunciar o Reino e apresentar assim a vontade do Pai.

Primeiramente, podemos entender Jesus como Aquele que rejeita o comportamento dos rabinos ao interpretarem a Torá¹⁸. Rejeita sempre que o comportamento dos Rabinos deturpa a vontade do Pai, prevalecendo em suas atitudes puramente vontades humanas. Mas Jesus sempre respeitou a Torá em seu sentido puro e original, levando-a a uma nova compreensão, tendo em vista a grande novidade do reino. Com efeito, são as ações más que Jesus sempre rejeita.

Esta liberdade de Jesus em relação à lei não foi entendida pela comunidade cristã como um convite à anarquia e à anomia. Ao contrário, foi

¹⁶ Sobre isso ler no evangelho de Mateus 18, 23-35

¹⁷ Rubio, Alfonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo Vivo**. Um ensaio de Cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹⁸ "A Torá é a lei escrita mosaica. Compreende não só o Pentateuco, mas também os outros escritos do Antigo Testamento que compõem a Bíblia hebraica" (RUBIO, 2001, p. 54).

interpretada como uma exigência bem superior à lei, exigência qualitativamente diferente, que coloca o ser humano em outro plano, bem mais profundo. A verdade do ser humano encontra-se, pois, na vivência do dom do Reino, traduzida no amor-serviço. Trata-se de algo bem radical: ser ou não ser no Reino. Compreende-se assim o susto dos discípulos, acostumados ao cumprimento superficial das normas [...] (RUBIO, 2001, p. 57).

Jesus, portanto, em sua liberdade, apresenta aos seus seguidores um novo mandamento, o mandamento do amor, ou ainda, o amor-serviço. Ou seja, como afirma Paulo aos Romanos 13, 8-10 a observância da lei, em detrimento do amor, é uma obra que imita a prática farisaica e nos afasta de Deus e de seu Reino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É no evento Jesus na história da humanidade que a fé na Trindade revela-se e é a partir desse grande mistério que a fé na Trindade Santíssima desenvolve-se e torna-se acessível a nós homens e mulheres ansiosos por conhecê-lo e amá-lo. É quando Deus Pai envia seu Filho Jesus ao mundo e quando Pai e Filho enviam o Espírito Santo a nossos corações que estamos “aptos” para progredir no seu conhecimento e consequentemente conhecer Sua vontade.

A partir da encarnação de Jesus, tornam-nos filhos de Deus, ou ainda, é-nos revelado essa filiação. Assim, Jesus apresenta-nos Deus não como uma teoria distante, mas que Ele é passível de uma experiência real e concreta. A vontade de Deus em Jesus é apresentar a todos, seus filhos, a vinda do Reino, que não nos é dado por merecimento, pois não merecemos por nossos próprios méritos. Esse Reino é-nos dados pelo amor gratuito de Deus.

Com efeito, Deus entrega-nos o Reino, como aos pobres, às crianças e aos pecadores do tempo de Jesus, que não tinham merecimentos para apresentar ou esperar recompensa. Jesus não apresenta o Reino aos “puros”, mas o faz àqueles que não esperam receber nada, pois em si mesmos não o merecem. É na abertura a Deus e à sua graça, confiando em seu amor que nos tornamos destinatários do Reino que nasce do amor gratuito d’Ele por nós.

Não podemos esquecer que a gratuidade do amor de Deus por nós transforma a nossa vida, de modo que, olhando para Jesus, somos interpelados a segui-lo e doarmo-nos totalmente ao amor-serviço, de forma gratuita, pois somos grandes quando nos tornamos servidores como fez o Verbo Eterno em sua encarnação e durante toda sua vida em nosso meio.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 2002.

BELLOSO, Jose M. Rovira. **Os sacramentos**: símbolos do Espírito. São Paulo: Paulinas, 2005

GOMES, C. Folch OSB. **A Doutrina da Trindade Eterna**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Christi, 1979.

KLOPPENBURG, Dom Frei Boaventura OFM. **Kýrios**. Aos pés de Jesus. São Paulo: Ave-Maria, 2000.

LADARIA, Luis F. O Deus vivo e verdadeiro. O mistério da Trindade. Trad. Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.

MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem**. Da aparição ao nascimento de Deus. Vol II – Aparição. Trad. Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2010.

NOCKE, Franz-Josef. Doutrina geral dos sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). **Manual de Dogmática**. Vol II. Petrópolis: Vozes, 1992.

PAGOLA, José Antonio. Jesus. **Aproximação histórica**. Petropólis: Vozes, 2007.

RUBIO, Alfonso Garcia. **O Encontro com Jesus Cristo Vivo**. Um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2001.

SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, S. **O Deus da Salvação**. – Séculos I – VIII. São Paulo: Loyola, 2002.

SCHNEIDER, Theodor (Org.) **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 1992.

TAVARES, Sinivaldo S. **Trindade e Criação**. Iniciação à teologia. Petropólis: Vozes, 2007.

THEISSEN, Gerd; MERZ Annette. **O Jesus Histórico**. Um Manual. São Paulo: Loyola, 2002.

2

SALVANDO A ONIPOTÊNCIA DIVINA: A TEORIA MIEVEAL DO *IMPETUS* COMO PRECURSORA DA MECÂNICA MODERNA

Ivo Fernando da Costa

1. INTRODUÇÃO

Os estudos de Pierre Duhem (1861-1916) são um marco no que se refere à compreensão histórica do princípio da inércia por mostrar a relevância do período tardo medieval para a revolução científica do século XVII (DUHEM, 1973). Esses estudos têm indicado uma linha de continuidade entre Idade Média e Modernidade ao contrário de uma narrativa de ruptura entre esses dois períodos (BUTTERFIELD, 1988; CROMBIE, 2006). Em especial, Duhem chamou a atenção para a teoria do “Impetus” que, ao promover uma explicação original do movimento em alternativa à física de Aristóteles, assentou as bases teóricas desenvolvidas pelos pensadores da revolução científica (LOPEZ, 2009).

No que se refere à centralidade da teoria do “Impetus” e seu papel na evolução da física, estudos posteriores evidenciaram imprecisões em algumas conclusões de Duhem, mesmo que tais reivindicações tenham certo fundamento (KOYRÉ, 1992; PIRES, 2008; RÖD, 2004). Nesse contexto, apresentações mais recentes têm minimizado o papel do “Impetus”, alinhando-o essencialmente ao aristotelismo (RESENDE, 2018; POLITO, 2015) ou, inclusive, desconsiderando-o totalmente, pois “[...] cingimo-nos aos autores principais, Aristóteles, Kepler, Galileu,

Descartes, Huygens, visto terem sido estes os autores que mais contribuíram para o desenvolvimento da lei consagrada por Newton” (BALOLA, 2010).

Certamente, como veremos, a física de Buridan contém ainda muitos pontos de contato com o antigo paradigma. Não obstante, argumentaremos no sentido de mostrar que tais coincidências não comprometem o núcleo teórico essencial que alterou os pressupostos da física antiga e serviu de apoio às futuras concepções relativas ao ente móvel. Para tanto, (1) exporemos brevemente os eixos centrais da mecânica antiga de Aristóteles como o paradigma que começa a ser desmontado pela física do “Impetus”. Em seguida, (2) explicitaremos a importância das condenas teológicas de Paris no que se refere à aceitação do vazio, fato que firmou as premissas de novas maneiras de se pensar o movimento. Com base nisso, (3) esclareceremos os eixos fundamentais da teoria do “Impetus” resultantes desse novo horizonte especulativo. Por último, (4) como corolário, indicaremos alguns traços que sugerem a influência de Jean Buridan em Galileu, Descartes e Newton.

2. A MECÂNICA ANTIGA DE ARISTÓTELES

No quarto livro da *Metafísica*, Aristóteles estabelece a consagrada quadripartição do ser (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a 20-1003b 35).¹ A

¹ Em âmbito filosófico e teológico, é prática comum que alguns autores clássicos tenham seu próprio padrão de citação não seguindo neste quesito estritamente as normas da ABNT. No caso de Aristóteles, segue-se a edição das obras completas realizada por Immanuel Bekker, em 1831, que apresentava o texto em colunas. Nas citações de Aristóteles, portanto, reportamos o nome da obra; a página em algarismos arábicos com a letra (“a” ou “b”) indicativa da coluna e o número das linhas dentro da coluna.

primeira grande distinção é a do ser contingente e ser necessário. Dado que a metafísica e a física estão preocupadas com a ciência e esta versa sobre o que é necessário, exclui-se o ser contingente da investigação. Dentro do que é necessário, o Estagirita distingue mais três significados: o veritativo que seria o objeto de outra ciência (a lógica); ser como substância e acidente; e, finalmente, ser como ato e potência. Estes dois últimos significados fortes são os que se utilizarão para a explicação do movimento não só entendido como movimento local, mas também em sentido amplo de transformação.

O movimento local implica um sujeito com a capacidade (potência) de receber diversas atualizações locais. Contudo, nada passa da potência ao ato, senão por algo que já esteja em ato (ARISTÓTELES, **Metafísica**, 1048a 1-1049b 35): uma pedra não atualiza sua capacidade de sair do lugar “A” para o lugar “B”, sem que algo que já esteja em movimento a mova. Dito de outra maneira, tudo que se move, move-se por outro (ARISTÓTELES, **A cerca del Cielo – Meteorológicos**, 288a 25-30).

Aristóteles utiliza o princípio de ato e potência também para explicar o movimento em sentido amplo como transformação da própria substância: uma coisa é a mudança local de um pedaço de madeira e outra bem diversa é a transformação da madeira em cinza por meio do fogo em que aquela deixa de existir como madeira. Toda mudança implica um sujeito que permanece e atribuições que vão sucedendo-se. Isso também vale para a transformação da substância. O sujeito da transformação da substância é o que Aristóteles chama de matéria-prima que, como tal, é pura potência e indeterminação configurando-se como o substrato último que recebe diferentes configurações formais.

É importante notar que a matéria-prima é uma noção que remete a um princípio metafísico da realidade alcançado por um processo abstrativo do intelecto como condição de inteligibilidade das transformações substanciais, mas que, como pura indeterminação que é, não existe isoladamente. A matéria para que possa existir fisicamente necessita de um mínimo de determinação ou de qualificação. Essas qualidades mínimas, combinadas formariam os quatro elementos do mundo corruptível ou sublunar: fogo (quente, seco, leve); ar (quente, úmido, leve); terra (fria, seca, pesada); água (fria, úmida, pesada) (ARISTÓTELES, **A cerca de la Generación y la Corrupción**, 329a 33). A teoria aristotélica conta também de um quinto elemento, o éter, que compunha a matéria dos corpos celestes ou do mundo supralunar que, por serem eternos e realizarem sempre os mesmos movimentos, era incorruptível (ARISTÓTELES, **A cerca del Cielo – Meteorológicos**, 270b 10-25).

Uma vez qualificada, a matéria pode também receber diversas modificações ou acidentes, dentre eles o movimento e a localização espacial. O movimento local na mecânica aristotélica possui duas espécies: celeste e terrestre. Aquela engloba os astros além da esfera da lua que, sendo entidades eternas e incorruptíveis, deveriam também ser perfeitos e realizar movimentos de translação circular, dado que o círculo era a figura geométrica perfeita. No mundo sublunar, havia dois gêneros de movimento: natural e o violento (ARISTÓTELES, **A cerca del Cielo – Meteorológicos**, 269a-269b). Portanto, o universo de Aristóteles contém dois mundos qualitativamente diferentes com distintas mecânicas: uma para o movimento terrestre e outra para o celeste.

O movimento natural seria aquele que corresponde à essência do ente móvel na mecânica terrestre. Objetos compostos de terra ou água tenderiam a cair naturalmente em direção ao centro do universo, o lugar natural de repouso do movimento. Por outro lado, objetos compostos de ar e fogo tenderiam a subir em direção à esfera da lua. O movimento, então, dependeria de dois fatores: do peso — resultante de sua composição — e da densidade do meio. Esta é uma das razões que levou o Estagirita a negar o vazio (ARISTÓTELES, **A cerca del Cielo – Meteorológicos**, 275b 1-29), pois o movimento de caída no vazio implicaria que o objeto não encontraria nenhum meio de resistência, ocasionando uma queda em velocidade infinita. Mas viajar em uma velocidade infinita significa estar em dois lugares ao mesmo tempo. Ou seja, uma contradição!

O segundo argumento contra o vazio relaciona-se com a noção de lugar em Aristóteles que seria um conceito relacional definido pelo espaço que um corpo ocupa dentro de outro que o contém (ARISTÓTELES, **Física**, 212a 20). Mas o corpo que contém outro corpo, se localizado, estará contido em outro, e assim sucessivamente alcançando as diferentes esferas celestes até chegar nas estrelas fixas, limite do universo. Contudo o universo como um todo não estaria em lugar algum. Já que fora do universo não há nada, nem mesmo o vazio e por isso tampouco haveria múltiplos mundos (ARISTÓTELES. **A cerca del Cielo – Meteorológicos**, 274a 1-15).

Uma vez mais fica patente o paradigma cosmológico da antiguidade com dois mundos físicos distintos: o celeste com movimento circular e o terrestre com movimento retilíneo. Porém, na mecânica

terrestre, constata-se não só o movimento natural retilíneo, mas também o que Aristóteles chama de movimento violento que se dá quando, por exemplo, atira-se uma flecha ou uma pedra. O movimento violento, de todas as teses do Estagirita é, quem sabe, a mais célebre, controversa e problemática. Pode-se dizer que um dos responsáveis pelo movimento de rejeição ao aristotelismo tardo medieval e moderno seja a explicação, no mínimo curiosa, dada ao movimento violento.

O movimento natural poderia ser explicado pelos elementos que compõem o ente móvel: terra, água, ar, fogo. Quanto mais terra um objeto tivesse mais pesado seria e mais rápida seria sua trajetória em direção ao centro do universo. Mas, no caso do movimento violento ou antinatural, não poderia ser o peso a causa do deslocamento do objeto lançado. Ora, se tudo que se move, move-se por outro, deve haver então uma causa (antinatural) de tal movimento (ARISTÓTELES. **A cerca del Cielo – Meteorológicos**, 268b 10-269b 15; **Física**, 254b 10-30). Assim, a pedra continua a avançar depois de deixar a mão, pois esta, ao movimentar a pedra, move também o ar circundante. Sendo o ar um meio contínuo, uma vez colocado em movimento pelo motor, termina por empurrar parte do ar mais a frente, e esta outra mais a frente, levando consigo o projétil. No entanto só uma parte do ar passa ao redor do móvel. A outra, que não circundou o objeto, termina sendo somente uma resistência do meio, o que acarreta na desaceleração constantemente do projétil. Esta teoria, segundo a qual o ar funciona como motor e resistência, ficou conhecida também como “*antiperistasis*” (ARISTÓTELES. **Física**, 215a 14-17; 266b 27-267a 20).

A mecânica de Aristóteles consolida racionalmente a cosmovisão da antiguidade de uma realidade dividida em duas grandes espécies: corruptível e incorruptível. Consequência disso é que o estudo do ente móvel também consta de dois gêneros diferentes. Na terra, o movimento é explicado, de forma qualitativa, em natural e violento. Nos céus, o movimento é de outra ordem, o circular. O contraste com Newton e, em geral, com a mecânica moderna não poderia ser maior.

Quadro 1- Comparação entre a física aristotélica e a newtoniana

Aristóteles	Newton
Espaço como limite de um corpo contido em outro (negação do vazio).	Espaço geométrico e absoluto (afirmação do vazio).
Duas mecânicas qualitativamente diferentes: sublunar (corpos corruptíveis) e supralunar (corpos incorruptíveis).	Uma única mecânica quantitativa e matemática.
Movimento qualificado (natural/violento). Motor conjunto.	Movimento não-qualificado (inercial).

Em certo sentido, a história da física e da ciência, em geral, pode entender-se como uma história de sínteses. Desde os pré-socráticos, passando por Aristóteles, Newton, Einstein, dentre outros, está presente a ambição da razão que visa uma explicação sintética e que consiga reunir sob seu arcabouço teórico o maior número de fenômenos aparentemente não relacionados e até mesmo excludentes entre si. Neste sentido, compreende-se melhor a física de Newton que tanto influenciou a ciência moderna como uma superação da física aristotélica. Para Newton, há somente um mundo físico. A lei da gravitação universal implica no desmonte do sistema aristotélico tal como se tem descrito ao distinguir mundo sublunar e supralunar. Com uma mesma mecânica, a

física de Newton explica tanto o movimento dos planetas quanto a caída de uma maçã. Igualmente, uma mesma mecânica explica o que Aristóteles chamava de movimento natural e violento. Por meio da inércia como movimento de caráter quantitativo e homogêneo, que se cumpre em um espaço geométrico e vazio, dá-se a superação da cosmovisão antiga de um mundo fechado com diferentes gêneros de realidade para um universo infinito e matematicamente desenhado (KOYRÉ, 2006).

Pode-se dizer que a causa remota desta nova cosmovisão estava presente já de modo embrionário na explicação insuficiente de Aristóteles tal como se tem exposto até o momento. A causa próxima encontra-se na recepção do aristotelismo na Europa medieval que resultou nas condenas de Paris de 1277 (ARIEU; DUHEM, 1987). Essas condenas foram o pontapé inicial de um movimento de desconstrução da autoridade de Aristóteles nas universidades tardo-medievais. No estudo da filosofia natural, essa rejeição abriu as portas para novas teses sobre o espaço e o movimento cristalizadas na teoria do “Impetus” que se configurou como a primeira tentativa de uma explicação sintética da mecânica do movimento.

3. A ONIPOTÊNCIA DIVINA E A REINTRODUÇÃO DO VAZIO NA CONDENAS DE PARIS

Com o vácuo de poder deixado pela caída do Império Romano e as lutas intestinas que fragilizavam o domínio Bizantino na região oriental da Europa, em pouco mais de 130 anos, os árabes conquistaram rapidamente um vasto território que se estendia desde a Espanha, passando pelo norte da África, península Arábica, Oriente Médio, chegando às

fronteiras da Índia e da China. No novo império, a cultura árabe foi incorporando toda uma gama de conhecimentos como filosofia grega, magia persa, astrologia babilônica e até mesmo elementos místicos e religiosos provenientes da Índia e da China. Todo esse conjunto de saberes ficou conhecido como ciência árabe. Contudo, a sabedoria árabe não consistia somente em trabalho de compilação e tradução de escritos das mais diferentes espécies (BRAGA et al., 2004); sua originalidade caracterizou-se pelo estabelecimento de uma tradição de comentários desses textos traduzidos para o árabe. Esses conhecimentos, junto com os comentários, foram introduzidos na Europa Medieval por meio de centros de estudos árabes como o de Córdoba na Espanha. Foi precisamente nessa cidade onde nasceu o maior comentador do mundo árabe das obras de Aristóteles, o filósofo Averróis.

Diante disso, o mundo ocidental, que desconhecia a maior parte das obras do Estagirita, vê-se na necessidade de assimilar seu pensamento veiculado pelos seus correspondentes leitores árabes. Esta gradual assimilação coincide com o fortalecimento das cidades e a transformação das Escolas Catedralícias em universidades. Aos poucos, os escritos de Aristóteles vão firmando-se com três diferentes leituras: 1) A árabe, cujo maior expoente era o filósofo Averróis, também chamado de O Comentador por se considerar o autor que havia levado o pensamento do Estagirita às suas últimas consequências; 2) a judaica, representada pelo Rabi Maimônides; 3) a cristã, na figura de Santo Tomás de Aquino.

Tal assimilação não se deu sem tensões. Certas teses de Averróis batiam de frente com dogmas centrais do mundo judaico-cristão,

especialmente no que tange à concepção de onipotência divina. Em 1277, Etienne Tempier, bispo da cidade de Paris, decide solucionar a controvérsia, condenando várias proposições de natureza aristotélica (LEÓN: TEMPIER, 2018). Segundo Duhem (1973), tal condenação minou a autoridade do filósofo e abriu espaço para se pensar sistemas metafísicos e físicos alternativos, podendo ser considerada essa data como o início da ciência moderna.

Com isso, reivindicaram implicitamente a criação de uma nova física que a razão dos cristãos poderia aceitar. A Universidade de Paris se esforçou por construir esta nova física no século XIV e, nessa tentativa, lançou as bases da ciência moderna; esta nasceu, pode-se dizer, em 7 de março de 1277, do decreto baixado por monsenhor Etienne, bispo de Paris; um dos principais objetivos deste livro será justificar essa afirmação (DUHEM, 1973, p. 66).

Desse modo, tem início a desconstrução da cosmovisão da Antiguidade que culminará com revolução científica da modernidade. Dentre as várias proposições condenadas pelo Bispo Etienne Tempier, duas merecem destaque: 1) “A causa primeira não pode criar vários mundos” e 2) “Deus não pode mover o universo, pois isso deixaria um vazio” (DUHEM, 1973, p. 66).

Ambas as proposições dizem respeito àquilo que Deus não poderia fazer. O objetivo de Tempier é salvar a onipotência divina. Logo, seria perfeitamente possível para Deus criar vários mundos e mover o universo de lugar. Em outras palavras, a afirmação da onipotência divina permitiu superar a impossibilidade de se pensar um espaço vazio, ao contrário de Aristóteles que o negava absolutamente como contraditório. O que teoreticamente ocorre com as condenas de Paris é o

surgimento de uma nova concepção de espaço. Mas dado que os conceitos de espaço e movimento estão correlacionados, uma nova concepção de espaço corresponderá igualmente a uma nova concepção de movimento que se dará na teoria do “Impetus”, mediadora entre a mecânica de Aristóteles e a de Newton.

Cabe ressaltar que desde a Antiguidade tardia já havia críticas à abordagem aristotélica do movimento e ensaios de respostas alternativas que figuram como precursoras da teoria do “Impetus”. João Filopono (490-570) tinha rejeitado a teoria da *antiperistasis*. O ar funcionaria somente como resistência. Por outro lado, o movente imprimiria no projétil uma força motora (δύναμις κινητική). De modo ideal, essa *dýnamis kinetiké* realizar-se-ia plenamente no vácuo onde não encontraria resistência. Para Filopono (490-570), a força motora dependia da velocidade e da resistência do meio. Portanto, em um suposto vácuo, não haveria uma velocidade infinita como afirmara Aristóteles dado que este fazia depender a velocidade do peso e da resistência do meio, mas só a velocidade impressa no projétil pelo movente (BRAGA et al., 2004).

Esta ideia de uma força transmitida ao projétil, foi assumida pelos filósofos árabes com o nome de “mayl” (inclinação, tendência). Ibn Sina, conhecido no ocidente como Avicena (980-1037), igualmente considerava que o “mayl” era uma qualidade ontológica permanente transmitida pelo movente ao movido cuja diminuição dependia do meio. Com ele começa a aparecer a ideia de que, no vácuo, o projétil viajaria indefinidamente em uma velocidade constante e retilínea. Contudo, por considerar o universo finito e negar o vácuo, essas conclusões ficaram no campo de uma mera especulação sem uma correspondência real no

mundo físico. Outro aspecto do “mayl”, diverso da “dýnamis kinetiké” de Filopono, foi sua aplicação à aceleração dos corpos. O peso do objeto constituía uma inclinação para seu lugar natural que aumentava na medida em que o objeto caía. Junto com a inclinação natural do peso, se adicionaria uma inclinação accidental constante durante a trajetória de caída. Tal ideia ampliou o escopo de aplicação do “mayl”. Avicena também incorpora, além da velocidade, o peso como fator determinante do “mayl”, pois um objeto em queda livre começa seu movimento com velocidade igual a zero, sendo gradativamente acelerado. Abu'1Barakat (1164) considerava o “mayl” uma força impressa que se degradava com o tempo, ainda que se desse em um suposto vácuo (GRANT, 2011).

Todas essas teorias ainda eram setoriais. O vácuo se entendia como um mero expediente especulativo sem um peso ontológico real. Além disso, as mencionadas teorias não se aplicavam a todas as espécies de movimento: somente ao violento como no caso de Filopono e Abu'1Barakat ou ao violento e natural como no de Avicena. Somente com Jean Buridan o vácuo passa ter um sentido ontológico forte fazendo com que sua teoria do “Impetus” opere uma primeira unificação da mecânica ao aplicá-la integralmente a todos os movimentos: natural, violento e celeste (LOPEZ, 2009).

4. A TEORIA DO “IMPETUS” DE JEAN BURIDAN E AS ORIGENS DA NOÇÃO DE INÉRCIA

Pouco se conhece da vida de Jean Buridan. Seu nome figura como Reitor da Universidade de Paris em uma estátua datada em 9 de fevereiro de 1328. Ademais, se sabe que não pertencia a nenhuma das ordens

religiosas (dominicanos e franciscanos) que disputavam o protagonismo nas universidades. Esse fato parece que teve uma influência positiva em Buridan como livre pensador sem compromissos e amarras a escolas ou correntes ideológicas (IOHANNIS BURIDANI, 1970, xi-xiii).² A isto se somam as condenas de Paris que na prática deram sinal verde para que se especulasse explicações da realidade desvinculadas da autoridade de Aristóteles, ainda que pouco tenha mudado no que diz respeito ao método escolástico de comentar os textos do Estagirita. Sob este aspecto, Jean Buridan comentou dois textos de Aristóteles que são de suma importância para o desenvolvimento da teoria do “Impetus”: a Física e o “De Coelo et Mundo”. Em um trecho do “De Coelo et Mundo”, afirma que:

[...] foi determinado pelo bispo de Paris e pela própria investigação desta universidade que seria um erro afirmar que Deus não poderia mover todo o universo com um movimento retilíneo, mesmo que o universo como um todo não esteja em um lugar pelo fato de não haver nenhum corpo fora do mesmo que o contenha. E assim, não se requer um lugar para que algo, por onipotência divina, se mova com um movimento retilíneo [...]. Mais ainda, Deus poderia retirar uma certa pedra de um lugar, pois se se aniquilasse todos os demais corpos, restando apenas a pedra, ela não estaria em um lugar. Mais ainda o lugar seria algo inexistente e mesmo assim Deus poderia mover esta pedra com um movimento retilíneo do mesmo modo como poderia mover todo o universo (IOHANNIS BURIDANI, 1970, 75-76).³

O texto evidência a influência das condenas de Paris na formulação da teoria do “Impetus”: uma nova concepção de movimento que se dá

² “Iohannis Buridani” é a forma latinizada de Jean Buridan. As referências a esse autor serão mantidas em latim tal como aparecem nos manuscritos de suas obras.

³ Cursivo nosso.

em um espaço vazio como sua condição ideal de realização. Além dessa condição histórica, a própria explicação aristotélica do movimento violento — de que o ar era ao mesmo tempo motor e meio — sempre foi problemática e colocada em questão. É precisamente essa resposta pouco satisfatória o ponto inicial que Buridan usa para abordar o tema comentando outra célebre obra de Aristóteles: o livro da Física. No início da questão 12 do livro oitavo, afirma:

Em décimo segundo lugar, questiona-se se o projétil, depois de sair da mão daquele que o lança, se move pelo ar ou por qual outra coisa se move. Argumenta-se que não se move pelo ar, pois ele mais parece resistir dado que o mesmo deve se dividir [durante o trajeto do projétil]. E novamente, se dizes que o movente no princípio movia o projétil e o ar circundante com ele e aquele ar movido move o projétil adiante a uma tão grande distância, se retornará a dúvida: por que coisa este ar se move depois que o movente deixa de mover. De fato, a dificuldade de explicar isto é a mesma que a da pedra lançada (IOANNIS BURIDANI, **Quaestiones in libros physicorum**, lib. VIII, q. 12, fólio CXX, col. 4)⁴.

No comentário ao livro “De Coelo et Mundo”, Buridan coloca em evidência ainda mais as dificuldades da solução aristotélica. Se tudo que se move, move-se por outro, e o ar é esse outro que move o projétil depois que ele é lançado, surge o questionamento: qual seria o princípio motor do ar, o próprio ar ou algo mais? É de admirar-se que o ar, sendo uma substância tão sutil e facilmente divisível, consiga sustentar e mover com tanta força uma pedra, mas é a própria lógica do argumento

⁴ Texto de 1516 sem tradução para as línguas modernas disponível em <http://capricorn.bc.edu/siepm/books.html>. Pela peculiaridade do mesmo e por uma questão de precisão, as citações serão feitas segundo a lógica do próprio texto referenciando o livro da Física que o autor está comentando, a questão, o fólio com numeral romano e a coluna com arábicos.

que parece estar errada, dando a entender uma espécie de argumento circular.

Novamente se pergunta, cessada a ação daquele que lança, que coisa moveria o ar, especialmente no caso do lançamento lateral. Se dizes que move a si mesmo, isso também poderia ser dito do projétil. Se dizes que certa força lhe é impressa por aquele que a lança, o mesmo poderia dizer-se do projétil. E se dizes que se move por sua leveza ou por seu peso, isso não parece racional, porque o peso e a leveza não inclinam naturalmente o móvel senão de modo retilíneo para cima ou para baixo (IOHANNIS BURIDANI, 1970, 241).

Assim, colocada a premissa da possibilidade do vazio, o “Impetus” vem a ser uma qualidade impressa no ente móvel que, como tal, dispensa um motor conjunto. Para explicar a natureza geral desta qualidade impressa, Buridan traça uma analogia com as cordas de uma cítara e com o ímã ao comentar a questão 12 do livro VIII da Física de Aristóteles. Do mesmo modo que as cordas de uma cítara fortemente tensionadas, uma vez tocadas, continuam vibrando e emitindo um som por um longo tempo, assim também o motor, que desloca o projétil, imprime nele um “Impetus” que não cessa instantaneamente uma vez separado do motor (IOANNIS BURIDANI, **Questiones in libros physicorum**, lib. VIII, q. 12, fólho CXXI, col. 4). Analogamente, o ímã confere suas propriedades ao ferro quando vem colocado em contato com ele.

Este *ímpeto* é uma qualidade inata que move o corpo ao qual foi impressa, assim como se diz que uma qualidade impressa ao ferro pelo ímã move o ferro em direção ao ímã. De modo análogo, assim como aquela qualidade se imprime ao móvel pelo motor com o movimento, assim pela resistência ou pela inclinação contrária se enfraquece, se corrompe ou se detém como

também o movimento (IOANNIS BURIDANI, **Quaestiones in libros physico-rum**, lib. VIII, q. 12, fólho CXXI, col. 3-4; o cursivo é meu).

Já em Aristóteles o movimento “é a atualidade do potencial em quanto tal” (**Física**, 201a 10), ou seja, era o resultado da ação externa do motor sobre a passividade do móvel entendida na forma de um processo: “como o construível, na medida que dizemos que é tal, está em atualidade, então está sendo construído” (Ibidem, 201a 15). O movimento é uma atualidade incompleta que se dá extrinsecamente não pelo que é o móvel atualmente, mas porque “o movimento é a atualidade do movível em quanto movível e isto acontece por contato com o que tem capacidade de mover” (Ibidem, 202a, 5). Assim, o movimento é a atualidade do movente no movido que, em quanto enquanto atualidade, é a mesma no movente e no movido, mas que, do ponto de vista do movente, é ação e do movido paixão (Ibidem, 201a 25). Em síntese, no móvel, o movimento define-se passivamente e em função da ação do motor.

Na teoria do “Impetus”, o movimento não se define passivamente, mas de modo ativo como uma qualidade ontológica que a ação do motor confere efetivamente ao móvel, permitindo a independência do motor. O movimento não é mais passivo no móvel e ativo no motor; ele é ativo intrinsecamente no motor e no movente.

Assim, porque esta aparência e muitas outras não podem salvar-se por aquela opinião, prefiro crer que o movente imprime no movido não somente um movimento, mas conseqüentemente um ímpeto, alguma força ou qualidade (não há um nome com o qual se designe esta força). Tal ímpeto tem a natureza de mover aquele no qual é impresso, assim como o íman imprime no ferro alguma virtude que move o ferro para o íman. E quanto mais veloz

é o movimento, tanto intenso se faz este ímpeto. E esse ímpeto continuamente diminui no projétil ou na flecha pela resistência que lhe é contrária até que não possa mais movê-los (IOHANNIS BURIDANI, 1970, 243).

Delineada a teoria do “Impetus” em geral ou ontologicamente, Jean Buridan levou a cabo a primeira proto-síntese da mecânica, unificando o que então se chamava de movimento natural de aceleração dos corpos e o movimento violento do mundo sublunar, assim como o movimento dos astros do mundo supralunar. A aceleração dos corpos em queda livre já era um fenômeno bem conhecido no período tardo-medieval, mas que não encontrava suporte teórico e explicativo na física de Aristóteles. Buridan oferece uma razão muito mais simples e convincente usando a ideia de “Impetus”. Novamente, comentando o livro VIII da Física, afirma que o peso e a densidade do meio são constantes em um corpo em queda livre. O peso vai imprimindo, de modo também constante, um “Impetus” que acelera o objeto durante seu percurso de caída.

Essa também parece ser a causa do porque o movimento natural de descida dos corpos pesados se acelera constantemente: pois no princípio só o peso move e por isso o faz mais lentamente. Mas ao mover, imprime neste mesmo corpo um *ímpeto* que agora move junto com o próprio peso, motivo pelo qual o movimento se faz mais veloz. E na medida em que se faz mais veloz, mais intenso se torna o *ímpeto* e assim continuamente o móvel vai ficando mais veloz (IOANNIS BURIDANI, **Quaestiones in libros physicorum**, lib. VIII, q. 12, fólio CXXI, col. 2; o cursivo é meu).

Já no comentário ao de “Coelo et Mundo”, Jean Buridan desenvolve ainda mais essa ideia. Tendo presente que a gravidade ou o peso do objeto permanece sempre o mesmo, assim como a resistência do meio

também permanece constante ou, pelo menos, semelhante e que o móvel em queda livre se acelera constantemente, conclui-se que deve de haver uma outra razão para esse fenômeno, visto que:

De seu motor principal, que é o peso, o objeto adquire somente um movimento. Mas com esse movimento, este adquire certo *ímpeto* com o poder de mover o corpo pesado ao mesmo tempo que a gravidade natural permanente. Esse *ímpeto* é adquirido por consequência do movimento. Assim, quanto mais rápido for o movimento, mais o *ímpeto* se torna grande e forte. O objeto pesado é então movido ao mesmo tempo tanto pela gravidade como por este *ímpeto* crescente e, portanto, seu movimento está continuamente acelerando até o final (IOHANNIS BURIDANI, 1970, 179-180. O cursivo é meu).

No que diz respeito ao movimento violento, Buridan primeiramente mostra a inconsistência do argumento aristotélico segundo o qual o ar é ao mesmo tempo motor e resistência:

Aquele que quer pular para longe recua e corre rapidamente para adquirir, através da corrida, um *ímpeto* que, durante o salto, o leva a uma grande distância. Por outro lado, enquanto corre e salta, essa pessoa não sente de modo algum que seja o ar a causa de seu movimento, mas em vez disso sente que o ar faz resistência diante de si (IOANNIS BURIDANI, **Quaestiones in libros physicorum**, lib. VIII, q. 12, fôlio CXXI, col. 2. O cursivo é meu).

Outra evidência empírica contra a resposta aristotélica é o exemplo de um navio pesado carregado de feno e puxado contra a corrente por uns cavalos. A evidência empírica mostra que uma vez cessada a tração dos cavalos, que causavam o movimento da embarcação, esta continua ainda por uma certa distância a se mover, mesmo que seja contra a corrente. Mais ainda, é muito difícil fazê-la parar bruscamente.

Diante disso, Buridan constata que, para continuar movendo essa pesada embarcação, mesmo contracorrente, seria necessário que o ar aplicasse sobre ela uma grande força que seria observada na carga de feno sobre ela, o que de fato não se observa (IOHANNIS BURIDANI, 1970, p. 242).

E a razão disso é a que segue:

Por tanto, dir-se-á que posso jogar uma pedra mais longe que uma pena, como também um pedaço de ferro ou chumbo mais longe que um pedaço de madeira da *mesma grandeza*. Eu digo que a causa disto está no fato de que todas as formas e disposições naturais são recebidas na matéria em proporção à *quantidade de matéria*. Logo, *quanto mais um corpo tem matéria*, mais pode receber este *ímpeto* (IOANNIS BURIDANI, **Quaestiones in libros physicorum**, lib. VIII, q. 12; fôlio CXXI, col. 2. O cursivo é meu).

Neste trecho estão presentes, ainda que de modo escolástico, elementos conceituais que serão depois usados por Newton como volume, densidade e quantidade de matéria. Mas é na explicação do movimento dos corpos celestes que Buridan aproxima-se de modo surpreendente da noção de inércia como movimento idealizado que se realiza em um espaço vazio (EINSTEIN; INFELD, 1967, 7ss).

Da mesma forma que esse *ímpeto* é adquirido como consequência do movimento, assim também diminui ou desaparece como consequência do enfraquecimento ou diminuição do movimento. A seguinte experiência pode ser feita: movei vivamente, com um movimento de revolução, uma pedra de moinho e depois deixai de movê-la. Muito tempo depois, ela continuará em movimento por causa do *ímpeto* adquirido e não poderás pará-la instantaneamente. Entretanto, devido à resistência oposta, esse *ímpeto* diminuirá pouco a pouco. *Mas se a pedra de moinho durasse sempre, e se nenhuma resistência corrompesse seu ímpeto*, talvez recebesse desse *ímpeto*

um movimento perpétuo. Portanto, pode-se imaginar que *não há necessidade de supor inteligências motoras para as órbitas celestes*. De fato, pode-se dizer que, no momento em que Deus criou as esferas celestes, ele lhes comunicou um movimento tal como ele queria; e que elas ainda se movem em virtude do *ímpeto* então comunicado, *uma vez que este ímpeto, não encontrando resistência, não é destruído nem diminuído*” (IOANNIS BURIDANI, 1970, p. 180-181. O cursivo é meu).

Com efeito, poder-se-ia denominar o “Ímpetus” nos corpos celestes como uma proto-inércia ainda qualitativa e circular. Contudo, é essa noção desenvolvida em Paris que será posteriormente trabalhada e polida por Galileu, Descartes e Newton.

5. A INFLUÊNCIA DO “IMPETUS” EM GALILEU, DESCARTES E NEWTON

Galileu, em sua obra *O Ensaaiador* (1983), afirma que o mundo está escrito em linguagem matemática. Esta ideia resume bem a atitude intelectual do florentino, que buscava uma explicação científica da realidade, isto é, uma explicação baseada nos aspectos quantitativos e mensuráveis contra a abordagem especulativa e filosófica de Aristóteles. É precisamente na explicação mecânica do movimento em que se encontra a influência da escola de Paris e de Jean Buridan no pensamento de Galileu e seus seguidores.

A influência de Jean Buridan sobre Galileu não é direta, mesmo assim não deixa de ser determinante. O comentário de Buridan ao livro “*De Coelo et Mundo*” teve pouca divulgação. Mas seu discípulo, Alberto de Saxônia, produziu outro comentário sobre o mesmo livro intitulado “*Quaestiones subtilissimi Alberti de Saxonia in Libros de Coelo et*

Mundo” que resultou ser quase uma reprodução do de Buridan. Foi este escrito que se difundiu pela Alemanha e pela Itália, chegando ao conhecimento de Galileu (IOHANNIS BURIDANI, 1970, xxi). Na mesma linha, Gilson (2001, p. 846) afirma que: “Recolhidas por um discípulo digno do mestre, iam abrir caminho através dos aristotelismos de todos os tipos e chegar até Galileu. Esse mestre secular da Faculdade de Artes da Universidade de Paris pressentiu, pois, em pleno século XIV, os fundamentos da dinâmica moderna”.

Essa influência fica clara em uma passagem do “Diálogo” (GALILEU, 1967, p. 34) em que Salviati (Galileu) responde a uma objeção de Simplicio (um aristotélico) contra o movimento de rotação da terra: ao lançar uma pedra do alto de uma torre, esta deveria cair não na sua base, mas a uma certa distância dado que a terra estaria girando. Porém isso não se dá e, segundo Simplicio, seria um argumento contra o movimento de rotação da terra e, logo, contra o heliocentrismo. Depois de uma longa discussão sobre as incongruências dos argumentos peripatéticos, Salviati encara de frente todas as implicações de se afirmar o movimento de rotação da terra:

O movimento seria então um composto de dois movimentos; aquele com o qual se mede a torre e o outro com o qual a segue. Dessa composição, segue-se que a rocha não despreveria mais aquela linha perpendicular reta simples, mas sim uma linha oblíqua, e talvez não reta (GALILEU, 1967, 139).

Aparentemente, Salviati fornece uma descrição mais complexa e, por tanto, menos viável que a hipótese da terra imóvel. Salviati responde a essa objeção valendo-se da teoria do “Impetus” de Buridan,

oferecendo o seguinte exemplo: alguém que está correndo com um cavalo e, durante a corrida, deixa cair ou arremessa uma bola. O movimento da bola será um movimento composto do “Impetus” que lhe confere o movimento e, num eventual lançamento a partir do cavalo em movimento, do impulso adicional da mão.

Quando a jogas com o braço, o que é que fica com a bola quando esta saiu da tua mão, exceto o movimento recebido do teu braço, que se conserva nela e a continua empurrando? E qual é a diferença se esse *ímpeto* é conferido à bola pela tua mão ou pelo cavalo? Enquanto estás a cavalo, a tua mão e, consequentemente, a bola que está nela, não se move tão rápido quanto o próprio cavalo? Claro que sim. Por isso, com a mera abertura da tua mão, a bola a deixa com apenas o movimento que já recebeu; não pelo movimento do teu próprio braço, mas do movimento que depende do cavalo, comunicado primeiro a ti, depois ao teu braço, daí à tua mão e finalmente à bola (GALILEU, 1967, p. 156. Cursivo meu).

A premissa básica do argumento é que o movente transmite uma qualidade motriz ao movido. Trata-se da mesma premissa usada por Buridan em sua teoria do “Impetus”. De fato, é a mesma palavra usada por Galileu e com o mesmo significado. Precisando sua mecânica, Galileu vai além Buridan operando uma formalização matemática e idealizada do mesmo. É um recurso constante usado por Galileu em seus célebres experimentos de pensamento em que convidava o interlocutor a imaginar “uma bola polidíssima” e uma superfície “perfeitamente lisa” (GALILEU, 1967, p. 146). Com estas premissas idealizadas, no caso de um declive, a bola adquiriria uma aceleração constante e seria necessário uma força para pará-la. No caso do plano ser um aclave a desaceleração

também seria constante, sendo necessário uma força para mantê-la em movimento ascendente.

No plano horizontal, nenhuma velocidade será adquirida naturalmente, já que o corpo nessa posição nunca se moverá. Mas o movimento em uma linha horizontal que não é inclinada para cima nem para baixo é um movimento circular em torno do centro; portanto, o movimento circular nunca é adquirido naturalmente sem movimento direto para precedê-lo; mas, sendo uma vez adquirido, *continuará perpetuamente com velocidade uniforme* (GALILEU, 1967, p. 28; o cursivo é meu).

Nesse caso o corpo seria indiferente ao repouso ou ao movimento. Assim, ao receber um “Impetus”, esse impulso não sofreria resistência e seria perpétuo. Apesar de Galileu já se dirigir na direção de uma idealização matemática do “Impetus” de Jean Buridan, este plano ideal, sem declive nem aclive, curiosamente vem a coincidir com a esfera (KOYRÉ, 1992). A inércia de Galileu está incompleta como a de Buridan. Ela ainda é circular e os corpos guardam um resquício de princípio qualitativo: a gravidade entendida como peso. Contudo, em relação a de seu predecessor, já se avança na direção de um movimento matematizado e idealizado. A esfera onde se cumpre o movimento inercial tem que ser perfeita com todos os pontos equidistantes do centro.

A escola parisina influenciou não somente a Galileu na Itália, mas também a Nicolau de Cusa na Alemanha que, sobre a esteira de uma abordagem matemática, começou a pensar o universo como infinito. Ora, o raio de uma circunferência infinitamente grande coincide com a uma reta (BURTON, 2018). Com a ideia de infinito, estão postas as

premissas para um movimento matemático-quantitativo e retilíneo, empresa que foi assumida por Descartes.

Em Descartes, a primeira referência à noção de inércia encontra-se em uma carta a Marsenne de 1629: “Suponho que o movimento que é uma vez impresso em um corpo permanece lá para sempre, se não for destruído por outros meios. Em outras palavras, algo que começou a se mover no vácuo se moverá indefinidamente e com a mesma velocidade” (DESCARTES, 1629 apud DUGAS, 1988, p. 160). Tal formulação parece não se diferenciar da de Galileu. As diferenças aparecerão quando Descartes acentuar o caráter racionalista de sua análise do mundo físico. A exigência racional por ideias claras e distintas o leva a negar a objetividade dos aspectos qualitativos da realidade percebidos pelos sentidos como as cores, o som, etc. que são relegados ao campo da subjetividade. A matéria possui uma única propriedade que é a extensão (DESCARTES, 2005, p. 49-51), desaparecendo, deste modo, qualquer tendência natural ao movimento que é determinado mecanicamente pelo contato com outros corpos já em movimento constante. Descartes se vê na necessidade de afirmar o caráter eterno do movimento do mundo material. Esta premissa física, por sua parte se apoia em uma metafísica que é a eternidade de Deus (KOYRÉ, 1992, p. 395).

Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as leis da natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos, e daí a importância dessas leis. A primeira é que cada coisa particular, enquanto simples e indivisa, se conserva o mais possível e nunca muda a não ser por causas externas. [...] A segunda lei que observo na natureza é que cada parte da matéria,

considerada em si mesma, nunca tende a continuar o seu movimento em linha curva, mas sim em linha reta, embora muitas dessas partes sejam muitas vezes obrigadas a desviar-se porque encontram outras no caminho [...]. Embora seja verdade que o movimento não acontece num instante, todavia é evidente que todo o corpo que se move está determinado a mover-se em linha reta e não circularmente (DESCARTES, 2007, p. 78-79).

Com Newton esse resquício de metafísica desaparece e o movimento explicar-se-á de forma puramente matemática e mecânica, em sua clássica definição de inércia. Agora, seja o movimento, seja o repouso, ambos são entendidos com um estado. A mudança deste estado depende de uma força impressa que é proporcional à massa e à aceleração. A massa, por sua vez, é produto da densidade pelo volume. Esses conceitos, surpreendentemente, já estavam presentes em Buridan, embora não estivessem matematicamente formalizados, ou seja: o “Impetus” depende da velocidade e da quantidade de matéria, como dito anteriormente.

Desse modo, o “Impetus” guarda certa analogia com as noções de quantidade de movimento, força e momento em Newton. Já a quantidade de matéria em Buridan é exatamente o mesmo conceito usado por Newton. O termo no qual mais se diferenciam está na causa que imprime o “Impetus” na matéria: enquanto que para Buridan o “Impetus” era resultado da interação entre a quantidade de matéria e um conceito confuso de velocidade, sob a ótica das Leis de Newton, o produto da massa (quantidade de matéria) pela aceleração resultaria no conceito de força e o produto da massa pela velocidade constante resultaria na quantidade de movimento. Dessarte, tanto na dinâmica de Buridan

como na de Newton a noção central é a seguinte: para lançar com velocidade igual corpos diversos, é necessário comunicar a estes uma força ou “Impetus” proporcional às suas massas respectivas (DUHEM, 1958).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista histórico, a física joga um papel crucial no desenvolvimento da ciência moderna, seja como primeiro campo do saber a se separar da filosofia natural, seja pela questão epistemológica e metodológica. Os métodos e procedimentos da física serão posteriormente emulados por outras áreas que aos poucos vão constituindo-se como ciência. Em função disso, a ciência moderna privilegia um conhecimento da realidade em seus aspectos quantitativos e mensuráveis.

Dentro da física, um conceito-chave para esta separação e reconfiguração do modo de conhecer o mundo foi a noção de inércia. Como movimento idealizado matematicamente, a inércia realiza-se em um espaço euclidiano, geométrico, vazio e infinito sujeito à quantificação e à análise matemática. O movimento inercial, em certo sentido, representa o ideal de cientificidade moderna que adota uma abordagem quantitativa e matemática dos dados empíricos, rejeitando explicações de natureza metafísicas e teleológicas. Esta abordagem da realidade contrasta diametralmente com a cosmovisão antiga e medieval consolidada na filosofia de Aristóteles, especialmente em sua física. Neste sentido, a revolução científica foi um movimento de afastamento do aristotelismo.

A fim de melhor compreender essa dinâmica, analisamos os elementos essenciais da física e da metafísica do Estagirita como os princípios de ato e potência, movimento (natural e violento), negação do vazio, física terrestre e física celeste. O elo frágil desta física encontra-se na teoria do movimento violento que, questionada desde a Antiguidade, foi um dos primeiros pilares a serem derrubados pela física medieval do “Impetus”. Além dos problemas teóricos inerentes à própria física de Aristóteles, historicamente o pontapé inicial para se pensar novas possibilidades de movimento foi a defesa da Onipotência divina materializada nas condenas parisienses do teólogo e bispo Etienne Tempier, reintroduzindo na prática a possibilidade ontológica do vazio na compreensão do mundo físico.

Com essa base, Jean Buridan elabora o primeiro ensaio de uma teoria sintética do movimento capaz de explicar a mecânica nos céus e na terra. O ponto essencial da física do “Impetus” é pensar o movimento não como algo meramente passivo frente à ação ativa do motor, mas sim como uma qualidade impressa que se transmite pelo movimento do motor ao movente. Outra contribuição original de Buridan foi colocar as premissas teóricas para a quantificação do movimento: o “Impetus” resulta de uma proporção entre a quantidade de matéria e a velocidade. A evidência desta relação resultou no abandono de uma análise qualitativa do movimento que dependia de sua essência e de sua finalidade. Este “Impetus” foi degradando-se por agentes alheios a si mesmo e à causa motriz como, por exemplo, a resistência do meio. Ao aplicar essa solução ao movimento dos corpos celestes, a noção de “Impetus” aparece de modo mais evidente como uma espécie de “inércia primitiva”,

pois o “Impetus” aplicado aos corpos celestes é eterno por não encontrar a resistência do meio.

As condições para o movimento inercial foram colocadas, mas tal “inércia primitiva” ainda é circular e não uniforme. Fica ainda um longo caminho de formalização matemática do movimento cujo ponto comum é a dissolução do sistema aristotélico. Por essa razão, evidenciou-se certos traços da influência de Buridan e da Escola de Paris em alguns personagens centrais da revolução científica que levaram a cabo essa formalização até chegar às noções de espaço absoluto e movimento inercial de Newton.

REFERÊNCIAS

- ARIEW, Roger; DUHEM, Pierre. **Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds**. Chicago: University Of Chicago Press, 1987.
- ARISTÓTELES. **A cerca del Cielo – Meteorológicos**. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 2015.
- ARISTÓTELES. **A cerca de la Generación y la Corrupción; Tratados Breves de Histórica Natural**. Tradução espanhola, introdução e notas de Ernesto La Croce e Alberto Benabé Pajares. Madrid: Gredos. 1987.
- ARISTÓTELES. **Física**. Tradução castelhana de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola. 2002. v. 2.
- BALOLA, Raquel. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural: A Lei de inércia**. 2010, 119 p. Dissertação –Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

BRAGA, Marco; GUERRA, Andreia; REIS, José Claudio. **Breve história da ciência moderna** (Vol. 1). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004, v.1.

BRUNO, Giordano; CAMPANELLA, Tommaso; GALILEI, Galileu. **Sobre o Infinito o Universo e os Mundos – O Ensaíador – A Cidade do Sol**. Traduções de Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BURTON, Simon J. G. “‘Squaring the Circle’: Cusan Metaphysics and the Pansophic Vision of Jan Amos Comenius”. In: BURTON, Simon J. G., Nicholas of Cusa and the making of the early modern world. Boston: Brill, 2018, p. 417-449.

BUTTERFIELD, Herbert. **Le origini della scienza moderna**. Bologna: Il Mulino, 1988.

CROMBIE, Alistair Cameron. **Historia de la ciencia**, vol. 2, Madrid: Alianza, 2006.

EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. **Evolution of Physics**. London: Cambridge University Press, 1967.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução e notas de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DESCARTES, René. **Princípios de Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2007.

DUGAS, René. **A history of mechanics**. Tradução inglesa e introdução de J. R. Maddox. New York: Dover, 1988.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic**. 2. ed. Paris: Hermann, 1973, v. 6.

DUHEM, Pierre. **Le Système du Monde: Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic**. 2 ed. Paris: Hermann, 1958, v. 8.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos Galilaicos**. Tradução de Nuno da Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 4ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GALILEU GALILEI. **Dialogue Concerning the Two Chief World Systems: Ptolemaic & Copernican**. 2 ed. Translated by Stillman Drake, foreword by Albert Einstein. California: University of California Press, 1967.

- GILSON, Etienne. **Being and Some Philosophers**. 2. ed. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1952.
- GILSON, Etienne. **Filosofia na Idade Média**. 2. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 2001.
- GRANT, Edward. **Foundations of modern science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts**. 11 ed. New York: Cambridge University Press, 2011.
- IOHANNIS BURIDANI. **Quaestiones in VIII libris Physicorum Aristotelis**, Paris 1516, in-4°; réimpression de l'édi. de Paris 1509.
- IOHANNIS BURIDANI. **Quaestiones super libris quattuor de Caelo et Mundo**. New York: Kraus Reprint Co., 1970.
- LEÓN, Francisco; TEMPIER, Etienne. **1277, la condena de la filosofía**: edición del "Syllabus" del obispo Tempier en la Universidad de París. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.
- PIRES, Antonio S. T. **Evolução das ideias da física**. 1. ed. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2008.
- LOPEZ, Leopoldo Prieto. Buridán, el "Impetus" y la primera unificación de la Física terrestre y Celeste. **Thémata. Revista de Filosofía**. Sevilla, n. 41, 2009, pp. 350-371.
- POLITO, Antony Marco Mota. Galileu, Descartes e uma Breve História do Princípio de Inércia. **Physicae Organum**. Brasília, v. 1, n. 1, 2015.
- RESENDE, Everaldo Pereira de. **A noção de Inércia em Galileu Galilei**. 2018, 154 p. Dissertação – Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia**. Vol. I. 1. ed. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

3

POR QUE MOISÉS MORREU? UMA RESPOSTA SACERDOTAL (DT 32,48-52)

Armando Rafael Castro Acquaroli

1 INTRODUÇÃO

O texto de Dt 32,48-52 é muito provavelmente de origem Sacerdotal (P). Isto implica que existe também uma forma de escrita diferente da dos editores¹ deuteronomistas (D), aos quais é atribuída a redação do livro do Deuteronômio. De fato, ao comparar esses extratos redacionais, algumas contradições são patentes. Uma delas encontra-se no relato da morte “prematura” de Moisés, ou seja, do pecado que o levou a tal. Segundo a redação D, teria sido o episódio de Cades (cf. Nm 13-14; Dt 1,19-37), enquanto a redação P apresenta o motivo de Meriba (cf. Nm 20; Dt 32,48-52).

A questão que orienta este artigo é: por que o editor P apresentou o motivo de Meriba como justificativa para a morte de Moisés antes de entrar em Canaã? Partindo dessa premissa, primeiro será feita uma apresentação do *status quaestionis*, seguida pela delimitação da perícope e os problemas daí decorrentes. Além disso, será apresentada uma tradução literal do texto em harmonia com sua estrutura literária, o que permite perceber a forma *mentis* hebraica. As notações lexicais que

¹ Prefiro usar a expressão “editor” em vez de “autor”. Na minha opinião, aquele ou aqueles que escreveram os textos não necessariamente os produziram. Talvez os tenham recebido de outrem e transmitido com adaptações particulares. Porém, como não temos acesso à fonte original do texto, este ainda é um tema muito aberto e com poucas conclusões seguras. Então, minha escolha leva em consideração o fato de que os *editores* certamente *escreveram*. E nesse repto optaram por transmitir *uma versão* da história. Não nego, entretanto, a possibilidade de que os editores também sejam os autores.

subseguem servem para esclarecer alguns conceitos, os quais vêm acompanhados do contexto bíblico.

2 STATUS QUAESTIONIS

Quanto à origem, muitos autores afirmam que o texto de Dt 32,48-52 pertence à fonte P. Uma das raras exceções é sustentada por Otto Eissfeldt, para quem Dt 31-33 seria proveniente da redação Eloísta (E) (EISSFELDT, 1978, pp. 195-201). Tal tese, porém, não encontrou eco em meio aos exegetas modernos.

Do ponto de vista da crítica literária, um dos estudos clássicos foi feito por Carl Steuernagel. Para ele, “os diferentes extratos editoriais poderiam ser encontrados com base na mudança do singular para o plural” (*Numeruswechsel*) (STEUERNAGEL, 1900, p. IV). Embora tenha encontrado adeptos², esse critério não conduz a resultados relevantes, uma vez que a mudança é necessária com muita frequência, mesmo em textos que atualmente são considerados unitários (RÖMER, 1992, pp. 72-73).

Segundo Gerhard von Rad (1979, p. 221), as seções de Dt 1,1-4,43; 31-34 devem ser atribuídas a outro complexo literário, talvez à Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD), com algumas adições P. Von Rad afirma que Dt 32,48-52 seria de redação P, uma vez que Moisés subiu ao monte Nebo para morrer, “o que o associa à homônima tradição redacional de Nm 27,12-14” (VON RAD, 1979, p. 221).

Essa perspectiva de von Rad é largamente seguida por Georg Braulik. Ele assinala, contudo, o fato de Dt 1-4 formar um bloco parenético,

² Confira, por exemplo, MINETTE DE TILLESSE, Gaetan. “Tu’ et ‘Vous’ dans le Deutéronome”, *Vetus Testamentum* 12 (1962) pp. 29-87.

acrescentado pelo editor do Deuteronômio ao Código Legal (Dt 5–28). As “outras adições teriam sido feitas por P (Dt 32,18-52; 34)” (BRAULIK, 1986, p. 5).

Do ponto de vista narrativo, a perspectiva de Robert Alter é digna de nota. Segundo ele, as diferentes versões do mesmo evento não são aí colocadas porque o autor vê-se obrigado a fazê-lo sem nenhum critério, mas são uma tentativa de fazer uma montagem, como no cinema. Por conseguinte, duas histórias diferentes “servem para unificar e dar foco à narrativa” (ALTER, 2007, p. 146) e suas contradições não deveriam ser supervalorizadas. Ora, se a premissa de Alter for verdadeira, é possível afirmar que os dois motivos da morte de Moisés (Dt 1,19-37; 32,48-52) complementam-se.

3 DELIMITAÇÃO

Há quatro indícios que sustentam a delimitação da perícopie em Dt 32,48-52, e não Dt 32,44-52, como sugere, por exemplo, Papola (2011, p. 370), embora repartida em duas unidades.

O primeiro indício diz respeito à mudança de sujeito em relação à perícopie de Dt 32,44-47. Nessa última, como no perícopie anterior (cf. Dt 32,1-43), é sempre Moisés que fala. Aqui, em vez disso, o locutor é YHWH.

Já o segundo indício é a delimitação temporal. O texto começa com a expressão “no mesmo dia”, que marca uma passagem no discurso para outro tópico. Contudo, é preciso ter em conta que todo o livro de Deuteronômio é um discurso feito num único dia.

O terceiro indício, por sua vez, diz respeito ao comando divino de fazer uma mudança geográfica em direção ao monte, a qual, porém só é efetiva em Dt 34,1. No entanto, o fato de o narrador decretar esta ordem

convida o leitor a “mover-se com a sua mente” para o local onde Moisés dará seu último suspiro.

No que tange ao quarto indício, este diz respeito à mudança do ponto de vista literário em relação à próxima perícopa. De fato, em Dt 33,1ss, há outro assunto: a bênção que Moisés deu antes de morrer.

4 CRÍTICA REDACIONAL

A recorrência de palavras típicas da tradição P indica um texto unitário, algumas das quais são: o binômio “*Abarim-Nebo*”, que já pertence à tradição tanto de Dt 34 como também de Nm 27,12ss, textos que são considerados P. Além disso, o motivo de Meriba é recorrente nos textos P, enquanto a tradição D prefere utilizar outro arrazoamento (cf. Dt 1–4). Portanto, não havendo contradições inerentes nem ao texto nem em relação à sua hipotética origem editorial, é *verossímil* supor que o texto seja unitário.

TRADUÇÃO E ESTRUTURA DE DT 32,48–52³

⁴⁸ Disse	YHWH	a Moisés
naquele	mesmo dia ⁴	dizendo:
⁴⁹ Sobe	para monte	Abarim,
Este é	monte	Nebo ⁵ ,
que (está)	na terra	Moab,
que (está)	diante	Jericó

³ A tradução literal proveniente da *Bíblia Hebraica Quinta (BHQ)* mantém, enquanto possível, a ordem das palavras para que o leitor consiga perceber a forma com a qual se estrutura o texto.

⁴ O Targum palestino acrescenta: “no sétimo dia do mês de Adar”. O texto provavelmente segue uma tradição rabínica segundo a qual os justos morrem no mesmo dia do seu aniversário (cf. *Kidushin* 38a).

⁵ No manuscrito *Divre Moshe* (1Q22 I,2), composto por fragmentos, preserva-se um texto próximo do Deuteronomio com um paralelo: וּעִלָּה אֶל הַר נֶבֹו (cf. Dt 32,49).

a fim de que que EU	vejas (estou) dando	a terra aos israelitas	de Canaã como herança.
⁵⁰ Para que <u>morras</u> que tu e que	no monte estás para subir sejas reunido ⁶	ao teu <u>povo</u> ,	
como morreu	Aarão, no monte e foi reunido	teu irmão, Hor, ao seu <u>povo</u> .	
⁵¹ Como	fostes infieis em meio	A MIM aos israelitas,	
Nas águas	de Meriba ⁷ no deserto	Kades, de Sin,	
⁵² Sobre o qual	não santificastes em meio	A MIM aos israelitas	
Pois diante (de ti) mas <u>lá</u> que EU	verás não entrarás, (estou) dando	a <u>terra</u> , a <u>terra</u> aos israelitas ⁸ .	

⁶ O Texto Massorético (TM) lê והתאחד, enquanto o texto Samaritano segue o *Sefer Abisa* e lê והתאחד. Isto é provavelmente o resultado de uma assimilação exata da fórmula comum “ele foi reunido ao seu povo”.

⁷ O TM lê “Meriba”, mas a versão grega usa uma leitura etimológica: “da água da contenção” (τοῦ ὑδατος ἀντιλογίας). Esta alteração seria importante para identificar se o texto pretendia dar uma mensagem literal, falando do lugar chamado Meriba (TM); ou se o objetivo era metafórico (LXX).

⁸ A frase וְלֹא-יָשָׁרְךָ מִן-הַיָּם לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל é omitida em alguns manuscritos gregos em especial no *Alexandrinus* e *Vaticanus*. De acordo com McCarthy (*BHQ*), há duas possibilidades, difíceis de julgar. Por um lado, esta omissão pode ter sido feita para evitar a repetição. Por outro lado, poderia ter sido uma adição do TM para que a seção antes da bênção de Moisés não terminasse abruptamente com “não entrarão na terra”, mas com uma renovação da promessa feita no v. 49. Na minha opinião, a leitura do TM corresponde ao estilo de escrita hebraica, em que a frase formaria uma moldura narrativa, juntamente com o versículo 49. A omissão grega pode ter ocorrido por razões estilísticas, para evitar a repetição.

Dentre os trabalhos relevantes concernentes à estrutura do texto, pode-se ressaltar a proposta de Duane Christensen. Segundo sua hipótese, em Dt 32, haveria uma estrutura concêntrica: A: 48-49; B: 50a; X: 50b; B' 51; A' 52 (CHRISTENSEN,²⁰⁰², p. 826). Nesse artigo, é apresentada outra hipótese, formulada a partir do ordenamento das palavras, em que a perícope pode ser estruturada como um paralelo:

Introdução (v.48)

A (v.49)

B (v.50)

B' (v.51)

A' (v.52)

Em A, verifica-se um *crescendum* na descrição dos territórios (do longínquo ao propínquo): O monte Nebo/Abarim é o ponto mais distante, seguido por Moab (que na narrativa etiológica deriva de um parente incestuoso [cf. Gn 19,37]), Jericó (limiar da terra) e, enfim, a terra de Canaã.

A estrutura de A é ecoada em A' por meio da expressão “terra que Deus dá aos israelitas”, mas que Moisés pode desfrutar somente com a sua visão (cf. v.49bc; 52bcd).

Em B, encontra-se a estrutura paralela de Aarão e Moisés: repetem-se os verbos “morrer” (v.50ad), “ser reunido” (v.50ce); os substantivos “povo” (v.50ce) e “monte” (v.50ad).

O paralelo B' é formado por uma estrutura concêntrica cujo centro é a referência às águas de Meriba (v.51a). Nos extremos, dois conjuntos de palavras emolduram o versículo: “a mim” e “israelitas”. Além disso, aqui há também o tema da morte, que ecoa B, pois Meriba é o lugar em que Mirian, a irmã de Moisés, veio a falecer (cf. Nm 20,1).

5 ALGUMAS NOTAÇÕES LEXICAIS

Em Dt 32,48, a expressão hebraica הַיּוֹם הַזֶּה מִיּוֹם הַיּוֹדֵף continua a perspectiva do narrador do livro, segundo a qual tudo acontece num único dia. De fato, desde o início, é apresentado o discurso de Moisés feito “no quadragésimo ano, no décimo primeiro mês, no primeiro dia do mês” (Dt 1,3).

Seguindo a cronologia de Flavio Josefo, o dia da morte de Moisés teria sido “o último mês do ano a que os macedônios chamam *Dustou* e nós *Agar*, no dia da lua nova” (Ios., *Ant.*, 48,327). No seu raciocínio, houve exatamente um mês entre a conclusão da construção do tabernáculo no monte Sinai (Ex 40,33) e a partida do povo de Israel do monte Sinai em Nm 10,11. Assim também teria havido apenas um mês entre a chegada do povo nas planícies de Moab (cf. Nm 36,13) e a morte de Moisés (cf. Dt 34,5).

Em Dt 32,49, há a referência ao “monte *Abarim*”. David Merling apresenta uma possível interpretação do nome, que provavelmente reflete uma tradição do Antigo Oriente: “a região além” (*the region beyond*) em direção ao Leste da Transjordânia. Além disso, o profeta Jeremias teria atribuído a *Abarim* o mesmo significado de Líbano e Basã (cf. Jr 22,20), tratando-se, portanto, de um território muito vasto (MERLING, 2000, p. 2).

No que diz respeito ao monte Nebo, a localização parece ser *Ras es-Siyaghah*⁹, embora seja difícil afirmar peremptoriamente. Outra possibilidade poderia ser o atual *Jebel Neba*. Independentemente disso, o

⁹ “The traditional location of Mount Nebo is Ras es-Siyaghah, which is located above the northeast corner of the Dead Sea, “opposite Jericho”, which is visible in the Jordan Valley below” (CHRISTENSEN, *op. cit.*, p. 827).

texto foca na mensagem a ser transmitida e aprofundada, não na terra a ser escavada.

É razoável supor que a referência a dois nomes de montanhas indica a confluência de tradições distintas. Enquanto aqui são utilizados ambos os nomes, em Dt 34,1, por outro lado, apesar de serem da obra P, são utilizados Nebo e Pisga, sem a referência ao *Abarim*. Talvez Dt 34,1 tenha sido uma tentativa de harmonização com Dt 3,27, em que se faz referência apenas ao cume do monte Pisga. Independentemente da forma como se resolve este problema literário, pode dizer-se que uma vetusta tradição associava a morte de Moisés a uma montanha. E isso é o essencial para a compreensão do texto.

Outra notação de Dt 32,49 encontra-se na expressão hebraica הִרְחַץ. Essa referência à “herança” poderia ser um indício para indicar a data da composição da perícopé no período sacerdotal. Por outro lado, Hurvitz, por exemplo, sugere que esse critério é assaz limitado (HURVITZ, 1988, pp. 91-97). Ora, considerando-se que “herança” é um *hapax* no Dt, é razoável supor que o lexema não teve adesão nos círculos deuteronomistas e, logo, provém de influência da redação P.

Em Dt 32,50 a expressão “para ser reunido a seu povo” ecoa Nm 20,23 por ocasião da morte de Aarão. É importante notar, no entanto, que essa construção aparece apenas no Pentateuco. Sua conexão é sempre com a morte de um dos patriarcas¹⁰. Além de Moisés e Aarão, também é possível citar a morte de Abraão (cf. Gn 25,8), Ismael (cf. Gn 25,17), Isaac (cf. Gn 35,29) e Jacó (cf. Gn 49,29).

¹⁰ “It is the act that takes place after dying but before burial. Thus it can neither mean to die nor to be buried in the family tomb. Rather, it means “be reunited with one’s ancestors” and refers to the afterlife in Sheol” (MILGROM, 1990, pp. 169-170).

No entanto, o fato de Aarão ter morrido no monte *Hor* não deixa de ter problemas literários. Na verdade, esse relato está combinado com Nm 20,23-28; 33,38. Apesar disso, em Dt 10,6, Aarão morreu quando eles deixaram os poços de *Bene-Iaakan*, indo em direção a Moser, um lugar ainda não identificado, embora não faltem teorias a esse respeito (TIGAY, 1990, p. 418). Visto que o texto de Dt 32,50 apresenta as mesmas informações de Nm 20,22, essa poderia ser outra indicação da redação feita pela mesma mão sacerdotal.

Em Dt 32,51, é sublinhado o tema da infidelidade, uma referência ao episódio de Nm 20,1-13. Este é um texto, provavelmente de origem P (BUDD, 1984, p. xviii), “mas que conhecia as tradições javistas do relato etiológico de Meriba” (BUDD, 1984, p. 219).

Inicialmente, Deus parece concordar com a petição de Moisés e Aarão a ponto de dar-lhes água. Por outro lado, em Nm 20,12 ocorre um *turning point* em que Deus é apresentado com características irascíveis. Os rabinos buscaram as mais variadas explicações para justificar a ira divina. Jacob Milgrom apresenta uma dezena desse tipo e, como se não bastasse, acrescenta outra, não menos especulativa, que se baseia no fato de que Moisés simplesmente ousou falar¹¹.

Outras razões foram buscadas na história da exegese desta passagem, na tentativa de explicar onde residia a culpabilidade de Moisés: sua falta de fé, sua relutância, seu mau humor, sua desobediência ou ainda sua falta de oração. Além de todas essas especulações, parece razoável a opinião de Philip J. Budd de acordo com o qual, o foco deve ser os dois verbos de Nm 20,12 (אָמַן וְשָׁאָה e לְהַקְדִּי שְׁנֵי), os quais mostram o que

¹¹ “his sin [of Moses] may not have been in what he said but in the bare fact that he spoke at all” (MILGROM, *op. cit.*, p. 454).

Moisés e Aarão não fizeram¹². Tanto “santificar” como “ser fiel” são verbos com motivos litúrgicos.

6 CONTEXTO BÍBLICO DE DT 32,48-52

A primeira referência bíblica é encontrada em Nm 20,1-12, na qual o episódio das águas de Meriba é recontado: as pessoas reuniram-se em torno de Moisés e Aarão e fizeram uma queixa, porque tinham medo de morrer de fome no deserto. Chegaram até mesmo a sentirem falta do Egito. Os dois guias foram ao מוֹעֵד מוֹעֵד (Nm 20,6) e YHWH apareceu-lhes dando orientações sobre como fazer fluir a água da rocha. Então, Moisés exorta o povo chamando-o pelo adjetivo “desobediente” (הַמְרִיבִים), em Nm 20,10. A seguir, vem a sentença divina contra Moisés e Aarão: “Porque não confiastes em mim (לֹא-בָטַחְתֶּם בִּי) para me santificar (לְהַקְדִּישׁוּנִי) aos olhos dos israelitas, não introduzireis esta assembleia na terra que eu lhes dou” (Nm 20,12).

O segundo texto a ser destacado encontra-se em Nm 27,12-14, que contém um estilo quase paralelo a Dt 32,48-52. Há a referência ao monte *Abarim*, mas sem citar o Nebo; os verbos utilizados são também os mesmos (עָלָה, רָאָה, נָתַן, אָסַף); há uma referência à morte de Aarão e à transgressão de Meriba.

O terceiro texto é de Ez 20,41, que de certa forma ecoa a razão pela qual Moisés morreu. O profeta diz: “Mostrar-me-ei santo (בְּהִקְדָּשׁוֹתִי) entre vós, aos olhos dos povos”. Aqui a questão de as pessoas terem de manifestar a santidade de YHWH é retomada. Sempre que não o fazem, *id est*, quando se rebelam, vêm as acusações de Deus. É digno de nota que,

¹² “The general effect is to suggest that they have prevented the full power and might of Yahweh from becoming evident to the people and have thus robbed him of the fear and reverence due to him (...). In its arrogance it fails to foster true belief in and reverence for Yahweh” (BUDD, *op. cit.*, pp. 218-219).

nesse caso, “santificar” é relacionado com a majestade divina¹³ e com seu reconhecimento perante as nações¹⁴.

Nesses três textos supramencionados (Nm 20,1-12; 27,12-14; Ez 20,41), é evidente a missão característica inerente à vocação do povo: a santificação. Nesse sentido, a inadequação de Moisés a tal elemento acarreta consequências cujo cume encontra-se em sua própria morte.

O quarto texto de interesse ao presente artigo encontra-se em Dt 1-4. Em Dt 1, é relatado que Moisés enviou doze homens para verem a terra que estavam prestes a conquistar (cf. Nm 13-14). Eles viram, disseram que era boa (cf. Dt 1,25) e trouxeram bons frutos para o povo. Contudo, alguns disseram que ali as pessoas são gigantes e suas cidades são grandes e fortificadas até ao céu (cf. Dt 1,28). Então, o Senhor indignou-se e disse que nenhum dos homens daquela geração, exceto Caleb, iria entrar na terra, e isso incluía Moisés.

Em Dt 3, Moisés pede ao Senhor permissão para entrar na terra, mas apenas lhe foi concedido vê-la do topo do monte Pisga (cf. Dt 3,27). Embora esse monte não seja mencionado em Dt 32,48-52, o editor P relaciona-o com o monte Nebo em Dt 34,1.

Em Dt 4, Moisés faz um discurso sobre a teofania ocorrida no monte *Horeb*, que ardia em chamas, relatando que Deus escrevera os mandamentos em duas tábuas de pedra (cf. Dt 4,13), um dos quais era a proibição de fazer quaisquer imagens (cf. Dt 4,16-19). E sem dizer o porquê, o texto afirma que o Senhor ficou zangado (רָגַז) com Moisés por

¹³ “Sanctify here is the equivalent of majesty, sovereign authority, as in Isa 5:16 (||ygbh ‘be exalted’) or Lev 10:3 (||kbd ‘be glorified’). By not destroying Israel in the past God’s name was not publicly desecrated (vss. 9,14, etc.); by his marvelous restoration of them in the future his holy majesty will be affirmed before all men” (GREENBERG, Moshe, *Ezekiel 1-20*, The Anchor Bible 22, Garden City: Doubleday, 1983, p. 376).

¹⁴ Segundo Wevers, “vingar a santidade” significa que “my deity will become evident among you’, thus a variant of the recognition formula” (WEVER, John W., *Ezekiel, I, 1-20*, London: Nelson, 1969, p. 161).

causa do povo (cf. Dt 4,21). Portanto, a razão da ira divina, mais uma vez, é misteriosa, mas poderia estar ligada a Dt 1,34-37.

O texto ao qual Dt 4 faz alusão é Ex 19–20 em cujo bojo é possível individuar apenas um episódio que teria irritado Deus: o do bezerro de ouro (cf. Ex 32). Na cena, porém, a resposta divina foi dura contra o povo, mas generosa em relação a Moisés: “de ti farei uma grande nação” (Ex 32,10). Assim, no Êxodo, não há qualquer menção ao castigo dado a Moisés.

Como se percebe, a partir desses textos selecionados, há mais perguntas do que respostas. Um sentimento semelhante é experimentado por José Saramago quando tenta descrever o sol em seu romance, mas ele decepciona-se por não conseguir descrevê-lo senão com algumas imagens e conclui que “nenhuma destas coisas é real, o que temos diante de nós é papel e tinta, mais nada” (SARAMAGO, 2018, p. 11).

Apesar das dificuldades, é possível perceber que o editor P enfatiza mais o aspecto litúrgico (usando especialmente os verbos “santificar” e “ser fiel”). Nessa direção, encontra-se a resposta para a motivo da morte de Moisés.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, ficou evidente que a perícope do Dt 32,48-52 tem um caráter unitário. Ela é de origem sacerdotal e tem uma estrutura de paralelismo. O centro da mensagem, portanto, pode ser interpretado como a morte da família de Moisés (junto de Aarão e Mirian) nos vv.50-52a.

Segundo Dt 1–4, Moisés teve de morrer antes de entrar na terra prometida devido ao fato de o povo recusar-se a atacar a terra após o episódio dos espiões. Neste sentido, o pecado de Moisés e do povo é

associado à desobediência, o que é característico dos textos D, que enfatizam a lei, os estatutos e os mandamentos (cf. Dt 4,1; 5,1; 6,1...). Segundo essa concepção, quando obedece, o povo recebe a bênção. Quando não, recebe a maldição (cf. Dt 28,1-46)¹⁵. Por conseguinte, o motivo D é assaz legal.

Por outro lado, o redator P escolheu o motivo de Meriba como justificativa para a morte de Moisés. Ali nenhuma desobediência aparece por parte de Moisés e Aarão. A transgressão deles foi não terem manifestado a santidade divina. O tema da santificação é muito recorrente, especialmente por meio da liturgia e de sacrifícios. Assim, embora nos textos P existam leis, é preponderante o caráter cultural.

Em Nm 16, por exemplo, na revolta do Core, Datan e Abiram, surgiu o tema da comunidade que se considera sagrada (שִׁיטָה). Daí que os rebeldes talvez se perguntem por que precisariam de Moisés e Aarão “acima” deles? ou seja, como seus líderes. O choque entre os levitas e os líderes do povo fez com que os rebeldes fossem engolidos pela terra (cf. Nm 16,32), uma metonímia da morte. O ensino parece claro: se a comunidade é santa, é porque há sacerdotes e líderes que a santificam.

Além disso, a recordação de Meriba em Nm 20,1 traz à tona Mirian, que ali morrera. Ela questionara o fato de Deus ter falado apenas com Moisés. E foi severamente repreendida e punida com lepra (cf. Nm 12,1-10). Assim, Meriba está ligada à contestação da autoridade mosaica e, por antonomásia, à autoridade divina.

Na verdade, a santidade manifesta-se através das maravilhosas obras que Deus faz. Se o povo talvez se queixa, isto significa a

¹⁵ Na teologia D, Israel é caracterizado como uma espécie de “vassalo de Deus” em que ambas as partes são ligadas por um pacto (aliança) que deve ser respeitado, ou sofrer as consequências (cf. LOHFINK, Norbert, *Ascolta Israele: Egesi di testi del Deuteronomio*, Brescia: Paideia, 1968, p. 20).

contestação da eficácia do poder divino. E foi exatamente o que aconteceu em Ex 17,7, quando foi feita a pergunta: “O Senhor está em nosso meio, ou não?”

No fundo, as diferentes perspectivas da mesma história completam-se. Tanto D quanto P apresentam visões características de sua relação com Deus, baseadas respectivamente na aliança e na liturgia. Qualquer tipo de rompimento gera um desequilíbrio que conduz à morte.

O pecado de Meriba, então como agora, continua vivo naqueles que seguem o Deus que liberta da escravidão. O murmúrio e a falta de fé na presença santificadora de YHWH no meio do povo ainda é sentido. Portanto, é preciso voltar sempre à fonte e aprender com os erros do passado, para que não se repitam no futuro.

Talvez possamos dizer, de modo poético, com Santo Agostinho:

Pela morte de Moisés é indicada a morte da própria dúvida, mas sobre o monte. Maravilhosos mistérios! Essas coisas expostas e compreendidas são mais doces que o próprio maná! Junto da rocha nasce a dúvida, sobre o monte essa se extingue (Aug. *Orat.* 352,1.5 apud LIENHARD,2003).

REFERÊNCIAS

- Alter, Robert. **A arte da narrativa bíblica**, tradução de V. Pereira, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Braulik, Georg. **Deuteronomium: I, 1–16,17**, Neue Echter Bibel. Altes Testament 15; 28, Stuttgart: Echter, 1986.
- Budd, Philip J. **Numbers**, Word Biblical Commentary 5, Waco: Word Press, 1984.
- Christensen, Duane L. **Deuteronomy: 21:10–34:12**, Word Biblical Commentary 6A, Nashville: Nelson, 2002. v. 2.

Eissfeldt, Otto. **Hexateuch-Synopse**: Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in Deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Giuseppe Flavio. **Antichità Giudaiche**. Tradução italiana de L. Moraldi, Classici delle Religioni, Libri I-X, Torino: UTET, 1998. v. 1

Greenberg, Moshe. **Ezequiel 1–20**, The Anchor Bible 22, Garden City: Doubleday, 1983.

Hurvitz, Avi. Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew a Century After Wellhausen, **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft Supplement** v. 100 (1988) pp. 88-99.

Lienhard, Joseph. **Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio**, La Bibbia commentata dai padri. Antico Testamento 2. Tradução italiana de M. Conti, Roma: Città Nuova, 2003.

Lohfink, Norbert. **Ascolta Israele**: Esegese di testi del Deuteronomio. Brescia: Paideia, 1968.

McCarthy, Carmel (org). **Biblia hebraica**: quinta editione cum apparatu critico noviscuris elaborato: **Deuteronomy**, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. v. 5.

Merling, David. Abarim, in **The Eerdmans Dictionary of the Bible**. David Noel Freedman, editor in chief; Allen C. Myers, associate editor; Astrid B. Beck, managing editor, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2000, p. 2.

Milgrom, Jacob. **Numbers**, The JPS Torah Commentary, Philadelphia; New York: Jewish Publication Society, 1990.

Minette de Tillesse. Gaetan. “Tu” et “Vous” dans le Deutéronome, **Vetus Testamentum**, v. 12 (1962) pp. 29-87.

Papola, Grazia, **Deuteronomio: introduzione, traduzione e commento**, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

Römer, Thomas. Le Deutéronome à la quête des origines, in Haubert, Pierre (org.). **Le Pentateuque. Débats et recherches**, Lectio Divina 151, Paris: Cerf, 1992, pp. 65-98.

Saramago, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**, Lisboa: Editorial Caminho, 2014;
Porto: Editora Porto, 2018.

Steuernagel, Carl. **Deuteronomium, Josua, Einleitung zum Hexateuch**,
Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900.
v. 1.3.

Tigay, Jeffrey H. **Deuteronomy = Devarim: The traditional Hebrew Text with the New
JPS Translation**, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.

Von Rad, Gerhard. **Deuteronomio**, Antico Testamento 8, Brescia: Paideia, 1979.

Wevers, John W. **Ezekiel: 1–20**, London: Nelson, 1969. v. 1

4

ELEMENTOS PARA FÓRMULA DO MÚNUS DE PASTOR PROPRIUS DO PÁROCO

Nicanor Alves Lima de Mattos

1 INTRODUÇÃO

A análise da expressão *Pastor Proprius* atribuída ao pároco pretende justamente verificar seu significado jurídico e sua coerência eclesiológica. Certamente, é preciso estar ciente de que o exame de uma denominação não é, por si só, exaustivo do entendimento de uma realidade.

Na prática, a figura do pároco emerge em toda a sua plenitude a partir do exame de múltiplos dados normativos a seu respeito: nomeação, estabilidade, afastamento, remuneração etc. A esfera canônica é definida, em primeiro lugar, pela legislação que oferece uma imagem que nem sempre é, de todo modo, inteiramente coerente, pois o direito é dinâmico. No entanto, não se pode esquecer o valor normativo e eficiente das mesmas definições nas quais permanecem as sínteses de normas ou contextos eclesiológicos que foram esquecidos na consciência da Igreja.

No atual CIC de 1983, a denominação *Pastor Proprius* ocorre três vezes, encaminhada ao pároco e em dois casos em contextos muito contrastantes.

A primeira definição contrastante fala sobre a paróquia e o pároco: “§1. A paróquia é uma certa comunidade de fiéis, constituída estavelmente na Igreja particular, e seu cuidado pastoral é confiado ao

pároco como pastor próprio, sob a autoridade do bispo diocesano” (Cân. 515 § 1º).

Outra definição canônica oferece as informações do múnus do pároco:

O pároco é o pastor próprio da paróquia a ele confiada; exerce o cuidado pastoral da comunidade que lhe foi entregue, sob autoridade do bispo diocesano, em cujo ministério de Cristo é chamado a participar, a fim de exercer em favor dessa comunidade o múnus de ensinar, santificar e governar, com a cooperação também de outros presbíteros ou diáconos e com a colaboração dos fiéis leigos, de acordo com o direito (Cân. 515).

A frequência e a qualificação, no novo CIC, usam a denominação de *Pastor Proprius* para o pároco, contrastando com a parcimônia e a natureza secundária da mesma expressão no Código Pio-beneditino “[...] *unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tanquam proprius eiusdem pastor, est praeficiendus pro necessaria animarum cura.*” (CIC de 17, Cân. 216 § 1).

Entende-se que, em cada parte territorial da diocese, uma Igreja Própria (*peculiaris*) deve ser designada a uma determinada população e seu próprio reitor (*suusque peculiaris rector*), como *Pastor Proprius* desse (*tanquam proprius eiusdem pastor*). Esse cânone realmente serve como uma definição oblíqua da paróquia; no entanto, a expressão *Pastor Proprius* não é encontrada na definição de pároco no Código Pio-beneditino: “*Parochus est sacerdos vel persona moralis cui parocia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinarii loci auctoritate exercenda*” (CIC de 17, Cân. 451 § 1). O pároco é o padre ou pessoa moral a quem a paróquia é conferida em título (*collata est in titulum*), com o dever de exercer o cuidado das almas sob a autoridade do Ordinário local.

2. REAÇÃO AOS EXCESSOS ANTI-JANSENISTAS¹

O desempenho histórico-social dos jansenistas tem causado controvérsia entre os estudiosos. Por muito tempo, os adeptos de Jansen foram encarados como porta-vozes do progresso, da liberdade religiosa, da insurreição burguesa contra o absolutismo decadente. Em contraposição, seus adversários, os jesuítas, representariam o imobilismo político e as forças conservadoras (PILETTI, 2000).

‘Territorium cuiuslibet dioecesis ac praelaturae nullius debet esse in distinctas partes divisum cum ecclesia ac determinato populo; unicuique autem parti suos peculiaris rector est praeficiendus’. (Can. 37 § 1, Schema Codicis Iuris Canonici [sub secreto pontificio], Typis polyglottis vaticanis, Roma 1912); ‘[...] suosque peculiaris rector est praeficiendus pro necessaria animarum cura’ (can. 216 § 1, Codex Iuris Canonici cum notis Petri Car. Gaspari (Schema Codicis Iuris Canonici) Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1914).²

A decisão de nomear o pároco *Pastor Proprius* no CIC de 1917 foi corajosa e consciente. Basta dizer que, no esquema 1912, Cân 37 § 1 (que mais tarde será o Cân 216 § 1 do texto final), e novamente no Cân 216 § 1 no esquema de 1914, não mencionou de maneira alguma a qualificação de *Pastor Proprius* do pároco, que será, por conseguinte, introduzido positivamente mais tarde pelos consultores (MONTINI, 1993, p. 182).

¹ O jansenismo é uma doutrina religiosa inspirada nas ideias de um Bispo de Ypres, Cornelius Otto Jansenius. Como movimento tem caráter dogmático, moral e disciplinar, que assumiu também contornos políticos, e se desenvolveu principalmente na França e na Bélgica, nos séculos XVII e XVIII, no seio da Igreja Católica e cujas teorias acabaram por ser consideradas controversas por esta, desde 16 de outubro 1656, através da bula *Ad sacram* subscrita pelo papa Alexandre VII. Defende uma interpretação das teorias de Agostinho de Hipona sobre a predestinação contra as teses tomistas do aristotelismo e do livre arbítrio. Cf. E. Caruana; L. Borriello; M. R. Del Genio; N. Suffi. **Diocionário de Mística**. Trad. Benôni Lemos, José Maria de Almeida, Silva Debetto Cabral Reis e Ubenai Lacerda Fleuri. São Paulo: Paulus-Loyola, 2003. p. 578.

² MONTINI, Gianpaolo. Il parroco “pastor proprius”: Il significato di una formula. **Quardeni Teologici del Seminario di Brescia**. n.3, p. 181, 1993.

Montini afirma que:

Molti autori influenti alla vigilia della codificazione, come pure durante il lavoro di codificazione e subito dopo la promulgazione del Codice, non reciproco affatto la qualificazione del parroco come pastore proprio (cfr. F.X. Wernz, Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iunius decretatum II lux constitutionis Eccles. catholicae, Marietti, Roma 1899, 1027-8, n. 821; 1039, n. 828; 1040, n. 828; 1040, n. 828; F.X. Wernz - P. Vidal, Ius canonicum ad Codicis normam exactum. Il De personis, apud aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1943, 911, n. 719; 926-928, n. 730). Nella stessa riforma del Codice vigente non furono né poche né deboli le resistenze alla mostra formula. 'Animadvertit unus Consultorum proprium pastorem esse Episcopum. Sed est qui respondet etiam parochum esse pastorem proprium, sub auctoritate Episcopi et illam affirmationem non praeiudicare Episcopo' ('Comunicationes' 17 [1985] 95) (MONTINI, 1993, p. 183).

É necessário, no entanto, lembrar, acima de tudo, as resistências ainda muito fortes de chamar o pároco de *Pastor Proprius*. Isso foi justificado como uma reação à ênfase paroquista do jansenismo.

Um expoente proeminente dessa reação foi Marie-Dominique Bouix³ em meados do século passado. Em seu famoso *Tractatus de parochia ubi et de vicariis parochialibus, necon monialium et xenodochiorum cappallaniis*, ele contestou vivamente a atribuição aos párocos do título de *Pastor Proprius* afirmando: “*Parochus non est stricto sensu pastor, etiam secundi ordinis; nec decet hodie eum vocari pastorem, etiam lato et improprio senni.*” (BOUIX, 1867 apud MONTINI, 1993, p. 184).

Na opinião de Bouix, o pároco:

³ Marie Dominique Bouix (15/05/1808 a 26/12/1870) era um advogado jesuíta francês. Sua vida foi uma longa batalha contra o galicanismo. Ele foi chamado de restaurador do direito canônico na França. Cf. GHIRLANDA, Gianfranco. **Introdução ao Direito Eclesial**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998, p. 72.

- a) Não é um pastor estritamente falando, embora seja de segundo grau;
- b) Nem é apropriado chamá-lo de pastor, mesmo *in senso lato* e impróprio.

Para Bouix (1867 *apud* MONTINI, 1993), a razão militante a favor do primeiro argumento consiste na carência de jurisdição do pároco, o quanto a locução pastor o exigiria. É bom lembrar que as Escrituras Sagradas, de fato, incluem na voz do pastor a jurisdição real do foro externo, incluindo a *potestas* de governar e reger e, especificamente, de fazer leis; a noção aparece e essencialmente ancorada a noção de pastor (MONTINI, 1993).

Dessa maneira, justifica a reserva do termo pastor feita em favor do bispo por toda a Antiguidade e Tradição, de modo que, mesmo recentemente ou raramente, ocorre a atribuição aos párocos do nome de pastores (CÂNDIDO, 2011).

Ao mesmo tempo, porém, parece introduzir outra motivação distinta da razão acima mencionada. Neste sentido, para Bouix (1993), o pastoreio de maneira absoluta deve provir daquele que tem a plenitude sacerdotal, ou seja, somente o bispo deve ser chamado de pastor.

A razão militante a favor do segundo argumento parece ser o perigo que ainda não desapareceu completamente dos erros do jansenismo, com seu paroquismo. Antes do jansenismo, era possível chamar um pároco de pastor em um certo sentido amplo e impróprio, e o próprio Concílio de Trento deve ser lido neste contexto; hoje, no entanto, para evitar o ressurgimento do erro jansenista, parece uma expressão que deve ser erradicada. Segundo Bouix, o pároco finalmente se define como: "*Parochus definiri potest: legitimi deputatus ad*

ministrandum ex obligatione et proprio nomine verbum Dei et sacramenta certo diocesanorum numero, qui ab eodem vicissim sacra recipere aliquatenus teneantur.” (BOUIX, 1867 apud MONTINI, 1993, p. 186), ou seja, pároco é aquele que é legitimamente designado para oferecer a Palavra de Deus e os sacramentos por uma missão em seu próprio nome a um grupo de fiéis diocesanos, que por sua vez, em certo sentido, devem recebê-los (MONTINI, 1993).

3. A PARTICIPAÇÃO DE PODER

Entre os comentaristas do CIC, não há unanimidade em afirmar a natureza do poder a que o pároco está sujeito. Se alguns negam decididamente qualquer participação no poder do regime ou jurisdição, atribuindo ao pároco ou exclusivamente um poder de foro interno sacramental ou administrativo, outros afirmam uma certa participação no real poder de governança (MONTINI, 1993).

A mais recente reflexão canônica sobre o poder torna possível favorecer a participação do pároco no poder do regime ou jurisdição, mesmo que limitado a algumas de suas manifestações ou partes.

No entanto, a aplicação analógica dos cânones gerais sobre a *Potestas* até as formas, que não lhe são apropriadas, permitiu aos autores, que também negavam o poder de jurisdição aos párocos, fazer distinções de sua competência. De fato, é unânime a crença de que o pároco goza uma *Postetas* ordinária própria.

Em muitos colaboradores, essa crença está ligada à definição de *Pastor Proprius* atribuída ao pároco: se o pároco é seu *Pastor Proprius*, ele deve possuir uma *posteta* ordinária própria. Quanto ao poder de regime, fala-se da distinção entre titularidade (ter o poder de regime) e exercício

(deste poder). Quanto à titularidade, o pároco pode ser ordinário ou delegado. Em seu exercício, ele pode ser próprio ou vicário.

- a) Ordinário: poder dado a função, por conseguinte, enquanto a pessoa está na função ela tem o poder, se deixar, ela perde o poder. Não é poder pessoal. O poder é fixado por lei;
- b) Delegado: não está ligado a uma função, portanto, é dado a uma pessoa. O poder é fixado por quem delega;
- c) Vicário: quando o ofício depende de outro ofício, portanto, subordinado a outro ofício (ofício principal). O titular do ofício vicário exerce de forma dependente;
- d) Próprio: Quando quem exerce o ofício o faz em nome próprio.

Em um comentário, Montini (1993) entende que o poder primeiro está ligado a um ofício:

Si richiede che sia contenuta in un ufficio; che aderisca permanentemente all'ufficio in quanto soggetto proprio; che, ancor prima del conferimento dell'ufficio ad una determinata persona e indipendentemente da questa, inerisca all'ufficio (anche vacante), così che sia ottenuta dal titolare concreto dell'ufficio non in forza di un atto deciso dal Superiore e diverso dal conferimento dell'ufficio, ma con lo stesso atto di conferimento e perciò sia esercitata in forza dell'ufficio ricevuto, ossia il compito sia in realtà causa della potestà di regime che il titolare riceve (MONTINI, 1993, p.185).

Quando essa anexação ocorre por direito (*ipso iure*)- em geral, é necessário e basta que o poder tenha sido anexado ao cargo por lei - universal e particular.

Por poder Delegado, por outro lado, entende-se, negativamente, todo poder não comum, tentando uma definição parcialmente positiva,

"[...] o que se concede à própria pessoa, mas não mediante um ofício" (Cân. 131, § 1).

Até o leigo em Direito Canônico terá sentido a diferença fundamental entre os dois poderes: o poder Ordinário tem uma forte conotação institucional, e o poder Delegado tem uma forte conotação pessoal.

O Poder Ordinário de fato é:

- a) pré-determinado na definição ou estabelecimento no ofício;
- b) obtido pelo único fato de possuir o cargo;
- c) inadmissível, isto é, não pode ser perdido ou removido enquanto se for o proprietário do ofício.

O Poder Delegado é:

- a) determinado no ato em que e com o qual é concedido - obtido sob forma pessoal;
- b) admissível, isto é, pode ser perdido a critério do superior delegado (isto é, e na medida em que ele seja o autor da delegação);
- c) delegável apenas em casos limitados.

Sobre poder próprio e poder vicário Montini comenta: "È una distinzione che giuridicamente è quasi irrilevante [...] non è definitiva né spiegata ne determinada dal Codice" (MONTINI, 1993, p. 188).

O fundamento dessa distinção reside inteiramente em uma certa hierarquia existente entre os ofícios eclesiais aos quais o poder liga-se.

La giurisdizione propria è quella annessa ad un ufficio per sé stante, al quale compete una funzione completa nel suo ordine e indipendente, e la postestà pertanto viene esercitata non solo per diritto proprio, ma pure in nome proprio

[*nomine proprio*]. La giurisdizione vicaria è annessa ad un ufficio per sé stante, la cui potestà, è ordinato ad adempiere in modo sussidiario (parzialmente o totalmente) la funzione di un ufficio più principale nello stesso ordine (al quale la medesima potestà compete come propria), così che il titolare della potestas vicaria, benché eserciti una potestà a sé 'própria' in forza dell'ufficio e perciò per suo conto [*jure suo*], la esercita tuttavia al posto e ao nome di un altro ossia come sostituto o ausiliare, come alter ego (*facente le veci*) del titolare dell'ufficio più principale (MONTINI, 1993, p. 189 – 190).

É possível entender que o pároco tem um poder delegado, pois o bispo o provisiona, mas possui um poder ordinário em razão de seu ofício pela força da lei. Em resumo, ele é delegado enquanto recebe a delegação pelo bispo e ordinário pelo ofício.

3.1 O TECNICISMO DA EXPRESSÃO

Este não é o lugar para uma tese da origem histórica do termo *Pastor Proprius*. O termo técnico *Pastor Proprius* obteve, ao logo do tempo, suas variações. Ele foi encontrado desde a Idade Média nas frases *Sacerdos Proprius* e *Rector Proprius* etc. Nos textos canônicos em vigor, é proposto como *terminus technicus*, e não pode ser interpretado como expressão genérica sobre qualquer filiação de fiéis na pastoral do pároco (MONTINI, 1993, p. 191 – 197).

Verifica-se a partir de três observações que:

a) O CIC também conhece expressões semelhantes ao *Pastor Proprius* de um ponto de vista lexical: *Pastor Suus*, *Eius Pastor*. Essas expressões nunca ocorrem como alternativas ou variações do *Pastor Proprius* (MONTINI, 1993, p. 188). O legislador também não adverte sobre as distinções do uso *Pastor Proprius*, onde já (*ad abundantiam*) poderia ser considerado afirmado o vínculo de pertença da paróquia ao pároco: “O pároco é um pastor próprio da

paróquia que a ele foi confiada, exerce o cuidado pastoral da comunidade que lhe foi entregue, sob a autoridade do bispo diocesano [...]” (Cân. 519).

- b) Todas as frases que poderiam fazer pensar no termo *Pastor Proprius* como uma imagem ou uma metáfora para ilustrar a função do pároco em sua comunidade são eliminadas nos textos normativos. A muito custo não é mais encontrado no qual o pároco é definido como “*Tanquam Pastor Proprius.*” 4
- c) O termo *Pastor Proprius* não deve ser confundido com as frases encontradas CIC de 83: “*Parochus Proprius e Ordinarius Proprius.*” (Cân. 107). Nesse contexto, diz respeito à identificação do pároco ou do ordinário precisamente em razão de seu domicílio ou, em qualquer caso, de sua permanência em um território. A questão abordada aqui é de natureza puramente positiva: como identificar o pároco ou o competente ordinário para um membro dos fiéis? Pode-se identificar com base no território em que o fiel vive permanentemente ou quase, ou baseado no lar atual (MONTINI, 1993, p.200).

De fato, ao contrário, emerge a importância diferente do *Pastor Proprius*, em relação ao *Parochus Proprius* ou *Ordinarius Proprius*, expressões de mera praticidade, que, no entanto, pressupõem a riqueza da primeira expressão.

4. CONTRIBUIÇÃO DA LEI

A definição de pároco do Código Piano-Beneditino determinou que a paróquia fosse conferida em título (*cui paroecia collata est in titulum*) ao pároco foi decisiva: “*Parochus est sacerdos vel persona moralis cui paroecia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinarii loci auctoritate exercenda*” (CIC de 17, Cân. 451 § 1). Essa expressão pode ser colocada em paralelo com o *Pastor Proprius*, pois o CIC de 1917 corresponde sinoticamente ao Cân. 216 § 1 no Código atual, do qual foi omitido em favor da expressão *Pastor Proprius*! Em resumo, é uma

expressão adequada para esclarecer o conteúdo do *Pastor Proprius* (CABREROS ; LOBO; MORÁN, 1963).

A concessão do título refere-se, pelo menos indiretamente, à noção de paróquia como um benefício, ou seja, como uma entidade que compreende dois elementos indiscutivelmente ligados: o cargo de pároco e o direito de receber a renda dos ativos vinculados ao cargo.

O próprio conceito de benefício está vinculado ao sistema medieval que mistura e confunde o direito privado (direito ao apoio) e o direito público (função exercida). O beneficiário é aquele a quem eles atribuem a propriedade dos ativos para desempenhar uma função. O exemplo clássico é o do vassalo que, ao receber a propriedade de um território, compromete-se a exercer a função pública ali.

O fato de o título de pároco ter sido conferido no título de paróquia significava que havia uma relação de propriedade entre o pároco e a paróquia: a paróquia de propriedade do pároco é dele (CABREROS; LOBO; MORÁN, 1963). Essa apropriação implicava o poder do pároco de exercer sua função em seu próprio nome, de acordo com as regras do direito comum, sem ter que se referir em grande parte à delegação, mas nem à determinação do Ordinário (CABREROS; LOBO; MORÁN, 1963).

A propriedade da paróquia estabeleceu um vínculo entre o pároco e a paróquia semelhante entre o noivo e a noiva, entre o pai e os filhos: mais do que propriedade é uma combinação, pela qual o pároco deve dar tudo e a si mesmo para a paróquia.

5. UMA EXPRESSÃO ORIGINAL

A expressão *Pastor Proprius* também é determinada pelas consequências e deduções que os autores canonistas extraem dela, em particular os comentaristas do CIC.

O pároco, como seu *Pastor Proprius*, não pode ver seu poder limitado ou *a fortiori* eliminado pelo bispo, pois dessa maneira haveria um abuso significativo de poder. O bispo também não pode, se não raramente e por razões urgentes, delegar outros padres para desempenhar funções sagradas na paróquia de um pároco que seja contrário a isso (CAVIGLIOLI, 1946).

O pároco, como seu *Pastor Proprius*, não pode ser isento dos fiéis pelo bispo de sua jurisdição paroquial, a menos que essa isenção ocorra nos casos expressamente previstos no CIC para famílias religiosas e *pie domus*, para famílias ou casas particulares. Por outro lado, uma isenção de pessoas físicas como tal não seria considerada (CAVIGLIOLI, 1946). Ao pároco, como seu *Pastor Proprius*: “*Compete tanta potestà quanta è richiestà dalla sua funzione di pastore, che deve svolgere correttamente [...]* Tale potestà discende necessariamente e naturalmente dalla stessa natura della funzione parrocchiale” (MONTINI, 1993, passim).

6 RESSIGNIFICAÇÃO DA EXPRESSÃO PASTOR PROPRIUS

Mesmo diante dos elementos indicados anteriormente para uma interpretação da fórmula *Pastor Proprius*, referindo-se ao pároco, muitas vezes há uma espécie de desconforto. A posição de Coccopalmerio parece significativa quando afirma duas deduções da fórmula. Primeiro de tudo, convém ressaltar o fato de que:

Devemos reconhecer que a questão não é de fácil explicação. Todavia parece que significa ao mesmo isto: as ações do pároco são *próprias* no sentido de que tais ações não podem ser referidas ao bispo diocesano, no mesmo modo em que são referidas as ações de um Vigário no exercício da potestade executiva [...] (COCCOPALMERIO, 2013. p.105).

E segundo, de maneira alguma,

[...] o pároco pastor 'próprio' não pode absolutamente significar (em sentido psicológico e espiritual) que ele seja pastor 'independente' do bispo diocesano. O pároco, ao invés, é pastor [...] um pastor 'junto com' o bispo diocesano. Neste sentido, podemos dizer: o pároco é pastor e 'vigário' do bispo diocesano (COCCOPALMERIO, 2013. p.106).

A única possibilidade de justificar adequadamente a fórmula do *Pastor Proprius* vem da consideração da consistência eclesiológica da paróquia. O pároco não é vigário do bispo diocesano devido à natureza da Igreja local à qual ele é colocado. Algumas razões elucidam:

a) O bispo diocesano não é o pároco da diocese, mas precisamente o bispo. Pode parecer uma observação banal, mas é um fato. De fato, o bispo deve dividir sua Igreja ou diocese em paróquias. Toda diocese ou outra igreja em particular deve ser dividida em partes distintas ou paróquias (Cân. 374 § 1). A natureza peremptória do cânone impede de pensar que essa visão é funcional para a impossibilidade física ou moral do bispo diocesano de atuar como pároco para toda a diocese. Mesmo dioceses muito pequenas devem ser divididas em paróquias, e o bispo diocesano não pode estabelecer a estrutura pastoral diocesana de maneira diferente.

Se o bispo fosse o pároco de toda a diocese, a definição do pároco como vigário do bispo seria congruente - a tarefa do pároco seria de fato substituta ou complementar à do bispo, ou pelo menos homogênea. Se

isso não acontecer (porque precisamente essa natureza vigária do pároco nega a fórmula *Pastor Proprius*), significa que não há homogeneidade entre os dois ofícios (pároco e bispo diocesano) (COCCOPALMERIO, 2013, passim).

b) O pároco é um presbítero (Cân, 521 § 1), mas não é uma mera disposição positiva, uma vez que emerge claramente do ofício (Cân, 150 § 1) que implica plena cura das almas, para cujo desempenho é requerido o exercício da ordem sacerdotal. Esse título não pode ser conferido validamente a quem ainda não foi promovido ao sacerdócio.

Isso significa, antes de tudo, que o pároco é pastor e é responsável por sua tríplice tarefa de ensinar, santificar e cuidar em virtude da sagrada ordenação recebida. De fato, a ordenação com a tarefa de santificar também confere os deveres de ensinar e cuidar. A sacramentalidade da sagrada ordenação do sacerdote pároco o coloca no sacerdócio de Cristo e o coloca como sinal de Cristo. Como pastor, o pároco é participante do ministério do bispo diocesano e sob sua autoridade no ministério de Cristo (MANZANARES; MOSTAZA; SANTOS, 1988).

O ministério do pároco não pode ser esgotado no mandato recebido do bispo diocesano. O bispo diocesano ordena o padre não transmitindo a ele alguns de seus poderes próprios, mas a graça e o caráter sacramental. Sendo o bispo ministro do sacramento das Ordens Sagradas, isto não o coloca como fonte do sacerdócio do sacerdote, pois o ato que ele faz é sacramental e não dá o que é apropriado, mas o que pertence a Cristo. Portanto, nas tarefas de Santificar, Ensinar e Cuidar, o sacerdote-pároco, é apenas um vigário de Cristo e certamente não do bispo diocesano.

c) Princípio da realidade - todas as necessidades dos fiéis e a vida dos fiéis encontram uma resposta adequada na paróquia. E isso não é apenas em termos da real proximidade da Igreja com os fiéis, mas da presença substancial dos elementos constitutivos da Igreja como tais: Eucaristia, Palavra, Sacramentos etc.

d) Sacramento e Ministérios. Elementos constitutivos da Igreja presentes não apenas para a mera comissão do bispo, mas para o dom sacramental que é recebido pelo ministro que é colocado à frente da paróquia.

Outro posicionamento é apresentado por Viana, para quem a realidade hierárquica da comunidade foi explicada a partir do princípio de unidade entre a cabeça e o corpo, manifestado, por sua vez, pela imagem do Corpo Místico de Cristo. Este princípio também pode ser aplicado à paróquia, dentro de certos limites, porque a comunidade paroquial consiste substancialmente na unidade entre o pároco e o povo (VIANA, 1989). Por esse motivo, das incertezas iniciais sobre a natureza do pastoreio dos párocos, chega-se à afirmação de que os párocos são verdadeiros pastores.

Pode-se considerar mais respeitosa a eclesiologia do Concílio Vaticano II, de maneira própria na constituição dogmática *Lumen Gentium*, como uma solução para o problema que toma como referência a relação entre o primado e o episcopado. A jurisdição, sob a qual os párocos são pastores comuns, não impede que o bispo seja também pastor ordinário e imediato de todos os fiéis da diocese, precisamente da mesma maneira em que a jurisdição episcopal na diocese não põe em perigo ou questiona jurisdição papal; de fato, nada impede que duas ou mais jurisdições estejam presentes simultaneamente em uma comunidade de fiéis, desde que não sejam independentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na comunidade paroquial existem três pastores apropriados: o Pároco (como já visto), o Bispo diocesano e o Pontífice Romano.

A qualificação do bispo como *Pastor Proprius* é evidente diretamente da natureza do poder, assim definida: “Compete ao bispo diocesano, na diocese que lhe foi confiada todo o poder ordinário e imediato [...]” (Cân 381, §1). E, também, indiretamente entende-se que:

A prelazia territorial ou a abadia territorial são uma determinada porção do Povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiada a um Prelado ou Abade, que a governa como seu próprio pastor, à semelhança do bispo diocesano (Cân. 370).

No último cânon, afirma-se que a prelatura territorial e a abadia territorial são confiadas a Prelado ou Abade, que as governa como um bispo diocesano, como seu próprio pastor. Da comparação com os cânones que se seguem, o significado da expressão *Pastor Proprius*, atribuído aos bispos diocesanos, é claramente revelado: os Vigários Apostólicos, os Prefeitos Apostólicos, bem como os Administradores Apostólicos das Administrações Apostólicas permanentes constituídas governam em nome do Sumo Pontífice (Cân. 371 §§ 1-2; 372).

Que o Pontífice Romano pode ser definido *Pastor Proprius* pode ser deduzido tanto da natureza de seu poder ordinário supremo, pleno, imediato e universal (Cân. 331). Isso é possível, porque esses pastores estão ligados pelo vínculo hierárquico, mais precisamente pela comunhão hierárquica. Em outras palavras, do ponto de vista jurídico, eles determinam pessoas e tarefas, ambas já contidas em sua dimensão universal no dom da ordenação sacramental.

Na eclesiologia pré-conciliar predominante, a relação (jurisdicional) entre os bispos e o Pontífice Romano era lida na perspectiva da jurisdição concedida (como fonte) pelo Pontífice Romano aos bispos e, dessa maneira, a relação hierárquica que existia era facilmente justificada (quem dá é maior do que quem recebe e árbitro do exercício do que ele deu). Já no cenário eclesiológico, predominante da jurisdição do Concílio Vaticano II, à qual parece intimamente ligado como fonte da Ordem Sagrada recebida sacramentalmente e, portanto, a subordinação hierárquica parece ter que ser buscada nos requisitos intrínsecos do exercício da mesma jurisdição (comunhão hierárquica). Do mesmo modo, na relação entre pároco e bispo diocesano, parece preferível abandonar a interpretação do ministério do pároco como proveniente (da fonte) do bispo, para afirmar a comunhão (e subordinação hierárquica) do pároco em relação ao bispo como decorrente das necessidades intrínsecas do pároco e missão (de Cristo) recebida no sacramento das Ordens Sagradas.

Pode-se intuir que, ao dizer que a expressão *Pastor Proprius* revela uma estreita coerência entre o dado sacramental e o jurídico, como na esfera sacramental, não há delegações. O que diz respeito ao pároco, no campo canônico, que também possui poderes próprios, eles são excluídos, reconhecendo o poder ordinário e apropriado do pároco.

REFERÊNCIAS

CABREROS, de Anta Marcelino; LOBO, Arturo Alonso; MORÁN, Sabino Alonso: **Commentarios al Código de Derecho Canónico I**: Canones 1-681. Madrid: BAC, 1963.

CÂNDIDO, Edinei da Rosa. Presbiterato e Episcopado (Séculos I-II): entre ministério e hierarquia. **Cadernos Patrísticos**. v.6. n.10, 2011.

- CAVIGLIOLI, Giovanni. **Manuale di diritto canônico**. Torino: Ed. Internazionale, 1946.
- COCCOPALMERIO, Francesco. **A paróquia: entre o Concílio Vaticano II e o Código de Direito Canônico**. Trad. D. Hugo Cavalcante OSB. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- CODEX IURIS CANONICI (1917). **Benedicti Papae XV Promulgatus**. Roma: Typus Polyglottis Vaticanis, 1934.
- CODEX IURIS CANONICI (1983). **Ioannes Paulus II Promulgatus**. São Paulo: Loyola, 2017.
- DIOCIONÁRIO DE MÍSTICA. Trad. Benôni Lemos, José Maria de Almeida, Silva Debetto Cabral Reis e Ubenai Lacerda Fleuri. São Paulo: Paulus-Loyola, 2003.
- GHIRLANDA, Gianfranco. **Introdução ao Direito Eclesial**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998.
- MANZANARES, Julio; MOSTAZA, Antonio; SANTOS, José Luis. **Nuevo Derecho Parroquial**. Madrid: BAC, 1988.
- MONTINI, Gianpaolo. Il parroco “pastor proprius”: Il significato di una formula. **Quardeni Teologici del Seminario di Brescia**. n.3, 1993.
- PILLETTI, Nelson. **Toda a história**. São Paulo: Ática, 2000.
- VIANA, Antônio. El parroco, pastor propio da parroquia. **Ius Canonicum**, v.29, n.58, 1989.

5

A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS À LUZ DAS CONCEPÇÕES ANTROPOLÓGICAS PERSONALISTA E NÃO-PERSONALISTA

Edson Adolfo Deretti

1 INTRODUÇÃO

Sem dúvidas, a declaração universal dos direitos humanos veio em boa hora, em um momento crucial para a história da humanidade. Importante naquele momento, imprescindível no momento atual, os direitos humanos representam, para todas as pessoas de boa vontade, o bem necessário a ser buscado, devido a cada ser humano, pelo simples fato de pertencer à espécie humana, como deixa claro o preâmbulo da declaração: o fundamento de todos os direitos humanos é o reconhecimento da dignidade inerente de todos os membros da família humana.

Mas aquilo que parecia ter bases tão sólidas, paulatinamente, foi-se liquefazendo. Todavia, ao menos à perspectiva personalista, a fundamentação dos direitos humanos continua sendo a dignidade humana, sendo essa afirmada como intrínseca e, portanto, própria de todo e qualquer ser humano, sem aceção alguma, seja ela de origem biológica ou de origem biográfica.

Segundo Faggioni, desde a visão antropológica “[...] derivam uma certa concepção do significado e do valor da vida humana, a possibilidade de individuar quem sejam os sujeitos éticos, o significado do corpo e do cuidado da saúde, bem como as intervenções sobre a corporeidade

humana”.¹ Mas são muitas as concepções antropológicas que coexistem em nossa realidade. Contudo, mesmo diante de tamanha diversidade, “[...] podem-se perceber traços comuns, com a ênfase nos valores da subjetividade e da autonomia, e a prevalência do discurso fenomenológico ou descritivo em oposição ao discurso ontológico e metafísico, excluído ou tido como insignificante”.²

Uma das consequências de tamanho pluralismo antropológico é a multiplicidade de discursos éticos e, em decorrência disso, de declinações bioéticas. Sem dúvida alguma, a raiz primeira de tantas divergências está nas distintas e até contrárias visões que existem a respeito do ser humano.

Partindo-se do fato supramencionado das compreensões antropológicas terem elementos comuns, nesta presente reflexão assumem-se duas perspectivas como aquelas que acabam abarcando, se não todas, mas, ao menos, grande parte dos modelos antropológicos em vigência: a perspectiva não-personalista e a perspectiva personalista.

2 A BASE DOS DIREITOS HUMANOS NUMA PERSPECTIVA NÃO-PERSONALISTA

Por perspectiva não-personalista entende-se aquele discurso que defende ser a dignidade humana uma concessão, isto é, um direito de natureza positiva. Nesta visão, ao ser humano exigem-se certas características ou capacidades, tidas como imprescindíveis, para se considerar não apenas pertencente à espécie humana (o que não seria

¹ FAGGIONI, Maurizio Pietro, *La vita nelle nostre mani – manuale di bioetica teologica*. 4. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2017, 43.

² *Id.*, *Bioetica secolare e bioetica cattolica – modelli rivali?*, in “Studia Moralia” 52/2 (2014), 280.

suficiente para a tutela da sua dignidade), mas também ser apreciado um sujeito de direitos, dentro os quais, o direito a uma vida digna.

Por conseguinte, a antropologia de base da perspectiva não-personalista sustenta, dentre tantas coisas, com relação à vida humana na sua gênese, a distinção entre vida humana e pessoa, entre o momento da concepção e o início da gravidez propriamente dito. E, com relação à vida humana já nascida, aos defensores de uma antropologia não-personalista está certo também que nem todos os seres humanos são pessoas.

Sendo assim, na falta aos seres humanos de características ou potencialidades tidas como essenciais para garantir a pertença à “classe” das pessoas, a tais vidas não lhes serão assegurados os direitos humanos. Desta maneira, elas não são tidas como dignas à sobrevivência, já que, devido à ausência de critérios afirmados como essenciais para uma sobrevivência com qualidade de vida, pressupõe-se que, em tais vidas humanas, não se alcança um mínimo para “merecerem” a tutela da vida.

2.1 OS DIREITOS HUMANOS E A VIDA HUMANA NASCENTE, NA LÓGICA NÃO-PERSONALISTA

Desde os meados do século passado, a partir dos Estados Unidos, teve início um movimento, na saúde, para distinguir, dentro das etapas de desenvolvimento da vida humana intrauterina, o momento exato da sua concepção e o início, propriamente dito, da gravidez (no caso, a implantação do embrião humano no útero)³. Ao se defender serem distintos tais momentos – o da concepção de uma vida humana e o do

³ Cf. HUARTE, Joachim. **La reflexión teológico-moral sobre el embrión preimplantatorio** – la embriología usada por los teólogos. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2014, 34-35.

início da gravidez –tinha-se em mente que a vida humana, antes do início da gravidez, não deveria ter *status* de vida humana. E é isso que se vai defender e, desde então, por não ser considerado alguém com *status* de ser humano e/ou pessoa, no período que antecede a implantação do embrião humano no útero (a sua primeira semana de vida), dizer que tal vida humana tem direitos humanos, seria injusto, descabido, desumano, desfundamentado, sem amparo biológico, antropológico, moral e jurídico.

Dentro desse contexto, em 1979, foi proposto o termo “pré-embrião” para se referir à vida humana nos seus primeiros dias de desenvolvimento.⁴ Não se pode esquecer que, em 1978, veio a público a notícia do sucesso da fertilização *in vitro* de seres humanos. Se, de um lado, a técnica trouxe um grande alívio a todos homens e mulheres com dificuldades seríssimas de infertilidade ou esterilidade, de outro lado, dentre tantos questionamentos levantados pela moral personalista, até hoje se tenta encontrar uma resposta justa e digna aos embriões humanos congelados. Todavia, ao não se considerar o embrião humano como tal, mas reduzi-lo a um “pré-embrião”, isso pareceu resolver o problema, pois qualquer manipulação da vida humana, durante o seu estágio “pré-embriônico” (fertilização *in vitro*, congelamento, descongelamento, descarte etc), estava licitamente justificada.

As bases teóricas para se aceitar o termo “pré-embrião” há tempo haviam sido lançadas. Aceitá-lo parece não ter sido problema. Mas, para além desta aceitação, muitos são os momentos defendidos para o início de uma vida humana com *status* e, sendo assim, com direitos.⁵ Agora,

⁴ Cf. *Ibidem*, 97-102.

⁵ Cf. SANCHES, Mário Antonio; VIEIRA, José Odair; DE MELO, Evandro Arlindo. **A dignidade do embrião humano** – diálogo entre teologia e bioética, São Paulo: Editora Ave Maria, 2012, 95-103.

não se vê como um dever a tutela da vida humana – os direitos humanos – antes de tais momentos escolhidos como marcos que delimitam a “vida humana indigna” da “vida humana digna” e, por isso, na fase da “vida humana indigna”, aos defensores da perspectiva não-personalista, qualquer ação humana sobre tal existente é possível, já que ele não pode ser considerado um “alguém”, mas uma “coisa”.⁶

2.3 OS DIREITOS HUMANOS E A VIDA HUMANA PÓS-NASCENTE, NA LÓGICA NÃO-PERSONALISTA

Ainda de acordo com Faggioni,⁷ as características mais significativas de uma concepção antropológica não-personalista são:

1. O individualismo: significa a afirmação do primado do sujeito enquanto ele possa ser detentor de uma liberdade vivida como autonomia absoluta. Neste sentido, ao se conceber ao indivíduo o fundamento valorativo para o seu agir, ele mesmo se concebe o critério da verdade moral;
2. O reducionismo: implica em ver o ser humano tão somente a partir de uma dimensão imanente, desprovido tanto de uma excelência ontológica quanto axiológica, em relação às demais criaturas. Como resultado, sobra-lhe apenas a existência biológica;
3. O eficientismo: determina o valor do ser humano àquilo que ele é capaz de fazer: é o fazer a medida do seu ser. Ou seja, ao ser humano é-lhe concedida a dignidade se ele é um *homo faber*, isto é, capaz de produzir, trazendo benefícios e não prejuízos, antes de mais nada, à sociedade em que está inserido.

A partir do momento em que tais características são apontadas como basilares para alguém ser considerado digno a viver, na ausência

⁶ Cf. SPAEMANN, Robert. **Persone** – sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”, Roma: Editori Laterza, 2005.

⁷ Cf. FAGGIONI, Maurizio Pietro, **La vita nelle nostre mani...**, 45-51.

de tais atributos, também não faria sentido falar-se de direitos humanos, já que esses são prerrogativas de seres humanos abalizados como pessoas. A consequência não é outro senão, de um lado, a declaração de que existem alguns seres humanos aptos a viverem, porque lhes é concedido o qualificativo de pessoa, na presença das características supramencionadas (autonomia e eficiência, por exemplo) e, de outro, a alegação de que existem alguns seres humanos vistos como impróprios a viverem, já que não têm o direito de serem pessoas. No primeiro grupo, estão os seres humanos dotados de autonomia, cujas atividades superiores não estão comprometidas e, assim, em princípio, podem decidir (inclusive pelo não acolher uma vida nascente percebida como indigna à vida), gozar e produzir. A esses lhe é concedido o direito à dignidade humana e, portanto, também os direitos humanos.

No segundo grupo, entram todos aqueles seres humanos julgados imerecedores do valor pessoa, por dependerem de outrem nas decisões, devido a complicações na fisiologia do sistema nervoso central, por não gozarem uma vida prazerosa e, portanto, repleta de sofrimento para si e para os que o rodeiam e, também, por serem um ônus à família e à sociedade. Julgados com uma baixa qualidade de vida, imprópria para se viver bem, os direitos humanos são dessa maneira, considerados inaptos à vida.

2.4 A PERSPECTIVA NÃO-PERSONALISTA E O PRINCÍPIO DA QUALIDADE DA VIDA HUMANA

O sintagma “qualidade de vida” era próprio dos anos 1950. “As novas descobertas de terapias, o advento de tecnologias biomédicas, a aceitação da contracepção, a notável redução da mortalidade infantil e o aumento da idade média da população, são elementos que

contribuíram para o conceito de ‘qualidade de vida’”.⁸ Desde então, foi-se popularizando a ideia de que insuficiente seria viver. Digno do ser humano é o bem viver, ou seja, a vida deve ser qualitativamente boa (autônoma, prazerosa e produtiva). Ao mesmo tempo, ter qualidade de vida implica em não se ser um peso nem para o Estado nem para a família. Dessa maneira, uma vida sofrida e custosa está condenada ou a não-nascer ou a morrer.

Destarte à luz do princípio da qualidade de vida, quando é ele a baliza que norteia a resolução das questões éticas relacionadas à vida humana, tem-se justificadas, por exemplo, as seguintes práticas:

- a) De uma nova eugenética, no início da vida humana, a fim de se evitarem gravidezes de seres humanos com problemas de saúde;
- b) Do aborto do embrião humano e/ou feto concebido com problemas de saúde que comprometam a sua “qualidade de vida”;
- c) Da eutanásia, tanto para crianças recém-nascida, quanto para os seres humanos em quaisquer outros estágios do seu desenvolvimento, no caso do diagnóstico de alguma doença que venha a diminuir ou comprometer a sua “qualidade de vida”.

Do outro lado, em uma perspectiva totalmente irreconciliável com a não-personalista, estão aqueles que defendem o princípio da dignidade humana (ou da sacralidade da vida). Para esses, a dignidade humana não é um direito, mas o fundamento de todos os direitos, dentro os quais estão os próprios direitos humanos.

⁸ Russo, Giovanni. *Qualità della vita*. In: *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Giovanni Russo (ed.), Turim : Editrice Elledici, 2004, 1473.

3 A BASE DOS DIREITOS HUMANOS NUMA PERSPECTIVA PERSONALISTA

De acordo com Silva, para a perspectiva personalista, a pessoa é o suporte de todos os valores. Disso decorre, segundo ele, “que o valor da vida é um pressuposto objetivo, porque está fundado na riqueza, na importância e perfeição ontológica da realidade a que se refere. A sua justificação de teor absoluto tem correspondência com o ser inalienável da pessoa”.⁹ Então, para o personalismo, a pessoa é o grande valor norteador para o agir humano bom: a bondade está na ação humana que corresponda com o ser e a vida das pessoas.¹⁰

Aqui, diferentemente da perspectiva anterior, que aceita e defende a distinção entre ser humano e pessoa, os respectivos termos são sinônimos, e sua utilização é própria e devida a qualquer fase do desenvolvimento humano, desde a sua concepção. Por conseguinte, a não distinção entre vida humana biológica e vida humana biográfica propicia a defesa inalienável, inviolável e intangível da vida humana, da sua concepção até a sua morte natural. E, ao se apreciar a pessoa (cuja manifestação primeira é o seu corpo, independentemente do seu número de células¹¹) como um fim em si mesma, justamente aqui está o *abstractum* para se tutelar o princípio da dignidade humana e, desde então, os direitos humanos, os quais devem ser garantidos a todos os

⁹ SILVA, Márcio Bolda da. **Bioética e a questão da justificação moral**. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 2004, 58.

¹⁰ Cf. SGRECCIA, Elio. **Manual de bioética – fundamentos e ética biomédica** (vol. I), 4 ed., Petropolis: Editora Vozes, 2015, 168.

¹¹ “[...] com relação à pessoa, o corpo é coessencial, é sua encarnação primeira, o fundamento único no qual e por meio do qual a pessoa se realiza e entra no tempo e no espaço, expressa-se e se manifesta, constrói e exprime os demais valores, inclusive a liberdade, a socialidade e até o próprio projeto futuro” (*Ibid.*, **Manual de bioética...**, 174).

indivíduos pertencentes à espécie humana, nenhum deles visto como uma “coisa”, mas todos como um “alguém”.

3.1 OS DIREITOS HUMANOS E A VIDA HUMANA NASCENTE À LUZ DO CRITÉRIO PERSONALISTA

À pergunta “quando tem início a vida humana?”, respaldando-se na certeza que vem da biologia clássica, aos personalistas está certo de que a vida humana tem início quando se dá o encontro e a posterior fusão dos dois gametas sexuais. A união dos dois gametas, cada um com os seus 23 cromossomos, dá origem a um novo ser humano, cujo patrimônio genético é único e tão somente seu. Aí inicia-se a jornada humana, marcada, para um observador externo, por diversas fases, bem distintas para ele, menos perceptíveis àquele que a está fazendo. De qualquer forma, mesmo na ausência de uma consciência, está ali, na resposta obtida desse encontro, a epifania de um novo ser humano que, por tratar-se de ser humano, só pode ser pessoa.

Ainda que seu rosto seja invisível e sua aparência seja uma inaparencia, dele jamais se falará como se fosse uma pessoa em potência ou, pior que isso, como se resumisse a um amontoado de células. O óvulo fecundado é o advento de toda e qualquer existência humana, ainda que abreviada, mas, mesmo assim, completa. Isto posto, considerá-lo ser humano ou pessoa, nesta perspectiva, é indiferente pois, apesar da diferença conceitual, o *status* que lhe é devido é invariável. Como um indivíduo humano, o concebido, seja ele embrião humano ou feto (aqui não cabe o termo “pré-embrião”, pois sua aparição é ideológica, para fins de justificação da manipulação da vida humana nos seus primeiros estágios de desenvolvimento), esteja ele ainda no ventre materno ou

tenha ele já nascido, sua vida, por si mesma, sempre será julgada inalienável, inviolável, indisponível e intangível.

Destarte não há sentido, em um viés personalista, falar-se de direito à dignidade humana. Aqui se assevera a dignidade humana como o grande princípio do qual provêm todos os direitos próprios e devidos ao ser humano. Não se fala da dignidade humana como algo que lhe é extrínseco e, em decorrência disso, passível de lhe ser perdida. Ao se sustentar que o ser humano é digno, por si mesmo, está-se dizendo que, em todas as situações e em todos os momentos, ele é um fim e jamais um meio. Daí vem a necessidade de se garantirem os direitos humanos a todos, a começar pelos mais vulneráveis: a vida nascente.

Então, não parece absurdo lutar para que também a vida humana nascente tenha os mesmos direitos de alguém já nascido ou crescido. Isso conduziria, com certeza, à penalização de qualquer atentado à vida humana, desde a sua concepção. Seriam condenadas, por exemplo, as pesquisas com células-tronco embrionárias, o descarte dos embriões humanos, o melhoramento genético, a eugenia em nome do filho “perfeito” e quaisquer formas de aborto.

3.2 OS DIREITOS HUMANOS E A VIDA HUMANA PÓS-NASCENTE, NA LÓGICA PERSONALISTA

A partir da exposição já proposta no ponto anterior, não restam dúvidas que, na perspectiva personalista, ao ser humano devem-se respeitar todos os seus direitos, desde a sua concepção até a sua morte natural. Ainda que ele possa, ao longo dos anos, comprometer e até cancelar sua dignidade moral, quanto à sua dignidade de pessoa, essa não há como ser perdida.

Quanto ao quando tem início a vida humana, evidenciou-se que, nesta visão, o início está no encontro dos gametas sexuais. Dali em diante, fala-se em vida humana com *status* e, em consequência, com direitos. Agora, quando tais direitos deixam de existir? Quando se pode declarar que um ser humano deixou de viver?

Geralmente, no viés não-personalista, este momento vem a ser bem distinto e até bem distante do que é considerado na ótica personalista. Nessa última, uma pessoa em estado vegetativo permanente é tão digna à vida quanto um moribundo em fase terminal de câncer e esse último, tão digno quanto qualquer outra pessoa, no auge de sua saúde. Em todas essas situações, vai-se batalhar para que sejam reconhecidos os direitos humanos de todas essas pessoas. E quando a morte vier, verificada ou por meio do critério cerebral (cessação de todas as atividades do encéfalo e do tronco encéfalo) ou do critério cardiorrespiratório, aí teremos a morte do organismo humano. Mas, até ali, seus direitos humanos são inalienáveis. Enquanto for um existente vivente, pelo princípio da dignidade humana, nenhum direito seu poderia ser tolhido, diminuído ou negado.

3.3 A PERSPECTIVA PERSONALISTA E O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE HUMANA

Quando se fala do princípio da dignidade humana (ou da sacralidade da vida humana), através dele se afirma a integridade e a indisponibilidade/intangibilidade da vida humana, em todas as suas fases de desenvolvimento. Em decorrência disso, esta vida deverá ser sempre respeitada e acolhida incondicionalmente.¹²

¹² Cf. RUTA Giuseppe, «Sacralità della vita». In: *Enciclopedia di bioetica e sessuologia...*, 1527.

Enquanto uma concepção antropológica não-personalista justifica seu posicionamento moral nem sempre favorável à defesa da vida humana a partir do princípio da qualidade de vida ou da autonomia, uma reflexão de cunho personalista sempre afirmará a dignidade ou sacralidade desta mesma vida humana, pois essa é intocável, é um bem precioso e possui uma dignidade inalienável.

Os argumentos para justificar tal dignidade são de ordem filosófica e teológica. Tanto por uma via quanto por outra, chega-se à mesma conclusão: a dignidade da vida é um princípio supremo, ao qual todos os outros devem estar subordinados:¹³

a) *A perspectiva filosófica*: é o ser inalienável da pessoa o suporte de todos os valores. O valor da vida é um pressuposto objetivo porque está fundado na riqueza, na importância e na perfeição ontológica da realidade a que se refere, e é a vida corpórea e física da pessoa a representar o seu valor fundamental.

O valor da vida humana é um princípio *a priori*, pois antecede a qualquer outro valor ou direito. Em consequência, é anterior ao princípio da qualidade de vida e tantos outros. Estes estarão justificados apenas como subalternos e consequentes ao princípio da sacralidade da vida humana, princípio intrínseco à natureza humana.

b) *A perspectiva teológica*: a perspectiva teológica percorre estrada similar. Porém, caminha mais longe, pois justifica o estatuto da vida humana sobre o postulado de que Deus é o Senhor da vida. Neste sentido, não faltam pronunciamentos oficiais do magistério da Igreja Católica. Exponente desta compreensão é a encíclica *Evangelium Vitae* (EV) do papa São João Paulo II (1920-2005):

¹³ Cf. DA SILVA, Márcio Bolda, **Bioética e a questão da justificação moral...**, 57.

‘A vida humana é sagrada porque, desde a sua origem, supõe a ação criadora de Deus e mantém-se para sempre numa relação especial com o Criador, seu único fim. Só Deus é senhor da vida, desde o princípio até o fim: ninguém, em circunstância alguma, pode reivindicar o direito de destruir diretamente um ser humano inocente’. Com estas palavras, a Instrução *Donum Vitae* expõe o conteúdo central da revelação de Deus sobre a sacralidade e inviolabilidade da vida humana.¹⁴

As Sagradas Escrituras revelam Deus o Senhor absoluto da vida. Ele, o Criador, criou o ser humano à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26-28). A partir disto, a vida humana possui um caráter sagrado e inviolável; e o mandamento “não matar” (cf. Ex 20,13; Dt 5,17), apresentado como mandamento divino, é colocado à base de toda convivência social, com a finalidade de proteger e promover a vida humana.¹⁵

Nestes últimos tempos, o Magistério teve que intensificar este ensinamento, em função da grande crise moral que levou o ser humano a afirmar que existem seres humanos não dignos à vida: “[...] a morte direta e voluntária de um ser humano inocente é sempre gravemente imoral”:¹⁶ esta é uma doutrina universal, fundada tanto na razão quanto nas Sagradas Escrituras, transmitida pela Tradição e ensinada pelo Magistério ordinário e universal. Matar um ser humano inocente (independentemente de seu estágio de desenvolvimento: a vida humana é sagrada e inviolável em cada momento da sua existência, a partir da sua concepção), sempre será ilícito, mesmo quando se procura, através desta morte, um fim bom.

¹⁴ JOÃO PAULO II, *Evangelium Vitae* - Carta encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana (25 de março de 1995), Edições Paulinas, São Paulo 1995, 53.

¹⁵ Cf. EV 54.

¹⁶ EV 57.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que o diálogo entre a perspectiva personalista e a não-personalista possa acontecer, e é importante que aconteça, pelo fato das suas visões antropológicas serem amplamente antagônicas, provavelmente nunca terão uma posição unívoca a respeito de quem é o sujeito a quem os direitos humanos deve proteger. Uma vez que aos não-personalistas, alguns seres humanos não são pessoas, a esses não lhes é concedido o direito à dignidade humana e, em conseqüências, são-lhes negados os direitos humanos.

Por sua vez, aos personalistas, os direitos humanos estão aí para tutelar, proteger e defender a vida de qualquer ser humano, desde a sua concepção, sem aceção alguma, pois é inconcebível tratar da dignidade humana como um direito, quando ela é uma propriedade intrínseca da vida humana e, como tal, a fonte para todos os direitos humanos, de todos os seres humanos.

REFERÊNCIAS

- FAGGIONI, Maurizio Pietro. **La vita nelle nostre mani – manuale di bioetica teologica**. 4. ed., Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2017.
- FAGGIONI, Maurizio Pietro. **Bioetica secolare e bioetica cattolica – modelli rivali?** In: “Studia Moralia” 52/2 (2014), 275-297.
- HUARTE, Joachim. **La reflexión teológico-moral sobre el embrión preimplantatorio – la embriología usada por los teólogos**. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2014
- JOÃO PAULO II, **Evangelium Vitae** - Carta encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana (25 de março de 1995). São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

RUSSO Giovanni (org.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Turim : Editrice Elledici, 2004.

SANCHES, Mário Antonio; VIEIRA, José Odair; MELO, Evandro Arlindo de. **A dignidade do embrião humano** – diálogo entre teologia e bioética. São Paulo: Editora Ave Maria, 2012.

SGRECCIA, Elio. **Manual de bioética** – fundamentos e ética biomédica (vol. 1), 4. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SILVA, Márcio Bolda da. **Bioética e a questão da justificação moral**. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 2004.

SPAEMANN, Robert. **Persone** – sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”. Roma: Editori Laterza, 2005.

6

A BÍBLIA: PALAVRA DE DEUS

Márcia Regina Corrêa

1 INTRODUÇÃO

A Bíblia é o lugar por excelência da comunicação de Deus com os homens. Ao longo dos textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, Ele vai comunicando-se e, ao comunicar-se, vai revelando-se. Quando Jesus ensinava o povo, mencionava as Escrituras como sendo a palavra do seu Pai, ou seja, o próprio Filho de Deus diz que a Bíblia é a palavra de Deus.

No credo niceno-constantinopolitano, a Igreja professa crer num Deus que é Espírito e que “falou pelos profetas”. O Credo remete à carta aos Hebreus: “Muitas vezes e de modos diversos Deus falou antigamente a nossos pais pelos profetas. Agora, nos últimos dias, falou-nos pelo Filho, que constituiu herdeiro de tudo, por quem criou também o mundo” (Hb 1,1-2).

A expressão verbal da carta aos Hebreus “falou” no grego ficaria: “que havia falado”, esse verbo indica a relação entre o escritor e Deus, que tem como ápice para nós cristãos a Palavra revelada e o Verbo (Logos) que encontra-se no Evangelho de São João: “E o verbo se fez carne” (Jo 1,14), a Palavra revelou-se. O Deus bíblico é um Deus que fala.

Neste artigo, parte-se do seguinte questionamento: Como pode um conjunto de livros escrito por seres humanos ser mesmo a Palavra de Deus?

A abordagem deste tema é relevante porque é necessário compreender o que torna a Bíblia a Palavra de Deus, e como se deu esse longo processo de sacralização. Hoje, mais do que nunca precisamos conhecer a linguagem de Deus, como ele se expressou, comunicou-se e como o ser humano respondeu a este apelo.

O objetivo deste artigo é mostrar a Bíblia como uma palavra criadora e salvífica e ajudar na compreensão do processo que se dá na inspiração bíblica e sua canonização. Levar também ao conhecimento como foi o percurso histórico da Bíblia, quando se trata de inspiração divina e inerrância da Escritura.

2 UMA PALAVRA CRIADORA E SALVÍFICA

O Ato de falar, segundo Heidegger (1981, p.189), é o que o identifica como ser humano, “o homem não seria homem se não fosse concedido falar”. Também Mannucci (1981, p.14-20) revela a importância da linguagem, pois ela concede a informação, a expressão e o apelo. Para Priotto (2019, p.18), “a informação hoje é uma das funções mais importantes da linguagem”. Mas, no processo de formação humana, a expressão toma o primeiro lugar, pois é ali que o homem expressa quem ele é e pode sair de sua solidão e construir comunhão.

Já no mundo bíblico a palavra não é apenas informação, pois ela não quer somente informar algo, mas criar comunhão. Ela é expressão de coração, de sentimento, de pertença. A Palavra ocupa um lugar privilegiado; ela cria, renova e dá ordens. É o *Dabar* (Deus disse) criador, pois ela tem autoridade.

A Sagrada Escritura, já nos primeiros versículos, apresenta o poder da palavra: tudo é criado por meio dela. Os hagiógrafos tinham em suas

mãos diversas informações da criação do mundo, pois havia várias culturas ao redor do povo de Israel, algumas das quais eram por meio de “lutas entre deuses” (PRIOTTO, 2019, p.18). Mesmo assim, o escritor sagrado começa com a palavra criadora, “o *Dabar* de Deus” (Gn 1,3), um falar que transforma o caos (Gn 1,2), em uma realidade boa. O salmista proclama: “Os céus narram a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de suas mãos. Um dia a outro dia transmite a mensagem, uma noite a outra noite comunica a notícia” (Sl 19,2-3).

No livro do profeta Baruc, encontra-se uma crítica aos ídolos: “A língua deles foi polida por um artesão. Mas, apesar de cobertos de ouro e de prata, são enganosos e não podem falar” (Br 6,7). Para o povo da Bíblia, o Deus de Israel é um Deus que fala (Hb 1,1) é um Deus vivo. Deus fala através de homens escolhidos por Ele (Jr 15,1) ao seu povo. É ele que se comunica com Abrão (Gn 12,1). O texto não mostra como se dá essa comunicação, mas utiliza a mesma palavra da criação de Gn 1,3: “disse” no relato da criação é Deus (Eloim) e aqui é Javé. A comunicação dá-se pela palavra criadora, Deus (Javé) disse (LÉON-DUFOUR, 2013).

Segundo Priotto (2019), o narrador do livro do Gênesis nos capítulos 1,1 até 2,4 a apresenta a história da criação de uma forma serena. Deus ordena de maneira gratuita sobre todo o universo. Tudo era um caos até que Ele falasse: “Deus disse” (Gn 1,9), e tudo se transformou:

“No Princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. Deus disse: “Haja luz”, e houve a luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz “dia” e às trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia” (Gn 1,1-5).”

O salmista reza: “envias teu espírito (Ruah=sopro), eles são criados, e assim Tu renovas a face da terra” (Sl 104,30). Essa ordem da criação do livro do Gênesis 1,1--2,4 parece uma ordem religiosa, segundo López (2014), pois possui um esquema de sete dias e será no sábado que Deus descansará de sua obra. A construção do texto faz pensar em um trabalho sacerdotal, pois o sacerdote estava preocupado com o dia dedicado a liturgia, ao culto. Parece seguir o que o Ex 20,8-11 apontava:

Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a sua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Javé teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Porque em seis dias Javé fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso Javé abençoou o dia do sábado e o consagrou.

O texto está carregado de linguagem que tem como função informar, mas também expressar. São 7 dias, e o número sete na bíblia indica perfeição. Na narrativa da criação (Gn 1,1-2,3), Deus é o protagonista e durante dez vezes aparece a expressão: “E Deus disse”. O número dez significa, completo, cheio, perfeito. A Sagrada Escritura está repleta de detalhes como esses, pois ela quer gerar comunhão em que a escuta, quer mostrar proximidade, quer construir relação quer catequisar.

Outro dado interessante é o comentário de López (2014) sobre o quarto dia há alguns elementos importantes. Por exemplo: estes são os versículos que contêm mais elementos:

Deus disse: ‘que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia a noite; que eles sirvam de sinais, tanto para as festas quanto para os dias e os anos; que sejam luzeiros no firmamento do céu para iluminar a terra’, e assim se fez. Deus fez os luzeiros maiores: o grande luzeiro como poder do

dia e o pequeno luzeiro como poder da noite, e as estrelas. Deus os colocou no firmamento do céu para iluminar a terra, para comandar o dia e a noite, para separar a luz e as trevas, e Deus viu que isso era bom. Houve uma tarde e uma manhã: quarto dia (Gn 1,14-19).

É no quarto dia que Deus cria os astros do céu, separa dia e noite, e eles irão marcar as festas quanto para os dias e os anos. Estamos em um sistema teocrático, Deus é quem governa a sociedade, e tudo é regido para Ele. O quarto dia está preocupado em marcar festas ou a liturgia. Parece aqui uma narração realizada por alguém muito interessado no Templo, na oração comunitária, nos encontros.

Outro elemento importante sobre a narrativa bíblica é a repetição por dez vezes da expressão: “Deus disse” (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), que faz lembrar o decálogo Ex 20,1-17: “Deus pronunciou todas estas palavras, dizendo... Eu sou o teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão”, são 10 leis dadas ao povo ao pé do Sinai. O livro do Deuteronômio 4,13 diz: “Ele vos revelou então a Aliança que vos ordenara cumprir: as Dez Palavras, escrevendo-as em duas tábuas de pedra”. Na criação (Gn 1,1-29), a expressão, “Deus disse” quer lembrar a aliança com toda a humanidade, ele é o Criador e a Ele se deve adorar e tudo o que Deus faz é bom. A criação do ser humano se dá no sexto dia, o número 6 indica imperfeição. O fato interessante é que logo após a criação do ser humano, em Gn 1,27, tem-se a seguinte expressão: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou”, por três vezes repete o verbo “criar”, o numeral três significa plenitude. O ser humano encontra sua perfeição e plenitude somente em Deus.

Deus quer comunhão com o ser humano e levá-lo à plenitude. Comunhão é uma palavra que convida a dar respostas: Js 24,15 “Agora, pois,

temei a Iahweh e servi-o na perfeição e na fidelidade; Quanto a mim e à minha casa, serviremos a Iahweh”. Então, o povo respondeu: “Longe de nós abandonar a Iahweh para servir a outros deuses”. Essa Palavra originou um livro, que, com o passar dos tempos, institucionalizou-se. Essa Palavra foi utilizada como livro de oração de diversas comunidades e passou a ser chamada de Sagrada Escritura. Os escritores do Novo Testamento, ao prescrutar as Escrituras, encontraram em Jesus Cristo o cumprimento da Palavra de Deus. A força da Ressurreição de Jesus Cristo tornou claro o projeto de Deus.

3 A INSPIRAÇÃO BÍBLICA E A CANONIZAÇÃO DO TEXTO SAGRADO

Na seção anterior, foi apresentada a importância da linguagem. No transcorrer do mundo bíblico, percebe-se a maneira como Deus comunicou-se com seu povo, expressando seu desejo de comunhão. Observa-se que a Sagrada Escritura é um livro que contém a palavra de Deus, o “*Dabar*”, uma palavra criadora que traz informação. Mas é muito mais um apelo à comunhão, um convite a fazer parte do seu povo.

Neste tópico, procura-se compreender o que é inspiração bíblica e como se dá o processo da inspiração. Nota-se que a inspiração bíblica está ligada à canonização, pois, no momento em que o texto é aceito pela comunidade, ele é tido como canônico ou inspirado. Primeiro ele passa pela comunidade depois pela reflexão teológica sobre canonização.

Com efeito, o que dá autenticidade à Palavra de Deus é o fato da inspiração divina. O povo da bíblia sempre acreditou e professou a fé em um Deus que se comunica, que fala com os homens, que caminha, que está junto, através do seu Espírito, o *Ruah*. Vale lembrar a perícopo de Ex 3,7s: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei seu

grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo [...]”.

Na sagrada Escritura, é o Espírito Santo que age, de maneira variada, ora investe os pastores do povo de Deus, guiando-os, assistindo-os em sua missão de juízes e de reis; ora fala animando os profetas. Na codificação por escrito, há a ação do Espírito que age no copista, no longo processo de redação do texto bíblico. Já no Novo Testamento a inspiração dá-se na autoridade de Jesus, pois Ele mesmo é a Palavra encarnada (Jo 1,14). Os apóstolos anunciam a sua palavra como Palavra de Deus (1 Ts 2,13), com peso de Escritura, como era dito do Antigo Testamento (PRIOTTO, 2019).

Mckenzie (1983) explicita que a fé na inspiração divina e a fé através do Espírito de Deus não eram compreendidas de maneiras idênticas pelo povo de Israel. Por exemplo: Moisés era o único mediador que transmitira a vontade de Deus a Israel; o profeta era aquele que exprimia a palavra do Senhor; os sábios, que transmitiam palavra de sabedoria, eram tidos como um dom de Deus; os sacerdotes continuavam o ministério de Moisés. Pode-se encontrar essa forma tripartida no texto do profeta Jeremias: “Vinde! Maquinemos planos contra Jeremias, pois a Lei não faltará ao sacerdote, nem o conselho ao sábio, nem a palavra ao profeta [...]” (Jer 18,18).

Vale ressaltar que a inspiração bíblica não está reduzida somente ao que escreve ou fala em nome de Deus, mas também naquele que lê ou ouve a palavra escrita. Os livros sapienciais, por exemplo, são reflexões dos sábios, sobre a palavra que foi lida ou ouvida. O sábio agora reinterpreta a Palavra de Deus, a Torá, e ensina. Essa palavra é também inspirada. Por isso o sábio diz com autoridade e autorizado: “Tudo isso é o livro da aliança do Deus Altíssimo, a Lei que Moisés nos prescreveu

como herança para as assembleias de Jacó” (Eclo 24,23). Da mesma forma, no livro dos salmos o salmista recebe de Deus a Palavra e também empresta a Ele, logo, são palavras de ambos. São de Deus, pela inspiração e do orante graças à ação do mesmo Espírito (PRIOTTO, 2019).

4 A COMPREENSÃO DE INSPIRAÇÃO DIVINA NA HISTÓRIA DA IGREJA

Priotto (2019) apresenta o processo de compreensão de inspiração, no longo processo da história da Igreja, e mostra que foram construídas várias reflexões teológicas sobre a inspiração bíblica:

Na época patrística, havia uma reflexão mais catequético-pastoral, recorriam mais a analogias e símbolos para explicar a Escritura tanto o Antigo quanto o Novo Testamento. Sua preocupação consistia em acentuar a origem divina dos livros sagrados. O hagiógrafo era descrito como um instrumento de Deus, ou escritor que escreve aquilo que é ditado pelo autor Deus.

Na Escolástica - ainda se mantém a ideia do escritor como instrumento. O diferencial agora é o enfoque, Deus é o principal, ele inspira. Anteriormente, havíamos visto que Deus usava do escritor sagrado como um flauta nas mãos do músico divino (Deus).

O termo inspiração surge pela primeira vez, nos documentos do magistério da Igreja, em 1442, no Concílio de Florença.

A Santa Igreja Romana confessa que um só, idêntico Deus, é autor do Antigo e do Novo Testamentos, isto é, da Lei, dos Profetas e do Evangelho, porque os santos de um e do outro Testamento falaram sob inspiração do mesmo Espírito. Ela aceita e venera seus livros sagrados, que são indicados por esses títulos (EB 47).

No Concílio de Trento, é reafirmada a inspiração bíblica. E reconduz a ação do Espírito Santo para dentro da Tradição, pois havia a tese dos reformadores *da Sola Scriptura*.

Já a teologia pós-tridentina trazia duas reflexões diferentes para aludir ao assunto da inspiração bíblica: uma inspiração verbal, aqui Deus teria ditado ao escritor sagrado cada frase, cada palavra e até cada letra. Para salvar a divindade da Escritura, uma inspiração real, nesta Deus proporia os conteúdos e o escritor daria a forma final. Para salvar a humanidade da Escritura, ambas foram rejeitadas pelo Concílio Vaticano I, que reafirmou a origem divina das Escrituras por causa da inspiração. O assunto ficou aberto para mais reflexões.

Convém ressaltar que foi no Concílio Vaticano II que a reflexão alargou-se e chegou a grandes profundidades. O Documento *Dei Verbum*, número 11, enuncia que:

11. As coisas reveladas por Deus, contidas e manifestadas na Sagrada Escritura, foram escritas por inspiração do Espírito Santo. Com efeito, a santa mãe Igreja, segundo a fé apostólica, considera como santos e canônicos os livros inteiros do Antigo e do Novo Testamento com todas as suas partes, porque, escritos por inspiração do Espírito Santo (cfr. Jo. 20,31; 2 Tim. 3,16; 2 Ped. 1, 19-21; 3, 15-16), têm Deus por autor, e como tais foram confiados à própria Igreja (1). Todavia, para escrever os livros sagrados, Deus escolheu e serviu-se de homens na posse das suas faculdades e capacidades (2), para que, agindo Ele neles e por eles (3), pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria (4). E assim, como tudo quanto afirmam os autores inspirados ou hagiógrafos deve ser tido como afirmado pelo Espírito Santo, por isso mesmo se deve acreditar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas Letras (5). Por isso, 'toda a Escritura é divinamente inspirada e útil para ensinar, para

corrigir, para instruir na justiça: para que o homem de Deus seja perfeito, experimentado em todas as obras boas' (Tim. 3, 7-17 gr.).

Nesse item do documento, pode ser vista claramente a sintonia entre Deus e o homem. A Sagrada Escritura é o “livro de Deus e o livro do homem” (PRIOTTO, 2019, p.81). Na segunda carta de Pedro, citada no documento, diz: “Pois que a profecia jamais veio por vontade humana, mas os homens impelidos pelo Espírito Santo falaram da parte de Deus” (2Pd 1,21).

A *Dei Verbum* confirma a inspiração divina na Sagrada Escritura e evidencia o papel do homem. No processo da história, evidenciou-se mais fortemente a ação inspiradora do Espírito Santo na Sagrada Escritura. Priotto (2019) diz que a *Dei Verbum* reequilibra o discurso sob a inspiração divina na Bíblia. Ele ainda segue dizendo que o Concílio ofereceu três explicações para esta temática:

1. Deus no homem - Ao mesmo tempo que parece retomar ideias da Patrística, da instrumentalidade do autor sagrado, o escrito nasce da intimidade de Deus e o homem. Esse escritor não é apenas um instrumento, mas se faz morada de Deus pelo Espírito. O hagiógrafo é obra de Deus, é Deus nele e ele em Deus. O autor não é privado da sua liberdade, mas ele está intimamente ligado a Deus. E Ele usa da sua capacidade intelectual e de compreensão de seu mundo histórico.
2. Presença do Espírito Santo - O documento afirma que: “foram escritas por inspiração do Espírito Santo” (DV 11). É a ação divina que age sobre os autores e esses são pessoas de interioridade, sua liberdade é respeitada. Mas escrevem sob influxo dessa graça.

Uma ação que continua agindo no texto sob aquele que lê os escritos.

3. Analogia da Encarnação - Ao falar de analogia tem-se o seguinte movimento: se o Verbo, em Jesus Cristo, é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, assim a Escritura é verdadeiramente divina e verdadeiramente humana. Duas naturezas unidas, mas não confusas, assim na Escritura existe o aspecto divino e o humano. Assim como Deus ao se encarnar assumiu a nossa fraqueza, assim na Escritura partilhou os limites e a fragilidade da palavra humana.

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* assevera que: “As palavras de Deus com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens tomando a carne da fraqueza humana” (DV 13). A Bíblia é palavra de Deus com linguagem humana. Neste processo, há a fragilidade própria dos humanos, mas Cristo assemelhou-se àquilo que é frágil. A Sagrada Escritura é uma Palavra humana e Divina. Ela contém situações em alguns textos bíblicos difíceis de explicar e compreender, quem sabe pela fragilidade humana, ou pela distância de épocas e costumes, como diz a Pontifícia Comissão Bíblica (2010), quando trata do tema da Interpretação da Bíblia na Igreja.

O documento *Dei Verbum* (DV 23) motiva e encoraja os estudos bíblicos e aqueles que são especialista neste assunto, para que possam levar as pessoas a compreender e amar mais a Palavra de Deus, pois ela é alimento para a vida. Na Bíblia, encontram-se vários textos que falam sobre esse assunto, como, por exemplo: o profeta Amós (Am 8,11) fala em tempos que sentirá fome, mas não de pão, mas sim da palavra de

Deus; Jesus, na tentação no deserto, responde ao tentador: “Não se vive somente de pão, mas de toda palavra que sai da boca de Deus” (Mt 4,4).

É preciso, porém, que os exegetas católicos e os demais estudiosos da sagrada teologia, trabalhem em íntima colaboração de esforços, para que, sob a vigilância do sagrado magistério, lançando mão de meios aptos, estudem e expliquem as divinas Letras de modo que o maior número possível de ministros da palavra de Deus possa oferecer com fruto ao Povo de Deus o alimento das Escrituras, que ilumine o espírito, robusteça as vontades, e inflame os corações dos homens no amor de Deus (DV 22).

Em meados do século XXI percebe-se ainda o pouco conhecimento que se tem da Sagrada Escritura são poucas pessoas que compreendem a Bíblia. De um lado encontra-se aqueles que não creem na Palavra revelada, outros que não conhecem, outros ainda que conhecem alguma coisa. Mas o documento convida a unir esforços, para que um maior número de ministros da Palavra de Deus possa oferecer alimento para o Povo de Deus e leva-los a crescer no amor de Deus.

5 A INERRÂNCIA DA ESCRITURA

O Concílio Vaticano II deixa claro que Deus fala aos homens, de maneira humana, agindo nos escritores e por meio deles (DV 12). Sobre a verdade bíblica, Priotto (2019) convida a diferenciar o conceito grego do conceito semita sobre a palavra verdade.

Para o grego, [...] ‘a verdade é a realidade que está por trás das aparências, isto é, a realidade permanente e estável que permite fornecer a explicação de todas as mudanças, se aplicada a historiografia, é a realidade que está por trás dos acontecimentos do passado. Para o semita, a verdade significa sobretudo fidelidade aos outros e respeito à palavra dada. No contexto bíblico, significa, pois, a fidelidade de Deus às promessas; assim como essas

promessas são reveladas no âmbito da história, a verdade bíblica consiste na correspondência entre a Palavra de Deus e sua atuação; por isso, é uma verdade dinâmica, dirigida para o futuro e sempre na iminência de se realizar (PRIOTTO, 2019, p. 85).

Então, depreende-se que a verdade bíblica é a fidelidade de Deus às promessas, o seu cumprimento. Para os gregos, a verdade é o que aconteceu de fato. Já na época patrística percebiam-se algumas contradições entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento e até entre os próprios Evangelhos. Mas foram dadas várias respostas a esses questionamentos. Uma dessas respostas foi dada por Santo Agostinho, que disse: “O Senhor queria fazer cristãos, não cientistas” (AGOSTINHO DE HIPONA apud PRIOTTO, 2019, p. 86). O caminho seguido na Igreja sobre os textos bíblicos até o século XVI era o seguinte: “A Escritura é verdade porque inspirada” (PRIOTTO, 2019, p.86).

No século XIX, a Igreja manteve-se no caminho conservador, defendendo a inerrância da Bíblia. Os problemas não eram enfrentados, dialogados. De um lado a Igreja com o Magistério e a Teologia eram chamados de conservadores e de outro a Igreja chamava de racionalistas os que levantam questões, dúvidas acerca da verdade bíblica.

No Concílio Vaticano II a Igreja muda de forma, agora para o diálogo, abrindo a quem a questiona e procura dar respostas. Não foi um caminho fácil o documento da Dei Verbum passou por várias rescisões até que na quinta vez foi aprovado, chegando ao seguinte texto:

Portanto, já que tudo o que os autores inspirados ou os hagiógrafos afirmam deve ser tido como afirmado pelo Espírito Santo, deve-se professar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, em vista de nossa salvação, quis que fosse consignada nas Sagradas Escrituras. Por isso, ‘toda Escritura divinamente inspirada é também

útil para ensinar, para arguir, para corrigir, para instruir na justiça: a fim de que o homem de Deus seja perfeito, preparado para toda boa obra' (2Tm 3,16-17) (EB, 687; DV 11).

A Sagrada Escritura contém informações úteis para a comunhão com Deus e para a salvação. O texto traz a palavra verdade em relação à fidelidade de Deus para com sua criatura em vista da salvação. A Bíblia não é um livro de história, ou outros saberes, mas sua única intenção é mostrar quem é o próprio Deus, culminando em Jesus Cristo. A verdade da Escritura está ligada à nossa salvação.

Sobre o texto bíblico, vale dizer que, embora as variantes encontradas ou textos múltiplos que às vezes contêm diferenças, sabe que alguns retoques foram propositais, pois o autor sagrado tinha uma preocupação teológica, litúrgica e pastoral ao copiar o texto. Para os hagiógrafos, era clara a manutenção e o cuidado com o texto bíblico, uma vez que sabiam da sacralidade. Eles tinham uma máxima herdada do judaísmo: a Tradição conserva, reelabora e atualiza. Esses retoques não eram mudanças, mas atualizações. Permanecia a máxima: “[...] até que passe o céu e a terra, não será omitido nem um só i, ou uma vírgula da Lei [...]” (Mt 5, 17-19).

No que tange aos vários manuscritos e suas diferenças, não inválida em nada a Sagrada Escritura, pois vale a inspiração do Espírito Santo ao hagiógrafo, que escrevia para uma determinada comunidade, com seus problemas diversos e contexto cultural. Deus respeita a pessoa humana, o escritor, a sua cultura, o seu conhecimento, utiliza do barro, frágil, para fazer ressoar sua palavra de salvação (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2014). As vezes, o escritor, distante do tempo cronológico, já não tinha as informações corretas. Assim, cada texto foi sendo construído para alimentar e aumentar a fé de uma determinada

comunidade. Depois de longo espaço de tempo, esses textos foram todos compilados e, com o passar dos séculos, perceberam-se diferenças, mas foi parado nas diferenças (MONASTERIO; CARMONA, 2012).

Hoje, com o avanço das ciências, pode-se ir mais longe, atendendo o Concílio Vaticano II, que convida os exegetas e teólogos a conhecerem ainda mais o contexto de cada texto bíblico (DV 23). Cada nova descoberta arqueológica é um desvelar, sem medo, pois a Sagrada Escritura não é um livro de histórias, mas de salvação. Nem sempre alcançaremos todos os textos da Sagrada Escritura, pois alguns ainda ficaram obscuros para a modernidade, visto que se está distante da maneira cultural daquela comunidade (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993).

Um dado interessante é o livro do Profeta Isaías encontrado em Qumran (QLs^a), um manuscrito do ano 100 A.C ser praticamente idêntico a o manuscrito de Leningrado de 1008 D.C. Isso mostra o quão era sério o trabalho dos copistas feito com dedicação, respeito e atenção. O texto bíblico sempre foi tratado dessa forma pelas comunidades tanto na comunidade hebreia quanto na cristã. Eles sabiam que o texto revelava a fé em um Deus que se fazia presente na vida deles.

Priotto (2019, p.93) afirma que “na Escritura há verdades contingentes e de muitos modos superadas, porque o homem moderno pensa de maneira diferente em relação ao homem bíblico”. O homem hebreu pensava de um jeito, agia conforme um direito, uma lei da sociedade que o ordenava. O homem moderno, por sua vez, pensa de um novo jeito. Há dados bíblicos que já não se aplicam mais na sociedade atual. Por isso a Bíblia precisa ser lida integralmente, não em recorte, já que ela carrega a fragilidade do humano, da história e de um contexto. Ela precisa ser lida sob a ação do Espírito Santo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No mundo bíblico, o ato de falar é expressão, que vem do coração e cria comunhão. É um Deus que se revela e fala aos homens na linguagem humana. A palavra é mais do que falácias; é uma palavra criadora e cheia de vida. Na Bíblia, encontram-se citações complexas, às vezes, até difíceis de serem compreendidas por diversos motivos, como, por exemplo, erro do copista ou pela distância de culturas e épocas. Não se sabe, de fato, a razão.

A Bíblia é uma Palavra humana e Divina, que carrega também sua fragilidade. Mas ela possui a inerrância, isto é, está totalmente livre de contradições, incluindo suas partes históricas e científicas. Na Bíblia há fidelidade. É o Deus das promessas que fala e que cumpre as promessas.

O Concílio Vaticano II deixou claro que o objetivo da Sagrada Escritura era Revelar Deus e sua obra salvífica, para isso inspira através do Espírito Santo pessoas para nos ensinar, corrigir e instruir na justiça e mostrar-nos quem é o próprio Deus, culminando em Jesus Cristo.

REFERÊNCIAS

ARTOLA, Antônio M; CARO, José M.S. **A Bíblia e a Palavra de Deus**. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 2011.

BÍBLIA. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum Sobre a Revelação Divina**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 05 nov. 2022.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2006.

- LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- LÓPEZ, Félix G. **O Pentateuco**. 2ªed. São Paulo: Ave Maria, 2014.
- MANNUCCI, Valério. **Bíblia Palavra de Deus, Curso Introdução a Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulus,2003.
- MONASTERIO, Rafael A. CARMONA, Antonio R. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. 5ªed. São Paulo: Ave Maria, 2012.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Bíblia e moral – Raízes Bíblicas do agir cristão**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Inspiração e verdade da Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- PRIOTTO, Michelangelo. **Introdução Geral às Escrituras**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

7

PROJETO IMIGRANTE CIDADÃO: UM INSTRUMENTO DE INTERAÇÃO E INSERÇÃO SOCIAL DOS IMIGRANTES EM JOINVILLE

Glaci Gurgacz

1 INTRODUÇÃO

O crescimento constante do número de imigrantes, que chegam a Joinville, implica a necessidade de um ajustamento às estruturas sociais e ocupacionais da cidade. Tanto o ingresso em atividades quanto a interação e a inserção social tornam-se uma dificuldade para os estrangeiros. É, portanto, “nosso dever respeitar o direito que tem todo o ser humano de encontrar um lugar onde possa não apenas satisfazer as necessidades básicas dele e da sua família, mas também realizar-se plenamente como pessoa” (FT 129).

Ao adentrar na cidade, o imigrante depara-se não apenas com uma cultura que se revela diversificada e que precisa ser aprendida, mas também com uma língua diferente da sua, que precisa ser falada e compreendida, uma vez que será a língua de sobrevivência e o recurso que irá utilizar para ter acesso ao trabalho, aos órgãos governamentais e à assistência social.

Se considerarmos que a grande motivação da imigração para Joinville é o trabalho, ao que parece, aqui é um lugar de oportunidades, uma vez que o município oferece colocação nas empresas no *ranking* de metalurgia, plásticos, borrachas, comércio varejista, mecânica, têxtil, couro, vestuário, transportes e logística, construção civil, entre outras.

Mas, para ser inserido neste contexto, “a língua de sobrevivência deve ser dominada, pois o capital simbólico é um requisito para inserção no mercado de trabalho” (PELLIZARI; ROQUE-FARIA, 2017, p. 12).

Este artigo apresenta a trajetória realizada pelo Projeto Imigrante Cidadão, do Centro Universitário Católica de Santa Catarina. Discorre sobre o ensino do português como frente a uma nova demanda populacional composta por imigrantes. Descreve o contexto de surgimento e as ações desenvolvidas pelo projeto. Ademais, caracteriza o perfil do público-alvo e o impacto social-cultural sobre os envolvidos.

O projeto Imigrante Cidadão, que iniciou em 2016 em caráter emergencial, firmou-se como uma ação para acolher e integrar os refugiados e deslocados de seus países de origem que necessitam aprender a língua portuguesa para encontrar emprego e ter acesso aos serviços públicos. “O apreender de outra língua não significa perder a identidade, mas ampliar os sentidos de língua enquanto pertença, uma forma de garantir e dar autonomia ao sujeito-imigrante” (PELLIZARI; ROQUE-FARIA, 2017, p. 5).

Convém ressaltar que a língua tem sido vista como essencial na vida dos imigrantes “por ser um elemento de exclusão ou ainda de assimilação de imigrantes por parte da sociedade e do Estado brasileiros” (BUENO, 2016, p.10). Segundo o Art. 65, da Lei de Imigração Nº 13.445/2017, um dos requisitos para a concessão da naturalização ordinária é: “III – comunicar-se em língua portuguesa, consideradas as condições do naturalizando”.

Quando o imigrante fala a língua, ele pode integrar-se com mais facilidade no mercado de trabalho e participar na sociedade que o acolhe. Partindo da ideia de que língua é cultura, não é possível “entender cultura sem observar aspectos econômicos, sociais e políticos que

permeiam os tempos comunicacionais contemporâneos” (SIMIONI; BARIN, 2016, p. 65-66).

A relevância deste tema acerca do vínculo entre imigração, aprendizagem da língua portuguesa, interação e inserção social instigam a produção deste artigo. Acredita-se que este texto possa contribuir com a literatura concernente ao estudo da imigração em Joinville. Esta justificativa sustenta-se a partir do pensamento de Anunciação (2018, p. 71) para quem “sem o português, o exercício pleno de cidadania fica comprometido”. Logo, a aprendizagem da língua do país de acolhimento é um requisito fundamental no processo de integração. Com a necessidade de engajar-se rapidamente no mercado de trabalho brasileiro, os imigrantes sentem a urgente demanda de aprender o idioma oficial do país.

Outra justificativa a esta reflexão deve-se, ainda, ao fato de que os migrantes, ao atravessar as fronteiras, “chegam às ‘nossas portas’ e fazem sentir a gravidade da sua vulnerabilidade, despertando em nós, com o seu ‘grito de dor’, o compromisso ético-social e religioso-moral para com a vida ameaçada” (DIAS; FERNANDES, 2022, p. 11).

2 PROJETO IMIGRANTE CIDADÃO

O projeto “Imigrante Cidadão” faz parte das ações do Centro Universitário Católica de Santa Catarina. A iniciativa surgiu no ano de 2016 com o propósito de colaborar com o desenvolvimento de competências linguísticas, sociais e interculturais desses sujeitos.

No projeto, o ensino do português para imigrantes pauta-se em uma perspectiva de acolhimento, pois “o direito ao ensino/aprendizagem da língua de acolhimento possibilitará o uso dos outros direitos,

assim como o conhecimento do cumprimento dos deveres que assistem a qualquer cidadão” (GROSSO, 2010, p. 69).

Atualmente, em seu sexto ano, a iniciativa conta com quarenta alunos oriundos da Venezuela, do Haiti e da Colômbia. As aulas acontecem aos sábados, no período da tarde. Por conta da Covid, nos anos 2020 e 2021, as aulas foram ministradas pela Plataforma MEET. O curso tem duração de um ano para o português básico e mais um ano para o português intermediário.

Durante as aulas, têm sido propostas ações de integração tanto da cultura brasileira como da cultura dos países de origem dos imigrantes, como forma de desenvolver situações do cotidiano desses dois espaços que os imigrantes vivenciam, proporcionando, assim, condições para que eles associem e interajam com a cultura do Brasil e dos seus países de origem.

2.1 SURGIMENTO DO CURSO: PRIMEIRAS AÇÕES

O projeto Imigrante Cidadão tem por objetivo geral promover, por meio de projeto multidisciplinar de intervenção social, a interação com os estrangeiros que escolhem o Brasil para viver, temporária ou definitivamente visando, por meio de oficinas estratégicas, proporcionar condições mínimas para que os beneficiados possam falar, ler e escrever em português, variante brasileira, possibilitando a eles melhores condições para que se integrem à sociedade.

Entre os diversos direitos elencados na Declaração Universal dos Direitos do Homem e na Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, a Educação é um direito de fundamental importância para a promoção

humana e para assegurar a dignidade da pessoa. No entanto, não basta anunciar esse direito; é preciso assegurá-lo.

Foi o reconhecimento da importância do ensino da língua como veículo de aprendizagem de culturas, de cidadania e instrumento facilitador da integração que motivou a criação do projeto Imigrante Cidadão. O conhecimento da língua do país de acolhimento é essencial à plena integração dos imigrantes, pois o domínio desse idioma desempenha um papel determinante para a sua capacitação enquanto cidadãos de pleno direito e também na relação com a sua cultura e com as que os rodeiam.

O projeto Imigrante Cidadão, criado em 2016, teve sua continuação nos anos de 2018, 2019, 2020, 2021 e 2022. No primeiro ano, as aulas de língua portuguesa eram ministradas em uma sala de aula no câmpus na Católica, no período da manhã dos sábados, pela professora Dra. Simone Kohlrausch. No período da tarde, as aulas eram ministradas por mim, Glaci Gurgacz, na Escola Municipal Dom Jaime de Barros Câmara, na Rua João Ebert, 836, bairro Comasa.

Os imigrantes que participaram das aulas eram majoritariamente haitianos do Bairro Comasa. Além desses, houve a participação de imigrantes moradores de outros bairros que procuraram o projeto.

Considerando que havia alunos que dominavam várias línguas e outros que falavam apenas o crioulo haitiano, uma língua natural falada por quase toda a população do Haiti, foi necessário formar duas turmas. Portanto, era necessário fazer dois planos de aula, um para a turma iniciante e outro para a turma mais avançada. Entre as atividades desenvolvidas durante as aulas, os imigrantes escreveram sua autobiografia. Ao narrar a própria vida, eles emitiram valores, experiências de vida e conhecimento de mundo (GURGACZ; KOHLRAUSCH, 2017).

No ano de 2018, as aulas foram ministradas por mim, Glaci Gurgacz, nos sábados à tarde, em uma sala do salão paroquial da Paróquia São Paulo Apóstolo, na Rua Ponte Serrada, 440, no bairro Comasa. As aulas transcorreram de maneira participativa e descontraída.

Durante as aulas, eram desenvolvidas atividades com letras de músicas para incentivo à leitura e à escrita, pois as músicas estão presentes em nosso dia a dia sempre. Quase todo tempo estamos rodeados de sons. É importante ressaltar que a utilização de cantos contribuiu fortemente para a pronúncia das palavras e o entrosamento dos alunos.

Para o desenvolvimento do projeto, foi significativa a presença dos acadêmicos monitores que contribuíram muito para a aprendizagem dos imigrantes. Durante as práticas em sala de aula, percebeu-se que o ensino de português, como língua de acolhimento, insere-se em um contexto mais amplo do ensino do português como língua adicional, pois possibilita que os imigrantes expliquem como e por que deixaram seu país de nascimento para viver no Brasil.

No dia 11/11/2018, os imigrantes participaram do Festival do Museu Nacional da Imigração e Colonização com músicas e danças típicas do Haiti. No festival, um dos alunos contou a história do Haiti.

No ano de 2019, as aulas foram ministradas no Centro de Pastoral Pe. Fausto, 535, Rua João Ebert, 493, Bairro Comasa. A demanda pelo curso ampliou-se e começaram a integrar o projeto imigrantes de outros países, como Itália, Tunísia, Paquistão e Venezuela. A crise política e econômica na Venezuela tem levado muitos cidadãos a deixar o país em busca de melhores condições de vida em outro lugar.

Como o tema das aulas sempre partia de uma palavra geradora, com a palavra junina, fizemos uma abordagem sobre as festas juninas. Falamos das comidas típicas, principais tradições e músicas. A sala foi

enfeitada com bandeirinhas e o lanche do dia teve pipoca, pé-de-moleque, bolo e quentão de suco de uva.

No dia 20/10/2019, os alunos imigrantes participaram do 2º Festival do Museu Nacional da Imigração e Colonização – União das Culturas, na rua Rio Branco e Rua das Palmeiras. O evento visava promover a integração dos diferentes grupos (i)migrantes coletivos e associações de Joinville (SC) com a comunidade em geral. Desta vez, além das danças, os alunos venderam, em uma tenda, o *fritay*, prato tradicional do Haiti. Os alimentos foram preparados na cozinha do Centro Pastoral. Para isso, o(a)s aluno(a)s que prepararam os alimentos tiveram treinamento de três alunas do curso de Nutrição do centro Universitário Católica de Santa Catarina.

Como se sabe, para que a aprendizagem ocorra de forma eficaz, os imigrantes precisam apresentar boa saúde física e mental. Devido à condição atual em que se encontram, muitos deles estão vivendo em condições precárias no que se refere à alimentação. Para suprir essa necessidade, pessoas bondosas forneciam cestas básicas para serem doadas.

Como culminância do projeto, no final do ano, tivemos um encerramento com doação de brinquedos para as crianças e os adultos recebendo botas de feltro confeccionadas pelos acadêmicos da Católica e recheadas com doces e chocolates doados por eles.

Convém registrar que, no dia do encerramento, um casal de jovens, amigos da filha de uma ex-aluna do Curso de Teologia, presenteou os imigrantes com dezesseis cestas básicas e nove cestas de Natal, as quais foram abertas para que todos pudessem ser presenteados.

2.2 NOVA CONFIGURAÇÃO DO CURSO

Diante do enfrentamento da pandemia do novo coronavírus (Covid-19), para dar continuidade ao ensino da língua portuguesa aos imigrantes, no ano de 2020, teve início o isolamento decorrente da pandemia de coronavírus, que vitimou milhares de pessoas em todo o mundo. A partir de então, as aulas do Projeto Imigrante Cidadão passaram a ser ministradas, inicialmente, pela Plataforma Teams, depois pela plataforma Meet e também pelo WhatsApp.

Assim como no mundo real existem regras de condutas, de respeito às leis e de bom senso que se aplicam à vida em sociedade e atualmente às redes sociais, também na sala de aula virtual, no contexto do curso, as regras foram estabelecidas e conduzidas com o objetivo de respeitar as culturas diferentes e manter o ambiente de aprendizagem e afetividade entre os participantes.

Convém ressaltar que a metodologia utilizada durante as aulas é conectada ao cotidiano dos estudantes e às experiências que eles têm, uma vez que se tratam de pessoas adultas. São selecionadas palavras geradoras, com valor significativo para os imigrantes, como também palavras com o valor existencial. Além disso, faz-se uso da música como ferramenta no ensino-aprendizagem, visto que os imigrantes apreciam muito a música.

No dia 04 de julho de 2021, os alunos e alunas imigrantes participaram do 3º Festival do MNIC, que foi transmitido pelo canal do YouTube da Secretaria de Cultura e Turismo de Joinville. Na ocasião, uma imigrante venezuelana preparou um prato típico chamado *assado nero* e uma haitiana preparou o prato *Macaroni au Gratin*.

Em 2022, as aulas voltaram a ser presenciais. São duas turmas: uma de português básico e a outra de português intermediário. As aulas de português básico são ministradas por um estagiário do curso de Teologia, que está na terceira graduação, com a colaboração de acadêmicos. Já as aulas de português intermediário são ministradas por mim com a ajuda de acadêmicos. Durante as atividades, têm sido propostas ações de integração tanto da cultura brasileira como da cultura dos imigrantes, como forma de eles desenvolverem situações do cotidiano, proporcionando, assim, condições para que os alunos associem e interajam com a cultura do Brasil e do seu país de origem. Na definição dos conteúdos, procura-se atender às necessidades dos imigrantes.

No dia 03 de julho de 2022, o Projeto Imigrante Cidadão participou, de forma presencial, do 4º Festival do MNIC. Na ocasião, os imigrantes venezuelanos cantaram a canção Venezuela. Já os haitianos apresentaram canções de ritmo caribenho.

Como um processo dinâmico e em constante evolução, a integração e a inserção social envolvem não só o conhecimento da nova cultura, mas a manutenção da cultura de origem para “dominar as referências culturais essenciais e ser capaz de mover-se entre duas ou mais culturas, ou seja, ser socialmente competente para atuar entre os membros de diferentes grupos” (MUNARO, 2012, p. 4).

No final do ano, os imigrantes realizam uma prova contemplando todos os conteúdos abordados para verificar o nível de aprendizagem deles.

3 AÇÕES SOCIAIS

Assim que chegam ao Brasil, os imigrantes têm que passar pelo processo de inserção social em um novo país, buscando a realização de projetos de vida pessoais em uma realidade social, política e econômica diferenciada do seu país de origem. Dificuldades com o idioma e acesso à documentação são os principais obstáculos para os estrangeiros no país. Outro ponto que dificulta a inserção social desses imigrantes na comunidade local é o fato de criarem uma rede de sociabilidade apenas entre eles.

O imigrante traz consigo não apenas o estranhamento da chegada em um país diferente do seu, de uma língua estranha a sua, de uma cultura que se revela diversificada e que precisa ser aprendida. Essas e outras questões perpassam por várias instâncias, quais sejam emocional, física, moral, cultural, pois o sujeito tem diante de si desafios, dentre eles, inserir-se em uma nova ordem sociocultural (AMADO, 2013).

Além do ensino da língua portuguesa, no projeto, os imigrantes são ajudados com doação de roupas, móveis, utensílios domésticos, alimentos, medicamentos, compra de gás, redação de currículo e busca de empregos. Também têm sido feitos acompanhamentos a pessoas doentes à UPA; à Polícia Federal, para a obtenção da Carteira de Registro Nacional Migratório; à Receita Federal, para inscrever-se no Cadastro de Pessoa Física (CPF).

Nos anos de 2020 e 2021, durante a pandemia, havia pessoas impedidas de trabalhar devido às restrições propostas para frear o avanço do coronavírus. Outras já se encontravam desempregadas e também dependiam de solidariedade. A população refugiada é mais vulnerável que as minorias brasileiras porque ela possui a marca da mobilidade, portanto,

“a pandemia não criou nada novo, apenas reforçou os abismos já existentes em um mundo profundamente desigual” (PEREIRA, 2021, p. 4).

Diante disso, nós, do Projeto Imigrante Cidadão, víamos uma tremenda contradição, emitir palavras bonitas, mas não enxergar e ter compaixão dos imigrantes. Jesus Cristo desconhece a operação matemática subtração. Por isso, a sua ousadia de introduzir no Templo “os cegos e os aleijados” e, também, as crianças que o clamam, por preferir o louvor que sai da boca dos pequeninos (Mt 21,14-17). Mesmo tendo diante de si um grupo ou multidão, seu olhar é de seleção. Cada pessoa é por ele escolhida e destinatária de sua atenção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este relato de experiências teve como objetivo relatar a experiência de ensino da língua portuguesa para imigrantes por meio do Projeto Imigrante Cidadão, do Centro Universitário Católica de Santa Catarina, em Joinville.

O ensino da língua portuguesa a cidadãos estrangeiros requer que se compreenda as expectativas deles. Ademais, a construção de uma verdadeira relação aluno(a)-professor(a) é de suma importância no processo de aprendizagem.

Convém ressaltar que a adesão do(a)s aluno(a)s foi muito satisfatória e a experiência tem sido de grande relevância não apenas para os imigrantes participantes, mas também para os alunos da Católica envolvidos na atividade.

Com esses relatos, esperamos ter demonstrado que o ensino da Língua Portuguesa para estrangeiros é uma iniciativa que auxilia os imigrantes a se estabelecerem no Brasil e a solucionarem eventuais

demandas e dúvidas relativas a assuntos como documentação, moradia e saúde.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Rosane de Sá. O ensino de português como língua de acolhimento para refugiados. **Rev. SIPLÉ**, v. 7, n. 2, 2013. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/tesouro-linguistico/2021/10/12/ensino-de-portugues-como-lingua-de-acolhimento-para-refugiados-no-brasil/>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- ANUNCIACÃO, Renata Franck Mendonça de. A língua que acolhe pode silenciar? Reflexões sobre o conceito português como língua de acolhimento. **I Colóquio Internacional de Pesquisas e Estudos Migratórios** 12 a 14 de abril de 2018. Universidade Estadual de Londrina.
- BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRASIL. **Lei de Imigração Nº 13.445/2017**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm Acesso em: 13 nov. 2021.
- BUENO, A. M. **Intolerância Linguística e Imigração**. São Paulo: Serviço de Biblioteca e Documentação Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.
- DÍAS, Elizângela Chaves; FERNANDES, Leonardo Agostini (Orgs). **Bíblia e Migração: Experiência Humana e Salvífica**. Brasília: Cesem, 2022.
- FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti**: Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: CNBB, 2020.
- GROSSO, Maria José. **Língua de acolhimento, língua de integração**. Horizontes de Linguística Aplicada, v. 9, n.2, p. 61-77, 2010. Lisboa: 2010.
- GURGACZ, Glaci; KOHLRAUSCH, Simone. A Produção Escrita do Gênero Textual/Discursivo Autobiografia: uma Experiência de Ensino da Língua Portuguesa para Imigrantes Haitianos. **IX SIGET-** Simpósio internacional de Estudos de Gêneros Textuais. 6 a 8 set. 2017.

MUNARO, Jacqueline Graff. O processo de integração dos alunos imigrantes: atitudes dos pares, aculturação e identidade étnica. **IX ANPED SUL**. Seminário de pesquisa em Educação da Região Sul. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/2596/406>. Acesso em: 12 nov. 2021.

PELLIZARI, Kelly; ROQUE-FARIA, Helenice Joviano. A Língua Portuguesa como instrumento de acesso ao mercado de trabalho: imigrantes no norte de Mato Grosso **Revista Expectativa**, v.16, n. 2, jul./dez., 2017. DOI: <https://doi.org/10.48075/revex.v16i2.18410>. Acesso em: 03 de 2021.

PEREIRA, Andressa Branco et al. Apresentação: Atravessando a COVID-19. **TRAVESSIA** - revista do migrante, [S. l.], v. 2, n. 91, 2021. DOI: 10.48213/travessia.i91.1000. p. 4 Disponível em: <https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/1000>. Acesso em: 07 nov. 2022.

SIMIONI, Marilu de Avila Fialho; BARIN, Nilsa Reichert Barin. A Importância da Língua Portuguesa na Perspectiva de Aprendizizes Estrangeiros. **Disciplinarum Scientia**. Série: Artes, Letras e Comunicação, Santa Maria, v. 16, n. 1, p. 59-73, 2015.

8

A FORMA DO MATRIMÔNIO CRISTÃO NO OCIDENTE DO PRIMEIRO MILÊNIO

Marcos Ricardo Friedrich

1 INTRODUÇÃO

A celebração do matrimônio, ao longo da história, nem sempre foi uma preocupação da comunidade cristã. Inicialmente, a Igreja primitiva não possuía qualquer preocupação quanto ao modo de se celebrar o matrimônio enquanto tal, tampouco uma forma unânime e universal para realizar o pacto nupcial. Ela acolhia como seus os ritos dos povos e culturas em que estava inserida. Com o passar do tempo, porém, e diante da necessidade de se exprimir melhor o caráter sacro do vínculo realizado, surgiram as primeiras protoformas de celebração, como a “*velatio nuptialis*” e a bênção sacerdotal. Mais adiante, com o surgimento de problemas pastorais ligados à insegurança jurídica decorrente da ausência de uma forma estabelecida, a comunidade começou a determinar padrões mais acertados, mas isso só à partir do Segundo Milênio da Era Cristã.

Assim, pode-se dizer que ao longo de todo o primeiro milênio, a Comunidade Cristã não manteve uma especial preocupação em relação ao modo como os matrimônios eram realizados em seu seio, somente quando surgiram problemas pastorais, especialmente com o início do Segundo Milênio, é que tal preocupação se tornou a regra.

Ademais, é importante esclarecer, à título introdutório, que o termo matrimônio, ou casamento, como se preferir, é um termo

tecnicamente ambíguo, pois traz consigo duas compreensões: o matrimônio *in fieri* e o matrimônio *in facto*.

Quando se fala em matrimônio *in fieri*, está a se falar da celebração do matrimônio, do rito, enquanto que o matrimônio *in facto* é o matrimônio em ato, a vida familiar advinda do vínculo matrimonial. O objeto da presente pesquisa, pois, como se verificará, não são as relações familiares cristãs ao longo da história, o matrimônio *in facto*, mas única e exclusivamente a celebração do matrimônio, enquanto matrimônio cristão, ou seja, o matrimônio *in fieri*, e como esse deveria ser celebrado no Primeiro Milênio.

1.1 RITOS MATRIMONIAIS NAS CULTURAS PRÉ-CRISTÃS

A Igreja, como nós a conhecemos, nasce da difusão da fé hebraico-cristã nas culturas antigas do primeiro século da nossa era. Foi sobre esse influxo de outras culturas que os primeiros cristãos celebravam seus ritos sagrados, dentre os quais o do matrimônio. Para eles, os ritos matrimoniais variavam, conforme o local, as leis e os costumes do ambiente social em que estavam inseridos e, como aqueles que se convertiam à fé eram, na sua maioria, adultos, por vezes casados, a comunidade primitiva não pensou em celebrar seu matrimônio de uma maneira diversa daquela circundante, antes, adaptava-se aos costumes de cada região sem impor-lhes condições formais para a validade, fazendo ressalva somente para a “abstinência de práticas evidentemente pagãs.”¹

¹ Cf. SAJE, Andrej. **La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003, p. 10.

1.2 O MATRIMÔNIO HEBRAICO

O matrimônio, no mundo hebraico antigo, era constituído por uma série de atos sucessivos que, à medida em que o tempo passou, tornaram-se sempre mais complexos, ao ponto de, às vezes, ser difícil indicar o ato formal que comportava as suas consequências jurídicas e por meio do qual se podia considerar os nubentes de fato casados.²

Biblicamente, é difícil dizer como aconteciam as cerimônias matrimoniais nos tempos mais antigos. Percebemos somente que (ao menos do matrimônio entre Isaque e Rebeca – Gn 24,64)³ deviam acontecer em âmbito familiar, ainda que tivessem sempre um caráter público.

Não obstante esta incerteza, é possível dizer que o matrimônio judaico, nos tempos mais antigos (arcaicos), acontecia em três etapas: *Mòhar*, *Biàh* e *Shetàr*.

Na primeira etapa (*Mòhar*), após terem ocorrido as tratativas iniciais de compromisso entre as famílias dos nubentes, o noivo ou sua família, transferia um dote à família da noiva. Este dote não precisaria ser, necessariamente, em valores ou um montante contável, mas podia consistir em uma prestação de serviços, como no caso dos dois casamentos de Jacó (Gn 29, 15-30), ou por um serviço extraordinário, como no caso de Davi com Mical (1Sm 18,25-27).

O *Mòhar*, mais do que um preço pago pela mulher, era uma forma de compensação dada à sua família: o futuro marido adquiria, assim, um

² Cf. RAVA, Alfredo. Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157 §2): Studio storico-giuridico. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001, p. 10.

³ **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Tradução Gilberto da Silva Gorgulho, et. al. (Coord.). São Paulo: Paulus, 2004. Todas as citações bíblicas serão realizadas no corpo do texto e terão como fonte esta edição das Escrituras.

direito sobre a esposa, mas nem por isso ela era considerada uma mercadoria propriamente dita.⁴

Em seguida, havia a “consumação” e a coabitação (*Biàh*), podendo ou não ser contornada de um ar festivo, sendo concluído pelo terceiro momento (*Shetàr*), em que era estabelecido um contrato, um tipo de convenção entre as famílias.⁵

Inicialmente, parece que o matrimônio hebraico era eminentemente um tipo de “contrato civil”. A celebração não era uma cerimônia propriamente religiosa. Antes, era uma cerimônia mais voltada à esfera da vida civil e privada.⁶

No período clássico, no mundo hebraico, o matrimônio começou, ligeiramente, a diferenciar-se dos períodos mais antigos, ainda que tenha continuado a acontecer em três atos: *Shidduchin*, *Erusin* ou *Kiddushin* e, por fim, *Nissuin*. Desses, todas as fontes estão de acordo que os dois últimos eram os mais importantes, porém, alguns autores não só relativizam o primeiro ato, mas também o excluem por completo, não considerando parte essencial do “processo matrimonial.”⁷

Nesse contexto, o primeiro ato “matrimonial”, no período clássico, era a escolha dos noivos, uma espécie de namoro (*Shidduchin*), que podia acontecer por iniciativa do casal ou de seus familiares. Durante esse tempo, eram fixados os termos do noivado, como a data e o local do matrimônio *in fieri*, as obrigações dos contraentes e o dote (*Mòhar*) a ser

⁴ Cf. VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Vida Nova, 2004, p. 49.

⁵ Cf. SEGRE, Adrej. **Il matrimonio nel diritto ebraico**. In: Colóquio Romanístico-canonístico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais, p. 22.

⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. **Il matrimonio**: realtà terrena e mistero di salvezza. 5ª. Ed. Milão: San Paolo Edizione, 1993, p. 117.

⁷ Cf. KADZIOCH, Grzegorz. **Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, p. 11.

entregue à família da noiva. Não muito diferente do que ocorria anteriormente. Tais acordos podiam ser realizados oralmente ou por meio de algum documento escrito, como é narrado no livro de Tobias (7, 12-14).

Os esponsais (*Kiddushin*) aconteciam somente se houvesse um ato formal de “aquisição”,⁸ que poderia acontecer de três formas: a entrega de algum objeto de valor (*Mòhar*), a entrega de um documento de valor (*arrhas*) ou com o ato sexual (no caso de um rapto, por exemplo). Com a realização dos esponsais, a mulher já era considerada “esposa” e o homem “marido”, ainda que cada qual permanecesse na casa paterna por um certo período de tempo. Além disso, dos esponsais derivava um vínculo jurídico estável que só poderia ser dissolvido com a morte da mulher ou com o divórcio.⁹ Com base nesse vínculo, um homem, por exemplo, que tivesse realizado os esponsais estava livre do exército, porque considerado casado (cf. Dt 20,7).

Por fim, o terceiro ato eram as núpcias (*Nissuin*). Elas aconteciam quando terminava o período estabelecido dos esponsais e consistiam no matrimônio *in fieri* e a solenidade de introdução da esposa na casa do marido.¹⁰

1.3 O MATRIMÔNIO NO MUNDO GREGO

O matrimônio, no mundo grego, de modo semelhante ao hebraico, era constituído basicamente de dois atos: o empenho esponsal e a festa

⁸ O matrimônio antigo mantém uma certa natureza de contrato de aquisição de um bem, como um bem imobiliário, mas que neste caso é a noiva, muito embora ela não pertença “formalmente” ao marido. Ver COLORNI, Vittore. **Legge ebraica e leggi locali**. Ricerche sull’ambito d’applicazione del diritto ebraico in Italia dall’epoca romana al secolo XIX. Milão: Giuffrè, 1945, p. 182.

⁹ Cf. NEUDECKER, Reinhard. **Il matrimonio in fieri nel diritto giudaico**. In: Colóquio Romanístico-canonístico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais, pp. 9-10.

¹⁰ Cf. KADZIOCH. Op. cit., loc. cit.

nupcial. O primeiro ato acontecia na casa da noiva, o segundo em um ambiente público, geralmente um local sagrado.¹¹

O fundamento jurídico do empenho sponsal (*Egyèsis*) era a promessa solene (*Gámos*) sob a forma de um contrato que o pai da noiva fazia com o noivo ou seus familiares. Tal promessa era já considerada o ato constitutivo do matrimônio em si e coincidia com a entrega da esposa ao marido, marcando o início da união propriamente dita, ainda que não a convivência, o matrimônio *in facto*.¹² Em tal acordo, o dote (*prox* ou *pherne*) possuía uma importância ímpar e, segundo a legislação ateniense do VI século a.C., o contrato, via de regra, deveria ser escrito e estipulado na presença de testemunhas.¹³

Após certo intervalo de tempo, concluído os esponsais, a segunda parte do matrimônio – embora não constituísse de fato o cerne do vínculo e possuísse um caráter mais religioso – compreendia, entre outras coisas, no oferecimento de um sacrifício às divindades da família. Esse sacrifício possuía um caráter eminentemente doméstico, realizado, inclusive, pelo chefe da família (o *paterfamilia*, do mundo romano), sem a intervenção direta de um sacerdote oficial.¹⁴

Concluída a cerimônia sagrada, o responsável pela noiva (*kírios*) entregava-a (*ékdosis*) ao marido. Em seguida, o casal era acompanhado em cortejo (*pompé*) até a sua casa, onde a esposa era introduzida.¹⁵

Conforme a legislação ateniense do VI Século a.C., o empenho sponsal era um ato jurídico, já a “festa” nupcial, um rito religioso; e, do

¹¹ Cf. SAJE. Op. cit., p. 13.

¹² Ibidem, p. 14.

¹³ Ibidem, loc. cit.

¹⁴ Ibidem, loc. cit.

¹⁵ Cf. KADZIOCH. Op. cit., p. 13.

mesmo modo que no mundo hebraico, a partir dos esponsais o matrimônio já era considerado um vínculo jurídico estável.¹⁶

Acerca da relevância do consentimento entre as partes, tão importante nas fases sucessivas da história ocidental, não lhe era dado qualquer valor, sendo considerado como tácito (na maioria dos casos), uma vez cumpridos todos os ritos exteriores.¹⁷

1.4 O MATRIMÔNIO NO MUNDO ROMANO

No mundo romano, a forma de se pensar o matrimônio variou no decurso dos Séculos. No período mais antigo da história de Roma, a união entre um homem e uma mulher acontecia na casa do noivo, em um evento religioso, conduzido pelo *Paterfamilias*, sem o qual o matrimônio era considerado inválido.¹⁸

Mais tarde, no período clássico, os matrimônios eram estipulados somente mediante mútuo consentimento dos esposos, porque o direito romano já não previa formas exteriores de celebração;¹⁹ para sua validade, pedia-se somente o consentimento recíproco e, caso um dos noivos não estivesse presente, este consentimento poderia ser dado por escrito, por meio de outra pessoa, bastando a *domumductio*, ou seja, que a mulher fosse acompanhada até a casa do esposo.

Durante todo o início do Período Imperial, o consentimento foi considerado o elemento eficiente do matrimônio. Com Justiniano (527-565), porém, começou-se a dar relevância à vontade de se constituir o

¹⁶ *Ibidem*, pp. 13-14.

¹⁷ Cf. DACQUINO, Pietro. *Storia del matrimonio Cristiano alla luce della Bibbia*. Turim: EDC, 1984, p. 77.

¹⁸ Cf. SCHILLEBEECKX. *Op. cit.*, p. 216.

¹⁹ Cf. KADZIOCH. *Op. cit.*, p. 15.

vínculo (*affectio maritalis*), dando ao consentimento uma função de causa originante.²⁰

A esse ponto, é interessante notar que, entre os romanos, o termo “matrimônio” não possuía a conotação de pacto, mas tão somente a de convivência matrimonial em ato. Ou seja, o matrimônio era a relação entre os esposos, a vida familiar, não o ato jurídico formal (*in fieri*) com a qual se pactuava a relação. A sua “celebração”, de caráter jurídico, recebia o nome de “esponsais”.²¹

Ademais, ainda que o consentimento fosse considerado a causa do matrimônio, nem sempre ele foi compreendido do mesmo modo ao longo da história romana. Para alguns estudiosos, no período clássico e pré-clássico, o consentimento era compreendido como uma continuidade do *affectio maritalis*, ou seja, ele não produzia o matrimônio em um dado momento do passado, mas produzia-o continuamente: durante o tempo em que os esposos se mantivessem com vontade de ser marido e mulher. Desse modo, o matrimônio romano não era considerado um contrato, mas uma relação entre duas pessoas; o consentimento inicial não criava o vínculo estável, mas assinalava o início do *affectio maritalis*.²²

Alguns estudiosos, contudo, acreditam que o caráter pactual do consentimento era verdadeiro elemento constitutivo da relação jurídica, e não a convivência (*affectio maritalis*), uma interpretação bastante comum atualmente.²³ Além disso, o matrimônio romano seria

²⁰ Cf. SAJE. Op. cit., p. 17.

²¹ Cf. DACQUINO. Op. cit., p. 157.

²² Cf. RAVA. Op. cit., p. 16.

²³ Cf. NAVARRETE, Urbano. **Il matrimonio nel diritto canonico**. Natura del consenso matrimoniale. In: Colóquio Romanístico-canonístico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais, p. 130.

constituído de dois tipos de elementos: essenciais e meros requisitos. Dos últimos seria possível ser dispensado, já dos elementos essenciais, não, pois “altrimenti si avrebbe allora il matrimonio senza il matrimonio.”²⁴

2 O MATRIMÔNIO CRISTÃO NO PRIMEIRO MILÊNIO

Inicialmente, como já afirmado, as comunidades cristãs não adotaram qualquer forma estável e obrigatória para se contrair o matrimônio. Elas mantiveram os costumes hebraicos e, quando o influxo de convertidos do paganismo cresceu, adotaram também os ritos gregos e romanos, dentre outros.²⁵

Ainda assim, de um modo geral, pode-se supor que provavelmente, no início, as comunidades cristãs devem ter adotado o matrimônio em duas fases, semelhante ao matrimônio hebraico. A primeira fase era o *Desponsatio*, em que se manifestava o consentimento, e a segunda era o *Sponsalia*, quando depois de certo tempo, o matrimônio era concluído,²⁶ à diferença de matrimônio grego ou romano, era de não se praticar os sacrifícios às divindades dos lares e demais atos de cultos que não encontravam correspondência na fé nascente.²⁷

2.1 DO SÉCULO I AO SÉCULO III

Nos primeiros dois séculos da nossa Era, não é possível encontrar muitos relatos diretos acerca do matrimônio cristão. Os escritos do

²⁴ ROBLEDA, Odis. La definizione del matrimonio nel diritto romano. In: Colóquio Romanístico-canônico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais, p. 43.

²⁵ Cf. SAJE. Op. cit., p. 20.

²⁶ Ibidem, p. 21.

²⁷ Cf. KADZIOCH. Op. cit., p. 20.

Novo Testamento dão algumas admoestações à vida conjugal, porém, informações de como deveriam ocorrer as celebrações nupciais são escassas. Percebe-se que deviam seguir o costume hebraico e isso o vemos de modo indireto em algumas passagens, por exemplo: que a esposa entrava na casa do marido (cf. 2 Cor 11, 2; Ap 21, 2b); que deveria haver um banquete nupcial (cf. Mt 22, 2s e cf. Ap 19, 7. 9) e deveria haver algum tipo de cortejo, à noite, com velas até a casa do esposo (cf. Mt 25, 1s).

O escrito cristão extra canônico mais antigo que apresenta uma conexão com a questão, ainda que em contraposição ao matrimônio in facto, é a Carta do Papa Clemente Romano (88-97) aos coríntios, datada entre os anos 88 e 96, na qual o Bispo de Roma somente cita a “contidência” como um dom do Criador, não dando muitas pistas de como se entenderia a celebração do matrimônio à época.²⁸

Será somente com Inácio de Antioquia (+107) que teremos o primeiro testemunho direto acerca de como os primeiros cristãos realizavam seu matrimônio. Em sua Carta a Policarpo, Bispo de Esmirna (atual Turquia), escrita entre o ano 106 e 107), Inácio escreve algumas linhas em que versa sobre o tema de que a esposa e o esposo devem se respeitar e faz uma admoestação para que se celebre o matrimônio “com o parecer do bispo”, para que ele “seja feito segundo o Senhor e não segundo a concupiscência.”²⁹ Pode-se dizer, com isso, que esta admoestação é já um primeiro indício (ainda que muito marginal) de uma preocupação com a forma do matrimônio que viria a se desenvolver nos séculos vindouros.³⁰

²⁸ Cf. CLEMENTE ROMANO. **Carta aos Coríntios**. Padres Apostólicos. Intr. e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 1) n. 38.

²⁹ Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta a São Policarpo. Padres Apostólicos. Intr. e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 1) n. 5.

³⁰ Cf. SAJE. Op. cit., p. 23.

Na Carta a Diogneto, escrita provavelmente por volta de 120, em Atenas, também encontramos um aceno referente às núpcias cristãs do início do segundo século da nossa Era:

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. [...] Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. [...] Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos (grifo nosso).³¹

Em tal escrito, cuja autoria é ainda muito discutida, percebe-se que, assim como muitas realidades da vida cristã nascente, também o matrimônio seguia os costumes circundantes das culturas em que as comunidades cristãs se inseriam.

Por volta do ano 155, Justino de Roma (+165), em sua primeira Apologia, cita o matrimônio e, embora não fale de como ele deveria acontecer *in fieri*, afirma que sua finalidade era a geração da prole.³²

Em torno de 177, há outro testemunho, desta vez de Atenágoras (+190), também de Atenas, que em sua carta apologética aos imperadores Marco Aurélio (161-180) e Cômodo (180-192), versando sobre a vida eterna, menciona a indissolubilidade do matrimônio cristão, referindo-

³¹ CARTA a Diogneto. Padres Apologistas. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 2), n. 5. 32 Cf. JUSTINO DE ROMA. Apologia I. Justino de Roma: I e II Apologias, Diálogo com Trifão. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 3), n. 29.

³² Cf. JUSTINO DE ROMA. Apologia I. Justino de Roma: I e II Apologias, Diálogo com Trifão. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 3), n. 29.

se a ele como sendo realizado “conforme as leis estabelecidas por nós”³³ e, embora não esclareça quais fossem tais leis, percebe-se em sua afirmação que já há uma preocupação da comunidade primitiva em organizar-se e estabelecer, de algum modo, certas normas referentes ao matrimônio.

Ademais, pode ser citado Irineu de Lião (+202), que, por volta do ano 180, cita costumes de algumas seitas de seu tempo como sendo reprováveis, tais quais: o “amor livre” e a “poligamia”, em uma alusão clara ao costume cristão de reprovar a doutrina de reprovar a união conjugal sob tais perspectivas.³⁴

Evidentemente que, com exceção de Inácio de Antioquia, esses autores não nos documentam de maneira direta o modo como os primeiros cristãos celebravam o rito matrimonial *in fieri*, porém já nos apresentam a maneira como consideravam a união conjugal, que posteriormente irá influenciar no modo de sua celebração.³⁵

Após Inácio de Antioquia, o primeiro testemunho direto apresentado acerca de um germe de forma canônica do matrimônio aparece com Tertuliano (+220). Em seu tratado *Ad uxorem*, ele condena a celebração matrimonial realizada à margem das comunidades cristãs e chama a atenção para o ideal de matrimônio abençoado, sendo o primeiro a testemunhar que o matrimônio realizado sem o conhecimento do Bispo e da comunidade era reprovado.³⁶

³³ Cf. ATENÁGORAS DE ATENAS. **Petição em favor dos cristãos**. Padres Apologistas. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Tradução Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 2), n. 33.

³⁴ Cf. IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; Notas bíblicas Roque Frangiotti; Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 4), n. 28.

³⁵ Cf. NOCET, Adrien. **Il matrimonio Cristiano**. In: Pontificio Instituto Litúrgico Santo Anselmo (Ed.). *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*. Gênova: Marietti, 1992. (Anàmnese, 3.1). p. 305.

³⁶ Cf. SCHILLEBEECKX. Op. cit., pp. 227-228.

Além desses escritores, os primeiros Concílios que trataram do tema matrimonial (Elvira – 300; Arles – 314; Neocesareia – 313-325) não o afrontaram na perspectiva jurídica *in fieri*, mas somente na dogmática e moral.³⁷

Enfim, nos primeiros três séculos da história da Igreja, não se encontram muitas discussões quanto à forma concreta da celebração matrimonial, a não ser a abstenção das práticas que afrontassem a moral cristã. O vínculo matrimonial *in fieri* não era uma preocupação eclesial, a preocupação maior era quanto ao matrimônio *in facto*.³⁸ Porém, à medida que a Igreja, comunidade, foi tomando consciência de que o matrimônio, enquanto realidade intraeclesial, estava também sob sua jurisdição, passou a se preocupar mais com a forma com que ele era celebrado e foi introduzindo algumas exigências para poder aceitá-lo em seu seio.³⁹

2.2 A FORMA MATRIMONIAL NO OCIDENTE: DO SÉCULO IV AO SÉCULO XII

Além do testemunho de Inácio de Antioquia e de Tertuliano, até o século IV não se encontram outras fontes de algum tipo de rito litúrgico próprio do matrimônio cristão. A partir daí, porém, encontramos orações e bençãos; algumas dessas, inclusive, recebiam o nome de Benção Nupcial, circunstâncias em que os matrimônios eram denominados de *sub benedictione sacerdotis*.⁴⁰

Neste primeiro período, a Igreja, ciente de sua autoridade diante das uniões entre seus membros, procurava fazer com que o

³⁷ Cf. SAJE. Op. cit., p. 23.

³⁸ Cf. JOYCE, George H. **Matrimônio Cristiano**: Studio storico-dottrinale. Milão: Paoline, 1954, p. 157.

³⁹ Cf. SCHILLEBEECKX. Op. cit., pp. 231-235.

⁴⁰ Cf. Ibidem, p. 231.

consentimento⁴¹ fosse realizado dentro de certas cerimônias que serviam para garantir a publicidade e sacralidade do vínculo, evitando desde esse período eventuais uniões clandestinas e problemas pastorais decorrentes.⁴²

O primeiro testemunho de que a celebração matrimonial era acompanhada da bênção sacerdotal advém do Papa Sirício (334-339), que ao ser consultado acerca da possibilidade de uma jovem, cujo matrimônio ainda não havia sido consumado, romper o vínculo e contrair um matrimônio com outro homem, respondeu: “Proibimos absolutamente que isso seja feito, porque se, com qualquer transgressão, for violada a bênção que o sacerdote dá à mulher que se casa, isso deve ser considerado pelos fiéis como uma espécie de sacrilégio” (tradução nossa).⁴³

Além dele, também o Papa Inocêncio I (378-417) escreve: “Foi-nos ensinado que a bênção conferida pelo sacerdote aos esposos [...] representa a observância de uma lei estabelecida por Deus desde o princípio” (tradução nossa).⁴⁴

Também o próprio Santo Ambrósio (+397), em sua Carta 19, afirma que o matrimônio cristão deveria ser santificado “pelo véu e pela bênção sacerdotal”⁴⁵. De fato, em Roma e Milão, nesse tempo, já havia um rito nupcial chamado *velatio nuptialis*, e em outras regiões europeias (de

⁴¹ Já era costume desde o segundo século, à esteira da compreensão jurídica romana, entender que o consentimento era o que realizava o vínculo matrimonial, por isso não é de se estranhar que desde os tempos antigos fosse possível acontecer o fenômeno dos casamentos clandestinos.

⁴² Cf. RIGHETTI, Mario. *Historia de la liturgia*. Tomo II. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, pp. 1002-1003.

⁴³ SIRÍCIO. *Epistula: Ad humerium episcopum Tarraconensem*: cân. 4. In: KADZIOCH. *Op. cit.*, p. 29.

⁴⁴ INOCÊNCIO I, *Epistula 2: Ad Victricium*. In: *Ibidem*, loc. cit.

⁴⁵ Cf. AMBRÓSIO. *Epistula 19: Ad Vigilium*. In: *Ibidem*, loc. cit.

maneira semelhante), havia a *benedictio in thalamo* (em que o sacerdote abençoava os esposos no leito nupcial).⁴⁶

A partir do Século V, as núpcias foram sendo acompanhadas pela celebração da eucaristia, durante a qual se dava a bênção com a imposição do véu: o pai conduzia os esposos ao altar, onde o sacerdote celebrava o matrimônio, pronunciando uma bênção e recobrando os esposos com um véu; mais tarde a bênção e a “velação” tornaram-se sinônimos.⁴⁷

Por volta do Século X, a Igreja do Ocidente passou a insistir na forma pública da celebração do matrimônio. No Sínodo de Ruão, na França, em 1012, afirma-se a necessidade da publicidade da celebração matrimonial;⁴⁸ e também os Decretais Pseudo-isidorianos do IX Século mostram a preocupação da Igreja em relação à forma da celebração. Insistindo que houvesse uma forma pública e obrigavam aos sacerdotes que fizessem a verificação do estado livre dos esposos antes das núpcias.⁴⁹

Nesse sentido, o *Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii*, do Século IX, fala da obrigação dos noivos de celebrar o matrimônio com a assistência do próprio pároco *in ecclesia coram populo*, depois de terem provado sua idoneidade.⁵⁰

Ao mesmo tempo, embora perceba-se a importância que a bênção tem dentro da celebração, é correto afirmar que ela não é necessária para a validade da ação. Isso se pode notar de uma carta, do Papa Nicolau I (858-867), escrita por volta do ano 866 ao Príncipe da Bulgária, em que o Romano Pontífice afirma:

⁴⁶ Cf. SAJE. Op. cit., p. 28.

⁴⁷ Cf. SCHILLEBEECKX. Op. cit., p. 241.

⁴⁸ Cf. SÍNODO DE RUÃO. Cân. 14. In: NOCET. Op. cit., p. 347.

⁴⁹ Cf. SCHILLEBEECKX. Op. cit., p. 245.

⁵⁰ Cf. SAJE. Op. cit., p. 30.

Segundo as leis seja suficiente o consentimento daqueles de cuja união se trata; se faltar às núpcias só esse consentimento, todo o resto, mesmo reelizado o coito, será inútil, como atesta o grande doutor João Crisóstomo, que diz: ‘o que faz o matrimônio não é o coito, mas a vontade, o consentimento.’⁵¹

Ou seja, até meados do Século X ainda não havia uma forma vinculante de rito a ser seguido para a válida celebração matrimonial. A cerimônia litúrgica era aconselhada, mas não considerada como um ato essencial, pois o consentimento bastava. Ao mesmo tempo, embora não se determinasse “como”, determinava-se que deveria haver uma forma pública de rito (não necessariamente em ambiente religioso), isto porque desejava-se assegurar a liberdade do consentimento das partes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se verifica, a preocupação da Comunidade Cristã, ao longo do Primeiro Milênio, em relação ao modo de celebrar o Matrimônio, foi bastante permissiva, não havendo preocupação com um tipo de rito específico, ou um modo especial de celebrá-lo. Naturalmente que quanto mais se avança no passado, contata-se que tal permissividade foi mais pronunciada, mas com o desenvolvimento da comunidade e a necessidade de se gerar uma maior pacificação social, foi sendo elaborado um *modus operandi* também em relação a essa realidade.

Tais considerações são bastante relevantes na atualidade, ainda que incompletas, visto que não se viu o desenvolvimento da realidade do matrimônio *in fieri* também ao longo da assim chamada Baixa Idade

⁵¹ DENZINGER, Henrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Atualizado por Johan Konings, com base na 43ª. ed. Alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. 2ª. ed. Verificada e ampliada. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2013, p. 233. n. 643.

Média. São relevantes para se compreender melhor os institutos jurídico-canônicos que formam a atual forma canônica do matrimônio católico, mas também para os interessados em contraí-lo em núpcias, visto poderem entendê-lo de uma maneira mais profunda em que se sublinha o papel dos nubentes na realização de tal pacto.

Ao mesmo tempo, com o estudo do desenvolvimento do matrimônio cristão ao longo do Primeiro Milênio, pode-se notar que tal instituto está intimamente ligado ao desenvolvimento da própria Comunidade Cristã, que vai tomando consciência de si ao longo da história, aperfeiçoando-se, de modo a garantir sempre mais à coletividade, e também aos particulares, a ordem necessária à paz social tão almejada pelo direito.

Um outro aspecto relevante do pesquisar, de um modo geral, os institutos jurídico-canônicos do Primeiro Milênio, é a ausência de fontes diretas de informação. Por exemplo, é bastante curioso notar que o Século II D.C. é, sem dúvida, um dos mais carentes de fontes diretas acerca de vários institutos jurídicos, não só em âmbito matrimonial, pois, de um modo geral, há poucas fontes desse período específico.. Além disso, especificamente em âmbito eclesial, as esparsas fontes desse período versam muito mais acerca de temas relacionados à moralidade, que à legalidade e forma das relações sociais, o modo como as coisas aconteciam.

Enfim, com o estudo dos institutos do matrimônio no Primeiro Milênio, espera-se que se possa ampliar os horizontes dos estudos acerca da realidade matrimonial na atualidade, de modo a propiciar, em sendo o caso, uma mais correta atualização da forma canônica em âmbito nacional.

REFERÊNCIAS

ATENÁGORAS DE ATENAS. **Petição em favor dos cristãos**. Padres Apologistas. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Tradução Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 2).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução Gilberto da Silva Gorgulho, et. al. (Coord.). São Paulo: Paulus, 2004.

CARTA A DIOGNETO. **Padres Apologistas**. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 2).

CLEMENTE ROMANO. **Carta aos Coríntios**. Padres Apostólicos. Intr. e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 1).

COLORNI, Vittore. **Legge ebraica e leggi locali**. Ricerche sull'ambito d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX. Milão: Giuffrè, 1945.

DACQUINO, Pietro. **Storia del matrimonio Cristiano alla luce della Bibbia**. Turim: EDC, 1984.

DENZINGER, Henrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Atualizado por Johan Konings, com base na 43. ed. Alemã (2010), preparada por Peter Hünermann e Helmut Hoping. 2. ed. Verificada e ampliada. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2013.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta a São Policarpo**. Padres Apostólicos. Intr. e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 1).

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; Notas bíblicas Roque Frangiotti; Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 4).

JOYCE, George H. **Matrimonio Cristiano**: Studio storico-dottrinale. Milão: Paoline, 1954.

JUSTINO DE ROMA. **Apologia I**. Justino de Roma: I e II Apologias, Diálogo com Trifão. Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti; Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Patrística, 3).

- KADZIOCH, Grzegorz. **Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- NAVARRETE, Urbano. **Il matrimonio nel diritto canonico**. Natura del consenso matrimoniale. In: Colóquio Romanistico-canonistico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais.
- NEUDECKER, Reinhard. **Il matrimonio in fieri nel diritto giudaico**. In: Colóquio Romanistico-canonistico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais.
- NOCET, Adrien. Il matrimonio Cristiano. In: Pontificio Instituto Litúrgico Santo Anselmo (Ed.). **La liturgia, i sacramenti**: teologia e storia della celebrazione. Gênova: Marietti, 1992. (Anàmnese, 3.1).
- RAVA, Alfredo. **Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157 §2)**: Studio storico-giuridico. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001.
- RIGHETTI, Mario. **Historia de la liturgia**. Tomo II. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- ROBLEDA, Olis. **La definizione del matrimonio nel diritto romano**. In: Colóquio Romanistico-canonistico. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais.
- SAJE, Andrej. **La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2003.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **Il matrimonio**: realtà terrena e mistero di salvezza. 5. ed. Milão: San Paolo Edizione, 1993.
- SEGRE, Adrej. Il matrimonio nel diritto ebraico. In: **Colóquio Romanistico-canonistico**. Roma: 13-16, mar. 1979. Anais.
- VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Vida Nova, 2004.

9

NOTAS SOBRE A AÇÃO MORAL: FAZER A COISA CERTA PELO MOTIVO CERTO ¹

Itamar Luís Gelain

1 INTRODUÇÃO

Queremos, neste espaço, discorrer especificamente sobre os ingredientes que, a rigor, validam uma ação moral. O que é agir moralmente, seja no campo corporativo, seja no campo individual e pessoal, é aquilo que buscamos explicitar, ainda que de maneira ampla e breve. Para começar, faremos uma rápida distinção entre ética e moral. Na sequência, falaremos sobre o que a ação moral não é (via negativa), tomando alguns exemplos para ilustrar. Por fim, vamos examinar algumas máximas que têm pretensão de serem qualificadas como ação moral e, por conseguinte, apresentaremos algumas notas sobre a visão de Kant acerca do que pode ser uma ação moral.

2 QUAL A DIFERENÇA ENTRE ÉTICA E MORAL?

Etimologicamente, não notaremos uma distinção entre ética (*éthos*) e moral (*mos, mores*), pois a segunda segue espontaneamente como uma tradução literal da primeira. Ambas indicam caráter e costumes. Todavia, do ponto de vista conceitual, para fins didáticos, embora

¹ Este capítulo foi publicado originalmente no livro: PIRES, Alex Sander; ROSÁRIO, Pedro Trovão do; BAHAMONDE, Ruben. **Governança, Ética e Compliance**. Coimbra: Almedina, 2022, p. 227-235. Foram feitas algumas modificações no texto, inclusive no título, para atender as exigências do presente livro.

não seja consenso entre os estudiosos, vamos preservar uma distinção entre elas.

A moral tem uma dimensão prática, isto é, indica uma perspectiva da ação concreta contendo tanto a dimensão coletiva como a dimensão individual. A dimensão coletiva acena para a ideia da fixação dos princípios, valores, hábitos e costumes que são adotados por uma sociedade num período de tempo e num determinado local. Com efeito, a moral admite, em linhas gerais, variação e mutação constante de acordo com a mesma sociedade.

A *dimensão individual* da moral, por sua vez, entende que o indivíduo é livre e, portanto, pode seguir ou não aquilo que a sociedade fixou como desejável para orientar as condutas morais. A partir de uma perspectiva geral, o agir moral parece estar associado a uma adequação da ação ao comportamento desejado pela sociedade, que foi fixado num determinado tempo e lugar e sujeito constantemente a metamorfoses.

Todavia, a ética, que é o campo da *moral pensada*, opera num campo teórico. Já a moral pode ser mais bem qualificada como o âmbito da *moral vivida* (VÁZQUEZ, 2002). A ética é aquilo de que se ocupam os grandes pensadores da Filosofia e todos os pesquisadores que por ela têm interesse. Como já acenado, para fins didáticos, a ética é reflexão, ou melhor, teorização acerca dos problemas morais gerais contidos no campo da moral.

Convém ressaltar que a ética não tem como tarefa fazer compilações de preceitos para servir de parâmetro para a ação prática. Um livro de ética não pode ser entendido como código de conduta, embora possa exercer influência sobre as ações práticas dos indivíduos. Todavia, como já aludido, a moral é ação, é prática. Usando uma outra terminologia, a ética é a *moral reflexa* enquanto a moral indica a *moral vivida* ou

experienciada. Enquanto a moral vivida fixa comportamentos morais desejáveis, a ética debruça-se sobre os problemas acerca do que é o correto, o que é o bom, o que é a vida boa, o que é a felicidade, o que é a liberdade, entre outras tantas questões possíveis de serem levantadas aqui.

Essa distinção propedêutica serve para abrir espaço para a questão que nos interessa de fato: Que ingredientes uma ação precisa conter para ser qualificada como ação moral? Em outros termos, uma ação que apenas se adequa ao comportamento esperado pela sociedade pode ser a rigor denominada de ação moral? Uma ação executada de acordo com os interesses do agente pode ser classificada como ação moral? Para ensaiar uma resposta a esta problematização, vamos começar pela via negativa.

3 O QUE A AÇÃO MORAL NÃO É

Vamos tomar algumas regras morais muito conhecidas e popularizadas entre as pessoas para começar esse desbravamento conceitual. Tanto a sabedoria popular como a sabedoria filosófica falam da Regra de Ouro como um padrão moral para a ação. A regra mencionada é atribuída a Jesus e apresentada no evangelho de Mateus: *“Tudo o que vocês desejam que os outros façam a vocês, façam vocês também a eles”* (Mt 7,12). Em tradução mais direta, *“faz aos outros o que desejas que te façam”*. O problema desta regra consiste em eleger o que gostaríamos *que nos fizessem* como *critério* para determinar o que deveríamos fazer aos outros. Esta regra, porém, não pode ser concebida como um parâmetro moral em *stricto sensu*, uma vez que está assentada em nossas preferências e interesses personalíssimos. As nossas preferências e interesses são

muito diferentes das preferências e dos interesses de outras pessoas. Por exemplo, “para um, podem a lisonja e a mentira ser desejáveis, para o outro, porém, podem ser indesejáveis” (KELSEN, 2011, p. 20). A Regra de Ouro parece não captar e não expressar a verdadeira natureza da ação moral, uma vez que faz da subjetividade individual o critério para a ação. Passemos para a Regra de Prata.

A Regra de Prata, por sua vez, sugere: “*não faças aos outros o que não desejas que te façam*” (SAGAN, 2008, p. 218). Essa regra foi colocada em evidência, no século XX, por dois grandes líderes mundiais, a saber, Ghandi e Luther King, os quais ensinaram que violência não se paga com violência, embora se tenha notícia dela antes mesmo de Jesus (SAGAN, 2008). Enquanto “instrumento de mudança social” (SAGAN, 2008, p. 218), esse princípio parece bastante efetivo. Todavia, do ponto de vista da ação moral, a Regra de Prata parece sofrer do mesmo problema da regra anterior, ou seja, são novamente as nossas preferências e interesses (agora colocado de maneira negativa) que constituem o critério da ação moral, em vez de serem as preferências dos outros ou de todos. Em *stricto sensu*, a Regra de Prata não é uma boa candidata a critério para a ação moral, pois incorre no mesmo problema da Regra de Ouro.

A regra de bronze e a regra de ferro parecem progressivamente estarem numa situação ainda pior do que as duas anteriores. A Regra de Bronze propõe: “faz aos outros o que te fazem” (SAGAN, 2008, p. 226), enquanto a Regra de Ferro sugere: “faz aos outros o que quiseres, antes que te façam o mesmo” (SAGAN, 2008, p. 226). A primeira regra endossa a lei do talião, *olho por olho e dente por dente*, ao passo que a segunda parece exacerbar uma autorização extremada para a ação interesseira. Essas duas regras radicalizam o critério pautado no interesse e

preferências particulares de cada um, levando a situações insustentáveis no campo da moralidade.

Por fim, uma outra maneira equivocada de entender a moralidade é pensar que a ação moral consiste no cumprimento da lei. Cumprir uma lei pode não significar uma ação moral em *stricto sensu*. Em outras palavras, agir de acordo com a lei pode se configurar numa ação imoral. Por exemplo, se a lei impedir que se contrate uma pessoa devido a sua opção sexual ou etnia, cumpri-la é incorrer em uma ação imoral, embora possa estar em conformidade com a legalidade. Além disso, as motivações para agir, do ponto de vista da lei e do ponto de vista da moral, são notadamente diferentes. Ação legal é aquela pautada em qualquer *móbil*, enquanto a ação moral parece ter *móbil* bastante restrito e determinado, para usar uma linguagem kantiana (PINZANI, 2015). Trataremos disso na próxima seção.

4 TESTANDO A AÇÃO MORAL

Para iluminar a teorização da questão filosófica anteriormente relatada, vamos começar trazendo à baila um mito muito famoso relatado por Platão (1980; 359c-360b) no início do livro II da *República*. O mito em questão é o do Anel de Giges. Embora esse mito seja usado por Glauco, irmão de Platão, para tratar da justiça, queremos aqui pensá-lo exclusivamente para o campo da ação moral.

Do que trata o mito do anel de Giges? Conta Glauco que Giges era um pastor a serviço do rei da Lídia. Certa vez, após um terrível terremoto, abriu-se uma fenda na terra no lugar onde Giges pastoreava o seu rebanho. Giges acessou essa fenda e viu um cavalo de bronze e dentro desse cavalo um homem com um anel de ouro em um dos dedos. Giges

tomou o anel e saiu. Mais tarde, durante o encontro mensal que tinha com os outros pastores, Giges virou o engaste do anel para a parte interna da mão e percebeu que ficou invisível. Repetiu várias vezes para certificar-se. Conclui, então, que tinha em suas mãos *o poder da invisibilidade*. O que fizera com isso? Usando do poder da invisibilidade seduziu a rainha e executou o rei, tornando-se assim rei do reino de Lídia.

Esse mito narrado por Glauco tem a função de mostrar que tanto um homem justo ou comprometido com a moral (Giges) quanto um injusto e totalmente imoral ambos agiriam da mesma maneira quando oportunidades tivessem. Não queremos discutir aqui hipocrisia moral, muito menos porque Giges e as pessoas em geral (inclusive eu) costumam simular ações para granjear popularidade moral com a sociedade. O que nos interessa notar é que talvez o entendimento de ação moral com a qual Giges trabalhava estava associada à ideia de adequar a ação ao comportamento fixado pela sociedade. A motivação de Giges estava atrelada ao medo, à coação social, ou até mesmo à uma coação interna. Enquanto a sociedade vigiava, o comportamento esperado era reproduzido fielmente. Todavia, a partir do momento que Giges recebeu *o poder da invisibilidade*, tornando possível fazer algo de errado (mas bom para ele) sem ser visto pela própria sociedade, parece não ter hesitado em agir em conformidade com os seus interesses mais recônditos, os quais estavam guardados a sete chaves.

Para incrementar elementos ao nosso debate e explicitar mais adequadamente a questão, vamos tomar o seguinte exemplo citado pelo professor Desidério Murcho (2021). Imaginemos Francisco que está fazendo uma prova de seleção para um bom emprego e sente a tentação

de copiar de sua amiga Joana. Vamos analisar as razões para Francisco não copiar.

A primeira razão para não copiar é que Francisco tem medo de ser pego e eliminado do processo seletivo. Esta é uma boa razão para não copiar. Todavia ela é expressão unicamente de seus próprios interesses. Em última instância, não é uma razão moral para não copiar. É, na verdade, apenas uma razão pessoal e interesseira. É evidente que o ato em si de não copiar coincide perfeitamente com o que a moralidade exige dele, “mas a razão pela qual ele não copiou não é moral — porque é meramente egoísta” (MURCHO, 2021, p. 2). O que motivou Francisco a não copiar foi o *medo* e o possível prejuízo que teria.

Uma segunda razão para não copiar é o fato de que Francisco sabe que a Joana desaprova veementemente pessoas que copiam. Se ela descobrir que ele copiou, imediatamente não o considerará mais seu amigo. É claro que esta não é uma razão moral para não copiar. É uma razão unicamente interesseira. Francisco não copia de Joana porque não quer perder sua amizade, ou melhor, porque tem *medo* de perder sua amizade (MURCHO, 2021).

Por fim, imaginemos que Francisco não copia porque sabe que vai sentir-se mal pelo fato de estar sendo desleal com os outros candidatos. A rigor, esta também não se configura como uma razão moral para não copiar. Até contém elementos de moralidade, porque Francisco começou a pensar um pouco no prejuízo que causará aos outros. No entanto, a sua razão principal continua a ser egoísta e interesseira, ou seja, no final das contas ele não quer sentir-se mal e ser desleal para com os outros candidatos, porque isso o incomoda (MURCHO, 2021).

Enfim, qual é então a razão moralmente adequada para Francisco não copiar? Segundo Murcho (2021), a razão moral para não copiar é que

“isso prejudica os outros candidatos. O pensamento moral é descen-
trado, e não uma espécie de egoísmo ou interesse mais ou menos
disfarçado”. Agir moralmente implica em uma ação que não está pau-
tada nos nossos interesses particulares, mas no interesse geral ou de
todos. Murcho (2021) inclusive alerta que “[a]gir moralmente, em mui-
tos casos, é fazer algo que nos prejudica, devido aos outros (por exemplo,
cumprir uma promessa embora que terei prejuízos ao fazer isso)”. Agir
moralmente exige de nós uma ação moral que contemple não apenas o
meu interesse, mas o *nosso* interesse. Com efeito, a ação moral exige
muito mais do que apenas fazer coincidir a minha ação com a regra mo-
ral e com os meus interesses particulares.

5 FAZER A COISA CERTA PELO MOTIVO CERTO

O que é, então, agir moralmente? Kant alerta que o valor moral de
uma ação não se avalia pelas suas consequências como imaginaram os
utilitaristas (Bentham e Mill), mas pela intenção ou motivo pelo qual a
ação é realizada. Em outras palavras, o que importa para avaliar a ação
moral é a motivação para ação. O resultado tem uma relevância secun-
dária. Ademais, para que uma ação seja moralmente boa, não é
suficiente que ela se ajuste à lei moral (que coincida com a lei moral),
mas ela deve ser praticada em prol da lei moral, isto é, por dever (KANT,
1980).

A ética kantiana pode ser descrita de maneira mais direta como a
ética do dever. Kant sugere que a ação moral só pode ser concebida como
tal, se for executada por dever ou, nas palavras de Sandel (2015, p. 144),
“fazer a coisa certa pelo motivo certo”. Para medir uma ação moral, pre-
cisamos perguntar ao agente o que motivou a sua ação. Kant (1980)

sugere que se a motivação foi algum interesse (inclinação) ou ação condicionada por elementos culturais (tradição ou costumes), esta não pode ser qualificada como tal. Nesse caso, a ação pode até receber o adjetivo de prudente, louvável, ovacionável, mas jamais moral. A ação moral somente pode ser entendida assim, quando ela é feita por dever, ou seja, fazemos o certo pelo certo, reconhecendo *que a ação é boa em si mesma*, independentemente das consequências.

Vamos colocar um exemplo simples e conectado com o anterior. Suponhamos que você está sozinho na sala para realizar uma prova da disciplina de Filosofia da Religião (estar sozinho sem qualquer fiscalização corresponde ao anel de Gíges, isto é, ao poder da invisibilidade). O bom rendimento nessa prova vai garantir-lhe a aprovação. O professor comunica-lhe que vai sair da sala, mas antes diz que confia em você e por isso pode ir até a cantina tomar um café com muita tranquilidade e segurança. Diante desta situação, como você agiria? 1) Não ousaria colar porque os preceitos religiosos indicam que isto é errado aos olhos de Deus. 2) Não colaria porque ficaria com a consciência pesada e sentir-se-ia mal posteriormente. 3) Abdicaria de colar porque não gostaria de trair a confiança do professor. 4) Não admitiria colar porque sua mãe ensinou-o que é moralmente feio colar. 5) *Ou não colaria porque colar é errado e por isso não o faria de maneira nenhuma, independentemente das consequências*. Das opções listadas, apenas a última poderia ser enquadrada como ação moral, na opinião de Kant. Nesse caso, a ação moral exige de nós uma ação desinteressada, isto é, o que move a minha ação é o reconhecimento que a ação é boa em si mesma (outros interesses e outras motivações resvalam para ações interesseiras e condicionadas). Além de desinteressada, ela precisa ser universal, ou seja, válida em todo e qualquer lugar, além de atender os interesses de toda a

humanidade, nunca apenas os meus (FERRY, 2009). Na ótica kantiana, apenas a motivação do dever – fazer o certo pelo certo, não porque é útil ou conveniente – confere valor moral a uma ação. As outras motivações não são parâmetros para validar uma ação como moral.

6 PARA NÃO CONCLUIR

Essa maneira de conceber a ação moral pode gerar alguma perplexidade na maioria das pessoas. Talvez o motivo esteja associado à ideia de que estamos acostumados a agir sempre da maneira que melhor atenda os nossos interesses. Em outras palavras, além de agir de acordo com os nossos interesses, operacionalizamos a ação moral como uma simples adequação da ação à exigência moral da sociedade.

Kant explicita que podemos, em alguns momentos, talvez não o tempo inteiro, e ele é consciente disso, agir de forma desinteressada, fazendo o certo pelo certo. Todavia Glauco, o irmão de Platão, parece insinuar que a vigilância e a fiscalização precisam ser reforçadas cada vez mais, pois pouco acreditamos que o ser humano aja de maneira desinteressada e universal. Assim, Glauco, quiçá, sugere criar expedientes para que o ser humano não use o anel em hipótese alguma, ou melhor, para que não vista a indumentária da invisibilidade tão celebrada na biografia de Gíges.

Hoje, talvez, pelo excesso de controle que instituímos, parece que estamos muito mais ao lado de Glauco do que ao lado de Kant. A sociedade que mais vigia é a que mais tem chance de fazer a “moralidade prevalecer”. A vigilância pode vir por meio de câmeras, do olho de Deus, do olho do vizinho, dos radares etc. Glauco poderia dizer que o nosso comportamento moral adequa-se ao desejado quando a fiscalização

impõe-se. Em outras palavras, Glauco, de maneira tácita, continua dizendo que se o homem moral e o imoral tivessem esse anel agiriam de maneira similar. A genuína ação moral, como colocada anteriormente, não passaria de uma ficção ou ilusão aos olhos de Glauco.

Enfim, Glauco diria ainda a Kant que jamais agimos por dever e que no final das contas a ação moral tem muito mais a ver com fazer coincidir a ação com aquilo que é fixado do que realizar a ação sem qualquer interesse. Será que é possível agir de forma desinteressada e universal? Kant diria que sim. Kant, contra Glauco, manteria a exigência que a ação moral precisa dos ingredientes da ação desinteressada e universal. Caso contrário, a rigor, não teríamos ação moral genuína. E você, o que pensa? Como age?

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

FERRY, Luc. Kant. **Uma leitura das três “Críticas”**. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **Textos selecionados**. Seleção de textos de Marilena Chauí. Traduções de Tania Mara Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

MURCHO, Desidério. **A vida moral**. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/vida-moral-desiderio-murcho>. Acesso em: 31 jan. 2022.

PINZANI, Alessandro. Kant e a doutrina do direito. In: GELAIN, Itamar Luís. **Uma introdução à filosofia do direito**. Ijuí: Editora da Unijuí, 2015.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

SAGAN, Carl. **Bilhões e Bilhões**: reflexões sobre vida e morte na virada do milênio. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANDEL, Michael J. **Justiça**. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

OS AUTORES E OS ORGANIZADORES

André Phillippe Pereira

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). É professor do Curso de Teologia do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

Glaci Gurgacz

Doutora em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina -UFSC. Mestre em Ciências da Linguagem pela Universidade do Sul de Santa Catarina- UNISUL. Possui graduação em Letras Português-francês pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, especialização em Leitura e produção de textos pela Universidade do Vale do Itajaí- UNIVALI, e é representante da sociedade civil na Comissão Intersetorial de atenção aos imigrantes e apátridas. Leciona no Curso de Teologia do Centro Universitário Católica de Santa Catarina - CATÓLICASC.

Itamar Luís Gelain

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Palotina (FAPAS). Leciona na Escola de Direito e na Escola de Educação e Humanidades do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC). Coordena o Programa de extensão, Pensamento em Movimento.

Ivo Fernando da Costa

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Diretor do projeto educativo "A Consolação da Filosofia" para o estudo e divulgação da Filosofia Clássica.

Márcia Regina Corrêa

Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC PR. Possui graduação em Teologia na PUC PR, especialização em Bíblia Antigo e Novo Testamento

na Faculdade Vicentina - FAVI, Curitiba-PR. Especialização em Neurociência Educacional, Comportamento e Cognição pela Faculdade de Humanas e Exatas - FAHE, Mundo Novo - MS. Leciona no Curso de Teologia do Centro Universitário Católica de Santa Catarina - CATÓLICASC.

Padre Armando Rafael Castro Acquaroli

Doutor em Teologia Bíblica na Pontifícia Università Gregoriana (Roma, 2021). Mestrado em Teologia Bíblica na Pontifícia Università Gregoriana (Roma, 2017). Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (Brusque, 2009). Curso eclesialístico de Teologia no então ITESC (Florianópolis, 2014), hoje FACASC, e reconhecido na Faculdade Vicentina (Curitiba, 2017). Membro da Catholic Biblical Association (CBA) desde 2021. Membro da International Society for Deuterocanonical and Cognate Studies desde 2022. Leciona no Curso de Teologia do Centro Universitário Católica de Santa Catarina - CATÓLICASC.

Padre Edson Adolfo Deretti

Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Università Lateranense di Roma. Leciona no Curso de Teologia do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC) e na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC).

Padre Marcos Ricardo Friedrich

Mestre em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, IT), Graduado em Filosofia pela Faculdade São Luiz (Brusque, SC), graduado em Sacra Teologia pela Pontifícia Universidade Lateranense (Roma, IT).

Padre Nicanor Alves Lima de Mattos

Mestre em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma - Campus Londrina/PR. Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul PUC - RS, Porto Alegre - RS. Graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz, Brusque - SC.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org