



**INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ -
ICESPI**

REVISTA TEÓFILO

FICHA TÉCNICA

Diretor Acadêmico

Prof. Dr. Pe. Clodomiro de Sousa e Silva

Coordenador do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Pe. Clodomiro de Sousa e Silva

Coordenador do Curso de Teologia

Prof. Dr. Pe. Heinrich Wilhelm Hegemann

EQUIPE EDITORIAL

Editor chefe

Prof. Me. Pe. Francidilso Silva do Nascimento

Editora Adjunta

Profa. Ma. Natália Maria da Conceição Oliveira

Conselho Editorial

Prof. Me. Pe. Cristiano Batista de Moraes

Prof. Ma. Elisângela Amaral Soares Osório

Prof. Me. Eudoxio Soares Lima Verde

Prof. Dr. José Anchieta Arrais de Carvalho

Prof. Dr. Pe. Possidônio Ferreira Barbosa Júnior

Revisores

Profa. Dra. Marly Gondim Cavalcanti Souza

Emanuelle Clímaco Rodrigues

Prof. Dr. Pe. Clodomiro de Sousa e Silva

Prof. Me. Pe. Antônio de Oliveira Soares

APRESENTAÇÃO

A Revista Teófilo apresenta a sua sexta edição com artigos inéditos auxiliando os leitores, alunos, professores e toda comunidade no entendimento de alguns temas importantes para a reflexão acadêmica e pastoral, bem como de reflexão sobre o papel da política e da educação em chave ética e cristã.

O primeiro artigo, escrito pelo Dr. Pe. Clodomiro Sousa e Silva, apresenta uma introdução à leitura do Livro do Deuteronômio em que o autor pontua os vários elementos que são considerados como importantes para compreender a tessitura textual e teológica presente no livro, apontando principalmente a Aliança como o sinal de uma profunda proximidade de Deus com o seu povo.

Com o título “Testemunhando a ação de Deus em minha caminhada”: Reflexões sobre a autobiografia de Madre Trindade, OCD, o Ms. Pe. Flávio de Sousa Santiago analisa a partir dos escritos de Santa Teresa d’Ávila e do magistério a autobiografia da fundadora do Carmelo, em Teresina, destacando as virtudes humanas e espirituais que se pode encontrar na vivência vocacional da Madre Trindade e a sua inspiração que a sua vida é para todos os que desejam seguir a espiritualidade carmelitana.

O terceiro título da revista é o Pensamento Ético e Cristão em Política, no qual o Dr. Pe. José de Anchieta Arraes destaca os fundamentos de uma política baseada na ética e na vida cristã, destacando a reflexão sobre a lei natural, a diferença entre o pensamento político clássico e o pensamento político cristão, a centralidade da pessoa e prática da justiça, além da importância do pensamento ético cristão e a sua universal para todos.



INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ

REVISTA TEÓFILO

ISSN – 2317-2487

Por fim, reflete-se sobre a Contribuição Pedagógica de Boécio para o Ensino da Filosofia: uma análise de “A Consolação Da Filosofia”, artigo apresentado pela Ma. Elenir Cardoso Figueiredo e Renan Silva Veras, em que se analisa a contribuição do escrito de Boécio para a pedagogia principalmente a partir da sua concepção de pessoa, destacando-se o modelo de patronado.

Esperamos que os artigos, dessa edição, corroborem o conhecimento de todos e contribua para um aprendizado sólido.

Desejamos uma boa leitura a todos!

Equipe Editorial



SUMÁRIO

Introdução à leitura do Livro do Deuteronômio

(Dr. Pe. Clodomiro de Sousa e Silva)5

“TESTEMUNHANDO A AÇÃO DE DEUS EM MINHA CAMINHADA”: Reflexões sobre a autobiografia de Madre Trindade, OCD

(Ms. Pe. Flávio de Sousa Santiago)26

PENSAMENTO ÉTICO E CRISTÃO EM POLÍTICA

(Dr. José Anchieta Arrais de Carvalho) 44

A CONTRIBUIÇÃO PEDAGÓGICA DE BOÉCIO PARA O ENSINO DA FILOSOFIA: Uma análise de “A Consolação da Filosofia”

(Ma. Elenir Cardoso Figueiredo/ Renan Silva Veras)65

INTRODUÇÃO À LEITURA DO LIVRO DO DEUTERONÔMIO

*Dr. Pe. Clodomiro Sousa e Silva **

RESUMO

O Livro do Deuteronômio apresenta, na forma de um longo discurso atribuído a Moisés, uma versão atualizada e uma recapitulação da Lei consignada a Israel no Sinai. O título *deyteronómion* (“segunda lei”) – encontrado na tradução grega da Septuaginta – baseia-se no fato de o escrito “reutilizar” abundante material proveniente dos livros precedentes do Pentateuco. O Deuteronômio deve ser considerado, assim, bem mais um documento de renovação da Aliança do que uma declaração inicial de estabelecimento de pacto. No entanto, a obra possui a sua originalidade, uma vez que certos temas teológicos aparecem particularmente no Deuteronômio ou, então, recebem ali mais ênfase do que nos demais livros da Lei Mosaica. Além disso, a teologia deuteronômica exerce grande influxo não apenas sobre as Escrituras judaicas (*Tanak*), mas também sobre o conjunto da Bíblia cristã (Antigo e Novo Testamentos). O objetivo deste artigo é apresentar alguns pressupostos a uma leitura inicial do quinto livro da *Torah*.

PALAVRAS-CHAVE: Introdução. Leitura. Deuteronômio. Lei. Moisés.

* Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta, de Belo Horizonte. Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico, em Roma. Diretor e Professor do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí-ICESPI.

ABSTRACT

The Book of Deuteronomy presents, in the form of a long speech attributed to Moses, an updated version and a recapitulation of the Law consigned to Israel at Sinai. The title *deyteronómion* (“second law”) – found in the Greek translation of the Septuagint – is based on the fact that the script “reuses” abundant material from the preceding books of the Pentateuch. Deuteronomy must be considered, therefore, much more a document of renewal of the Covenant than an initial declaration of establishment of a pact. However, the work has its originality, since certain theological themes appear particularly in Deuteronomy or, then, receive more emphasis there than in the other books of the Mosaic Law. Furthermore, Deuteronomic theology exerts a great influence not only on the Jewish Scriptures (*Tanakh*), but also on the whole of the Christian Bible (Old and New Testaments). The purpose of this article is to present some assumptions to an initial reading of the fifth book of *Torah*.

KEYWORDS: Introduction. Reading. Deuteronomy. Law. Moses.

INTRODUÇÃO¹

A importância teológica do Deuteronômio está relacionada com o início do processo canônico (Dt 31,24-26) que produziu a Bíblia Hebraica (BH). Neste sentido, o livro deixou a sua marca teológica sobre o conteúdo das três partes do Antigo Testamento: Lei, Profetas e Escritos. A obra figura, no cânon bíblico (= lista oficial dos livros bíblicos), como o quinto livro da *Torah* (= Lei de Moisés ou Pentateuco) ou como a introdução da chamada “história deuteronomista”, assim denominada por receber influência direta da teologia do livro do Deuteronômio, contada nos livros de: Josué, Juízes, 1-2 Samuel e 1-2 Reis. Além disso, no Deuteronômio, temos, pela primeira vez, uma tentativa reflexiva de sistematização da fé em Israel.

Os três livros que aparecem mais frequentemente entre os “manuscritos do Mar Morto”² – Salmos (36 vezes), Deuteronômio (29 vezes) e Isaías (21 vezes) – são também os três mais citados no Novo Testamento. O Deuteronômio figura proeminentemente na vida e no ensinamento de Jesus, sendo o primeiro texto veterotestamentário citado por ele, logo após o seu Batismo, por ocasião das tentações no deserto (Mt 4,4 = Dt 8,3; Mt 4,7 = Dt 6,16; Mt 4,10 = Dt 6,13). Jesus também fez de Dt 6,5 o primeiro mandamento para os seus discípulos (Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27). Em Mt 22,34-40, Jesus recorda aos

¹ Com base em WOODS, 2011 (Tyndale Old Testament Commentary, 5), p. 25-26.

² Cerca de oitocentos textos bíblicos e extrabíblicos, dispersos em milhares de fragmentos de pergaminho e de papiro, encontrados em onze cavernas do deserto da Judeia, na localidade denominada Qumrã, a partir do final da década de 1940 e durante a década de 1950. Para muitos estudiosos, trata-se do mais importante achado arqueológico do século XX.

seus ouvintes que toda a Lei e os Profetas (= todo o Antigo Testamento) sustentam-se sobre os dois pilares de Dt 6,5 e Lv 19,18. Ademais, Lucas vê em Jesus o profeta “como Moisés”, prometido pelo Deuteronômio (Dt 18,15.18-19; At 3,22-23), e padroniza a comunidade cristã primitiva segundo a visão deuteronômica (At 4,34; cf. Dt 15,4). Em Jo 4,25-26, o próprio Jesus apresenta-se à samaritana como o Messias-Profeta de Dt 18,15.18-19 (KONINGS, 2005, p. 128). Por fim, o apóstolo Paulo é o escritor neotestamentário que mais utilizou o Deuteronômio em seus escritos, especialmente Dt 30,11-14 (Rm 10,6-10) e Dt 32 (Rm 10,19–11,26; 1Cor 10; 2Cor 6,14-18).

Em suma, a teologia do Deuteronômio influencia, de maneira decisiva, não apenas a totalidade das Escrituras judaicas, que corresponde ao Antigo Testamento dos cristãos, mas também todo o conteúdo da Bíblia cristã.

1 TÍTULO

O quinto livro do Pentateuco recebe, na tradição hebraica, dois nomes. O primeiro, que provém da expressão inicial do texto hebraico, é *Debarim* (“Palavras”): *’élleh haddebarim ’asher dibber mosheh ’el-kol-yisra’el...* (Dt 1,1a). O segundo, que deriva da tradução que a Septuaginta³ faz do hebraico *mishneh hattorah* (Dt 17,18), é “Deuteronômio” (grego: *deyteronómion* = “segunda lei”)⁴. Na

³ Também abreviada como LXX, é a tradução grega do Antigo Testamento, feita pelos judeus do Egito, a partir do séc. III a.C. (KONINGS, J., 1995. p. 242. p. 242).

⁴ O termo “Deuteronômio” resulta da tradução errônea que a Septuaginta fez do hebraico “cópia da Lei”, de Dt 17,18, no sentido de “segunda Lei”, posterior à do Sinai (VON RAD, 1979 [Antico Testamento, 8]. p. 11).

seqüência, a Vulgata Latina⁵ manteve a nomenclatura da Septuaginta, dando à obra o título de *deuteronomium*.

Chamar o Deuteronômio de “segunda lei” não significa considerá-lo uma lei totalmente nova, descontínua em relação ao restante do Pentateuco. O livro apresenta, simultaneamente, em forma de pregação (Dt 29,1), uma versão atualizada e uma recapitulação da Lei consignada a Israel no Sinai. O título dado pela Septuaginta apoia-se no fato de o livro “reutilizar” bastante material encontrado nos livros precedentes. Por exemplo, vinte por cento do Livro da Aliança (Ex 20,23–23,33) possuem textos paralelos no Deuteronômio (PERUZZO, 2020, p. 11).

2 AUTORIA, DATA E PROVENIÊNCIA⁶

A questão da autoria, datação e proveniência do Deuteronômio continua a gravitar entre dois polos. O primeiro é representado pela tradição judaica e cristã pré-crítica que, quase unanimemente, atribui a autoria da obra a Moisés (pelo menos em sua forma básica). O segundo refere-se ao novo direcionamento apontado por De Wette (1805), segundo o qual o “livro da Lei” – encontrado no Templo de Jerusalém pelo sumo sacerdote Helcias (2Rs 22,8)⁷ e utilizado pelo rei

⁵ Tradução modelo da Bíblia para o latim, feita por São Jerônimo, no séc. V (KONINGS, 1995, p. 243).

⁶ Este tópico é desenvolvido com base em WOODS, 2011 (Tyndale Old Testament Commentary, 5).

⁷ A nota da Bíblia de Jerusalém (4ª impressão, 2006) para este versículo diz que “este ‘livro da Lei’, chamado ‘livro da Aliança’ em [2Rs] 23,2.21, pode ser o Deuteronômio, ao menos sua seção legislativa, cujas prescrições comandarão a reforma que se vai efetuar. É o documento da Aliança com Iahweh, talvez redigido em relação com a reforma de Ezequias [2Rs] 18,4 e escondido, ou perdido ou esquecido”.

Josias (2Rs 22–23) – não era outro senão o (então recentemente escrito) livro do Deuteronômio (possivelmente composto nos tempos de Ezequias).

A ideia de De Wette foi desenvolvida por Wellhausen (1885), o qual conjecturou que o tal “livro da Lei” correspondia essencialmente a Dt 12–26 (o “Código Deuteronômico”), que teria sido escrito por um profeta, pouco antes da reforma de Josias (cerca de 622 a.C.). O escrito teria se tornado, então, uma espécie de manual da reforma, em vista da centralização do culto em Jerusalém e da remoção dos “lugares altos” do país. O profeta teria escondido o livro no Templo, de modo que pudesse ser encontrado. Assim, a descoberta do livro por Helcias e a sua leitura perante o rei Josias tornar-se-iam a base para a reforma. Eventualmente, o Deuteronômio teria sido adicionado a Gênesis, Êxodo, Levítico e Números, para formar o atual Pentateuco (ou *Torah*).

As sugestões de De Wette e Wellhausen têm fornecido o fundamento sobre o qual as questões básicas relativas à origem e data do Pentateuco se estabelecem. No debate acadêmico atual, a tese de Wellhausen, que associa o Deuteronômio à reforma de Josias (séc. VII a.C.), continua a ser adotada (com diferentes nuances) pelos mais importantes estudos críticos da matéria. Von Rad, por exemplo, argumenta que o Deuteronômio teria sido escrito por levitas do norte do país, chegados a Judá depois da queda de Israel (721 a.C.), e que teriam preservado suas tradições (pouco antes de 701 a.C.). Weinfeld (1991), por sua vez, sustenta que a profecia nortista (especialmente a de Oseias) teria influenciado diretamente o Deuteronômio.

A obra encontra-se firmemente respaldada na figura histórica de Moisés e, de algum modo, preserva palavras que o legislador dirigiu a Israel, no país de Moab. Todavia, processos editoriais devem ter

dado ao escrito a sua forma atual. Assim, a fixação de uma data de composição para o livro torna-se impossível, já que ele deve ter resultado de um longo processo histórico, que durou alguns séculos. Talvez o Deuterônômio – assim como o Pentateuco em geral – tenha adquirido a sua forma canônica atual apenas no período que sucede imediatamente ao exílio babilônico (cerca de 587 a 538 a.C.)⁸.

3 FORMA E ESTRUTURA⁹

Uma primeira definição, bastante simples e igualmente formal, do Deuterônômio seria afirmar que o livro “contém a narração do último dia da vida de Moisés. É, contudo, em grande parte, ‘o dia mais longo’ de todo o Pentateuco. Em termos técnicos, temos trinta e quatro capítulos de *tempo narrativo*, para cerca de uma dúzia de horas de *tempo narrado*” (SKA, 2016, p. 208). A forma do Deuterônômio consiste em discursos de despedida e poemas, que Moisés dirigiu a Israel, nos últimos instantes de sua vida, acrescidos de breves narrativas referentes às suas atividades finais: passagem da sucessão a Josué, registro dos discursos e morte no país de Moab.

O Deuterônômio pode ser esboçado de acordo com o seguinte esquema:

I. Cabeçalho (1,1-5)

O narrador apresenta o Deuterônômio como um longo discurso de Moisés, ao final da travessia do deserto, antes do ingresso no país de Canaã, contextualizando-o “no quadragésimo ano, no primeiro dia do

⁸ Jean-Louis Ska, no seguimento de outros exegetas, observa que “o Pentateuco surgiu, em grande parte, de exigências internas da comunidade pós-exílica” (SKA, 2016, p. 234).

⁹ O tópico combina PERUZZO, 2020, p. 15-18 com TIGAY, 1996, p. XII.

décimo primeiro mês” (1,3), “no outro lado do Jordão, na terra de Moab” (1,1.5). A seção situa histórica e geograficamente as palavras que Moisés dirigiu a todo o Israel, ensinando-o a viver como uma nação livre e fiel a Deus, na posse da terra.

II. Prólogo: primeiro discurso (1,6–4,43)

A. Retrospectiva: a jornada desde o Horeb até Moab (1,6–3,29)

Nesta seção, Moisés informa que está impedido de atravessar o Jordão (3,23-29). A tarefa de condução do povo caberá, então, a Josué (3,28).

B. Exortação à observância das leis de Deus (4,1-40)

O estilo aqui é a parênese, que tem como principal objeto a observância das leis divinas: “Agora, pois, ó Israel, ouve os estatutos e as normas que eu hoje vos ensino a praticar, a fim de que vivaís e entreis para possuir a terra que vos dará o Senhor, o deus de vossos pais” (4,1). Ao longo do livro, Israel será sempre recordado de que a qualidade da sua vida na terra prometida dependerá diretamente do seu nível de fidelidade às leis divinas.

C. Apêndice: seleção de cidades para o degredo (4,41-43)

III. Segundo discurso: a Aliança feita em Moab (4,44–cap. 28)

A. Cabeçalho (4,44-49)

A abertura dá-se com uma fórmula característica do Deuteronômio: “Esta é a Lei que Moisés promulgou para os israelitas” (4,44). O narrador introduz os discursos, fazendo memória da tomada de posse de alguns territórios por Israel (4,44-49).

B. Prólogo: a teofania e a Aliança no Horeb (5)

Moisés toma, então, a palavra e proclama um novo decálogo (5,1-22; cf. Ex 20,2-21). As normas e os estatutos proclamados resultam da Aliança contraída com o Senhor no Horeb (5,2)¹⁰. Em seguida, argumenta-se acerca do papel de Moisés como mediador entre Deus e o povo (5,23-33).

C. Preâmbulo às leis dadas em Moab (6,1–11,32)

A finalidade da Lei divina é a obediência de Israel (6,1-25). Este é admoestado acerca da apostasia (7,1-11). As bênçãos decorrem da obediência (7,12-16). A lembrança do Êxodo é garantia de confiança na promessa de auxílio divino contra os inimigos (7,17-26). Por isso, o povo é exortado a sempre recordar os benefícios do Senhor (8,1-20). Moisés lembra também as murmurações e infidelidades dos israelitas (9,1-29), cita as segundas tábuas da Lei (10,1-11), exorta à obediência (10,12–11,12) e alude os benefícios da obediência (11,13-25), que são a bênção para os que obedecem aos mandamentos e a maldição para os que os transcuram (11,26-32).

D. As leis dadas em Moab (12,1–26,15)

Longa seção legal, que contém numerosos preceitos, relativos às mais diferentes questões como, por exemplo: o lugar de culto (12,1-19), o consumo de carne (12,20-32), a idolatria (13,1-18), os animais puros e impuros (14,1-21), os dízimos (14,22-29), o ano da remissão (15,1-

¹⁰Topônimo substitutivo do monte de Deus, o Sinai, cunhado nos círculos deuteronomistas e que, com base em Dt 5,2, é utilizado em Dt 1,2.6.19; 4,10,15; 9, 8, 18,16, 28,69; exceção: 33,2. As razões da substituição podem ser encontradas, por um lado, no fato de o nome Sinai evocar, pela semelhança fonética, o deus lunar assírio Sin e, por outro lado, na região de Edom-Seír, intimamente associada ao nome do Sinai, caiu desde o séc. VI a.C. em grande descrédito (FREVEL, Christian. Horeb. In: KASPER, 2011, p. 790.)

11), os escravos (15,12-23), as três festas de peregrinação (16,1-17) dentre outras. Prevalece nitidamente, nesta seção, a noção de *Torah* como *nómos*, “lei” revelada que, no contexto da Aliança, plasma a vida do povo em conformidade com a vontade divina (CATTANI, 2006, p. 12).

E. Conclusão às leis (26,16–28,68)

Alguns compromissos mútuos entre Deus e Israel (26,16-19); uma digressão referente a cerimônias, para reafirmar a Aliança, ao ingresso na terra (27) e algumas promessas e avisos concernentes ao cumprimento ou à violação da Aliança (28,1-68).

F. Subscrição (28,69)

IV. Terceiro discurso: exortação à observância da Aliança feita em Moab (29–30)

Deus faz uma Nova Aliança com o povo em Moab (29,1-29). Será uma aliança interior: “O Senhor, teu Deus, circuncidará teu coração e o coração de tua descendência, para que ames o Senhor, teu Deus...” (30,6). A aliança é gratuita e a misericórdia de Deus se estende a todos os que se arrependem (30,1-10). O mandamento não é excessivo nem fora de alcance (30,11). Amar o Senhor e obedecer às suas leis é escolher a vida, em vista de se habitar a terra que o Senhor prometeu em juramento aos pais (30,19-20).

V. Epílogo: últimos dias de Moisés (31–34)

A. Moisés prepara Israel para o futuro (31–32)

Descrevem-se os atos preparatórios (31), um poema de Moisés (32,1-43) e as instruções finais de Deus a Moisés (32,44-52).

B. Bênçãos de despedida de Moisés a Israel (33)

C. Morte de Moisés (34)

4 TEMAS PRINCIPAIS

Certos temas teológicos comparecem particularmente no Deuteronômio ou, então, recebem ali mais ênfase do que nos demais livros do Pentateuco. Alguns desses temas são brevemente apresentados neste tópico.

4.1 Deus¹¹

Um princípio fundamental subjacente ao Deuteronômio é o monoteísmo, expresso na convicção de que o Deus de Israel não apenas “é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores” (Dt 10,17), mas também o único Deus (“o Deus vivente”, Dt 5,26). Também os outros livros do Pentateuco reconhecem o Senhor como único Deus, mas dedicam-se mais a proibir a adoração a outras divindades do que a refutar a fé na sua existência. O Deuteronômio é o primeiro livro da *Torah* a sustentar abertamente que não há outro deus, além do Deus de Israel, e a tentar evidenciar isso, mostrando que somente ele realizou feitos que provam a sua divindade (Dt 4,32-40; cf. 3,24). O Deuteronômio dá também uma das poucas explicações, no Pentateuco, à proibição dos ídolos (Dt 4,9-20). Outro traço do monoteísmo deuteronômico é o ensinamento segundo o qual o Deus de Israel guia também a história de todos os outros povos (cf. Dt 2,20-23; 4,19).

¹¹ Para desenvolvimento desse tópico se partirá da perspectiva de TIGAY, 1996, p. XII-XIII.

O tema principal do Deuteronômio é a fidelidade ardente e exclusiva que Israel deve ao Senhor, conforme expresso em Dt 6,4-5: “Escuta, Israel! O Senhor nosso Deus é o único Senhor! Tu amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com todo o ser e com todas as forças”. O *shema’ yisra’el* (“Escuta, Israel”) “é a oração por excelência do povo judeu e o ponto central na Tradição e na espiritualidade bíblica do Antigo Testamento e, ao mesmo tempo, uma síntese da sua teologia e espiritualidade” (PERUZZO, 2020, p. 46).

Encontra-se aqui “por assim dizer, o resumo dos temas centrais do Deuteronômio: mistério de Deus, eleição de um povo na continuidade de sua história, exigência de ação que engloba todos os níveis da vida” (TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA (TEB), 2020, p. 247).

A ideia que o Deuteronômio transmite do Senhor é a de um Deus justo e cuidadoso, que dá leis justas (Dt 4,8), “que faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa” (Dt 10,18). Ele é fiel e cumpridor dos seus compromissos (Dt 7,8-9; 32,4).

Em notório contraste com os livros mais antigos do Pentateuco, principalmente aquelas perícopes que refletem o ponto de vista sacerdotal, o Deuteronômio enfatiza a transcendência de Deus. Ele é próximo a Israel (Dt 4,7), mas apenas em sentido espiritual, visto que ele não se faz presente fisicamente sobre a terra. Enquanto alguns trechos do Êxodo descrevem o santuário como a morada de Deus, o Deuteronômio diz que Deus habita o céu (Dt 26,15) e que apenas o seu nome habita o santuário (ex.: Dt 12,5). Em Ex 25,10-22, a arca da Aliança é concebida como o trono de Deus, do qual ele fala a Moisés, enquanto o Deuteronômio descreve a arca apenas como a custódia das tábuas da lei (Dt 10,1-2). Além disso, o Deuteronômio evita referir-se ao *kavôd* (“glória”, lit.: “peso”) de Deus, expressão que, nos livros

mais antigos, refere-se à sua presença física. Na descrição da teofania do Horeb, segundo o Êxodo, Deus desce sobre a montanha (Ex 19,11.18.19); o Deuteronômio, em vez disso, enfatiza que Deus fala do céu e que apenas o seu fogo, do qual sua voz é ouvida, faz-se presente sobre a terra (Dt 4,36).

A transcendência de Deus é enfatizada também pelo Deuteronômio, em relação aos livros mais antigos do Pentateuco, no Decálogo: a afirmação de Ex 20,11, segundo a qual o Senhor descansou no sétimo dia, é eliminada; o Deuteronômio, contudo, afirma que o propósito do sábado é prover descanso ao escravo, recordando que Deus libertou Israel da escravidão do Egito (Dt 5,14-15). No entanto, ao evitar referir-se ao Senhor em termos físicos e antropomórficos, o Deuteronômio não o está apresentando como alguém insensível em relação ao ser humano e à criação em geral. Na obra, assim como em toda a Bíblia, ele é um Deus misericordioso (Dt 4,31) e afetuoso, que “afeiçoou-se” a Israel (Dt 7,7; 10,15). Ele também se inflama de cólera, por causa do pecado (Dt 7,4; 29,26; 31,17), e de ciúme, reivindicando a fidelidade de Israel (Dt 4,24; 5,9; 6,15).

4.2 Israel¹²

Se a doutrina sobre Deus representa o fundamento da fé expressa no Deuteronômio, a doutrina sobre Israel é, certamente, o principal complemento dessa mesma fé. A concepção deuteronômica acerca do povo de Deus pode ser sumarizada nos seguintes pontos:

¹² Para um aprofundamento da temática se recomenda ver WOODS, 2011, p. 59-65.

1. A nação israelita é objeto da escolha (ou eleição) divina, não pela sua grandeza ou virtude, mas pelo amor prévio e gratuito de Deus a Israel (Dt 7,6-12) e a seus pais (Dt 4,37).

2. Com base na aliança de amor do Senhor com Israel e seus antepassados (Dt 7,12), o Deuteronômio enfatiza o dom iminente da terra, fruto do juramento feito aos antepassados (Abraão, Isaac e Jacó), recorrendo constantemente ao tema (cerca de vinte e oito vezes).

3. Com base na aliança contraída no Horeb [Sinai] (Dt 4,10-14; 5,2-4), cada geração israelita encontra-se em relação de aliança com Deus, que requer compromisso de amor de ambas as partes. No tocante a Israel, isso não equivale apenas a uma relação de amor e lealdade enquanto mandamento, mas a um amor que vem do coração e que envolve todo o seu ser. Assim, o amor de Israel pelo Senhor (Dt 6,5; 10,12-13; 11,1.13.22; 13,3; 19,9; 30.6.16.20) pode ser visto como a resposta ao amor primeiro de Deus (Dt 4,37; 7,7-9.12-13; 10,15; 23,5; 33,3).

4. Uma importante motivação do amor do israelita por Deus, pelo compatriota e pelo estrangeiro tem sua origem na recordação da condição de Israel como estrangeiro (Dt 10,19; 23,7) e “escravo” na terra do Egito (Dt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7.27; 15,15; 16,3.12; 24,9.18.22; 25,17; 32,7).

5. A aliança é, então, renovada em Moab (Dt 29,1.9-15), com linguagem semelhante à da aliança feita no Horeb (Dt 29,14-15; cf. 5,2-3). Uma resposta genuína de amor e obediência da parte de Israel é entendida como uma “circuncisão do coração” (Dt 10,12-16; 30,6; cf. Jr 4,4; 9,25-26; 31,31-34; Ez 36,24-27). Também, à luz das palavras de Moisés, em Dt 31,24-29, fica claro que Israel falhará, assim como fez no passado. A revelação da *Torah* pelo Senhor é insuficiente para despertar a obediência (cf. Dt 9,7–10,11). Faz-se

necessário, portanto, que ela seja escrita no coração (Dt 6,6; 11,18; cf. Jr 31,33-34).

6. Em Dt 7,6, Israel é recordado de que é um povo santo para o Senhor seu Deus, escolhido “como seu povo próprio, dentre todos os povos que existem sobre a face da terra” (cf. tb. Dt 14,1-2). Isso é afirmado primeiramente no contexto da proibição e da necessidade de Israel eliminar da terra toda forma externa de idolatria (Dt 7,1-2.5). No Deuteronômio, a santidade não é apenas um *status* conferido a Israel como consequência da sua eleição, mas também acarreta certas responsabilidades (Dt 14,1-3; cf. 23,14), incluindo a observância de todos os mandamentos do Senhor (Dt 26,18-19; 28,9). Isso inclui a ideia segundo a qual o Senhor reivindica posse exclusiva sobre Israel, como seu povo “santo”.

7. No Deuteronômio, em vez de impureza ritual (Dt 14,1-21; 21,22-23; 23,9-14), fala-se mais frequentemente de “abominação” (*tô’ebâ*). O termo aparece ali em dezesseis ocasiões, em relação às seguintes proibições: (i) diferentes formas de idolatria, feitiçaria e magia (Dt 7,25-26; 12,31; 13,14; 17,4; 18,9.12; 20,18; 27,15; 32,16); (ii) animais impróprios ao consumo (Dt 14,3) ou ao sacrifício (Dt 17,1), bem como o pagamento de uma prostituta sagrada ou de um sodomita ao santuário (Dt 23,18); (iii) proibição de um novo casamento com a antiga esposa (Dt 24,4); (iv) vestes masculinas em uma mulher, uma proibição que talvez se refira a cultos pagãos (Dt 22,5); (v) o uso de escalas desonestas (Dt 25,15-16). Assim, no Deuteronômio, a definição de “abominação” é ampla, incluindo a adoração de ídolos, os alimentos proibidos, os sacrifícios indignos, o engano e certos comportamentos sexuais.

8. No Deuteronômio, obrigações que se aplicam apenas aos sacerdotes (Lv 21,5; 22,8) são estendidas a todo o povo (Dt 14,1-2.21).

Sugere-se, assim, que a santidade de Israel pode agora ser vista como uma separação nacional para o Senhor, que também incorpora as qualidades morais do sacerdócio de Israel. Nesse sentido é que Israel pode ser visto como um “reino de sacerdotes” para o Senhor, não em termos de função, mas segundo as exigências da aliança com Deus.

9. Por fim, Israel é apresentado como uma família em larga escala: o termo “irmão” é frequentemente utilizado em referência a compatriotas israelitas, em ordens de suspensão de dívidas, contração de empréstimos, libertação de escravos, proibição da usura e outros (Dt 15,2.3.7.9.11.12; 19,18-19; 23,20.21; 24,7; 25,3). Os líderes ou representantes de Israel (juízes, reis, levitas e profetas) são líderes entre irmãos (Dt 16,18–18,22), presumivelmente indicados pelo povo (Dt 16,18). A preocupação primeira do Deuteronômio é com a justiça no meio do povo (Dt 1,9-18), com juízes no topo da lista de líderes, em Dt 16,18-20. Israel deve atender às necessidades dos que podem não ter meios seguros de subsistência, especialmente os que não possuem terras (levitas, viúvas, órfãos, estrangeiros, pobres e escravos). Essa preocupação com os mais vulneráveis reflete o cuidado do próprio Deus para com eles, protegendo-os da exploração e provendo-lhes o sustento necessário (Dt 10,18-19; 14,28-29; 24,17-22; 26,12-13; 27,19).

4.3 A terra

A terra é caracteristicamente descrita, no Deuteronômio, como um dom do Senhor a Israel (MCCONVILLE, 1986, p. 11) e toda a obra aponta na direção da vida de Israel na terra prometida (TIGAY, 1996, p.16). A promessa da posse da terra aparece em quase todos os capítulos do livro (exceto cap. 14 e 22), comumente ligada ao

juramento feito aos antepassados (cerca de 28 vezes: Dt 1,8.35; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21 e outros). Desde o início (Dt 1,8), sugere-se que o Senhor tinha a intenção de cumprir esse aspecto da aliança realizada com Abraão, Isaac, Jacó e seus descendentes (Gn 12,1-3.7; 15,18-19; 17,8). Assim, a terra é apresentada como algo que *já* foi dado a Israel (Dt 1,8), mas que este *ainda* deve conquistar (Dt 7,1-2.24; 9,1-3). Uma sentença recorrente, que traduz bem essa ideia é “a terra que o Senhor teu Deus te dará, para que possuas como herança” (Dt 3,12.19; 5,31; 12,1; 15,4; 19,2.14; 25,19) (WOODS, 2011, p. 65). Em suma, a posse da terra é condicional: Israel deve obedecer a Deus, a fim de ocupar a terra com sucesso (Dt 4,1), desfrutar de sua recompensa (Dt 7,12-16) e reter a sua posse (Dt 11,21) (TIGAY, 1996, p.16).

4.4 O culto

Repetidamente, o Deuteronômio descreve o culto de Israel a ser realizado “no lugar que o Senhor vosso Deus houver escolhido para colocar o seu Nome” (12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25; 15,20; 16,2.6.11.15; 17,8.10; 18,6; 26,2). Existe uma tendência entre os estudiosos, há mais de um século, que considera essa expressão o reflexo de uma norma de centralização do culto de Israel. Von Rad, por exemplo, afirma que a exigência de uma centralização do culto israelita “é considerada, desde sempre, a característica mais importante do Deuteronômio em relação ao Livro da Aliança [Ex 20,23–23,33]” (1979, p. 17). Uma vez que tal fato não se fez realidade antes dos dias de Josias, argumenta-se que o livro data dos tempos desse monarca. Deve-se recordar, porém, que tal hipótese tem sido

desafiada, ocasionalmente, também por renomados exegetas (THOMPSON, 2006, p. 35).

O culto define Israel como uma nação santa (ou separada) para Deus (Dt 7,6). Por essa razão, a presumida lei do altar central domina o conteúdo dos capítulos 12–26. Nessa longa seção, o culto provê a moldura e o contexto para as normas que regem o comportamento social: inicia-se pela convocação para o culto (Dt 12,1–13,18) e se conclui com o próprio objetivo do culto (26,1-15). No meio, encontram-se as questões referentes à justiça social e ao “princípio sabático” (Dt 14,22–16,17), à estrutura jurídica e seus administradores (Dt 16,18–18,22) e aos detalhes práticos da justiça social (19,1–25,19). Esta é uma maneira sutil de se dizer que a prática da vida e a celebração da fé caminham de mãos dadas: o culto é a vida celebrada e a vida, o culto praticado. Além disso, o próprio capítulo 12 começa (vv. 1-4) e termina (vv. 29-31) com a polêmica dirigida contra o falso culto e os deuses cananeus (WOODS, 2011, p. 70).

NOTAS CONCLUSIVAS

O Deuteronômio é, por assim dizer, uma reapresentação da Lei do Sinai, na forma de uma exposição ou expansão da Lei Mosaica. A Lei já era integrante da vida de Israel, antes do Sinai (ex.: Ex 16,23), e continuou a desenvolver-se, depois do Sinai, em vista das necessidades dos novos tempos e lugares. O Deuteronômio é mais bem entendido, portanto, como um documento de renovação da Aliança, e não como uma declaração inicial de estabelecimento de aliança (WOODS, 2011, p. 26-27).

O coração do Deuteronômio é, segundo a definição que o próprio livro dá de si mesmo, a *Torah*: “esta é a Lei” (Dt 4,44),

“Moisés escreveu esta Lei” (Dt 31,9), “lerás esta Lei” (Dt 31,11), “o livro desta lei” (Dt 28,61). Essas e outras expressões do gênero indicam claramente como, ao centro do último livro do Pentateuco, encontra-se o conceito de *Torah*, a revelação já fixada, definitivamente e com autoridade, no “livro” dado pelo Senhor a Israel (CATTANI, 2006, p.11).

Com relação ao conceito de *Torah*, ajuda-nos a compreender melhor o seu significado (e consequentemente o significado do Deuteronômio) a definição proposta por Von Rad:

[...] para retornar à expressão “a Torah”, com a qual o Deuteronômio define-se a si mesmo – é evidente que a nossa palavra “lei” não lhe pode ser uma tradução adequada, porque não colheria o seu significado teológico. O termo Torah, assim como é utilizado no Deuteronômio, indica a totalidade da intervenção de Javé, que manifesta a sua vontade a favor de Israel. Pode-se traduzi-la, portanto, com uma expressão igualmente genérica, como “manifestação da vontade” (VON RAD, 1972, p. 257-258, tradução nossa).

Na legislação deuteronômica, o humanismo encontra-se em um estágio de desenvolvimento bastante avançado, especialmente no tocante ao necessitado: devedores, servos, escravos fugitivos, estrangeiros residentes, órfãos, viúvas e levitas, bem como animais e até mesmo criminosos condenados. Normas humanitárias podem ser encontradas ao longo do Pentateuco, mas elas são mais alargadas pelos legisladores do Deuteronômio (Dt 12,12.18-19; 14,28-29; 15,1-18; 16,11.14; 22,6-7.10.22-23; 23,16-17.20.25-26; 24,6.10-15.17-22; 25,1-4). Caracteristicamente, Dt 10,19 cita o dever de se tratar com amor o estrangeiro, entre os deveres de Israel, no mesmo contexto do amor e do serviço ao próprio Deus. Como ocorre em outras partes do Pentateuco, o Deuteronômio recorda que os deveres humanitários para com os necessitados se baseiam no fato de Israel ter passado por igual

experiência de privação (Dt 10,19; 15,15; 24,18.22) (TIGAY, 1996, p. 18).

REFERÊNCIAS

CATTANI, Luigi. Introduzione. In: RASHI DI TRYES. *Commento al Deuteronomio*. Genova: Marietti, 2006.

FREVEL, Christian. Horeb. In: KASPER, Walter (Ed.). *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2011.

KONINGS, Johan. *La Biblia, su historia y su lectura: una introducción*. Estella: EVD, 1995.

_____. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

MCCONVILLE, J. G. *Law and theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT, 1986 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 33).

PERUZZO, José Antônio. *Texto Base – Mês da Bíblia 2020: livro do Deuteronomio*. Brasília: Edições CNBB. Edição do Kindle.

SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2016.

THOMPSON, J. A. *Deuteronomio: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2006 (Cultura Bíblica).



TIGAY, Jeffrey H. *Deuteronomy*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

VON RAD, Gerhard. *Deuteronomio*. Brescia: Paideia, 1979 (Antico Testamento, 8).

_____. *Teologia dell'Antico Testamento: teologia delle tradizioni storiche d'Israele*. Brescia: Paideia, 1972. v. 1. (Biblioteca teologica, 6).

WOODS, Edward J. *Deuteronomy: an introduction and commentary*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2011 (Tyndale Old Testament Commentary, 5).

**“TESTEMUNHANDO A AÇÃO DE DEUS EM MINHA
CAMINHADA”: Reflexões sobre a autobiografia de Madre
Trindade - OCD**

*Ms. Pe. Flávio de Sousa Santiago**

RESUMO

O presente artigo analisa, a partir dos relatos de vida da Irmã Maria do Carmo da Santíssima Trindade, OCD (Madre Trindade), que na pia batismal recebeu o nome Maria do Carmo, a ressonância da espiritualidade carmelitana e dos escritos de Santa Teresa d'Avila na sua vida e, como estes reverberaram na tessitura redacional da sua autobiografia. Procura-se compreender, a partir dos elementos existenciais e fenomenológicos identificados na narrativa de vida, como a primeira priora do Carmelo de Teresina, a exemplo da fundadora do Carmelo Descalço, foi capaz de passar do frio reino da existência à calorosa geografia do existencial, isto é, às vivências reais, *locus* privilegiado da experiência do amor de Deus, e como estas contribuíram, sob o influxo do Espírito, para formação da “mulher interior” em Cristo

PALAVRAS-CHAVE: Madre Trindade. Carmelita. Espiritualidade. Santidade.

* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. Mestre em Teologia Espiritual pelo Pontificio Istituto di Spiritualità — TERESIANUM, em Roma.

ABSTRACT

This article analyses, from the life stories of Sister Maria do Carmo da Santíssima Trindade, OCD (Mother Trindade), who received the name Maria do Carmo in the baptismal font, the resonance of Carmelite spirituality and the writings of Santa Teresa d' Avila in his life and, as they reverberated in the editorial fabric of his autobiography. It seeks to understand, from the existential and phenomenological elements identified in the life narrative, how the first prioress of Carmelo de Teresina, like the founder of Carmelo Descalço, was able to pass from the cold realm of existence to the warm geography of the existential, that is, to real experiences, the privileged locus of the experience of God's love, and how these contributed, under the influx of the Spirit, to the formation of the "inner woman" in Christ

KEYWORDS: Mother Trindade. Carmelite. Spirituality. Holiness.

INTRODUÇÃO

Li com vivo interesse as singelas anotações autobiográficas da Irmã Maria do Carmo da Santíssima Trindade, OCD (Madre Trindade), que na pia batismal recebeu o nome Maria do Carmo Medeiros de Barros (União-Pi, 10/10/1921-Teresina-Pi, 15/08/2017). Por sugestão minha e «para maior glória da Santíssima Trindade» ela registrou em um pequeno gravador, «já que não podia mais escrever», no período que vai de agosto de 2005 a abril de 2006, informações sobre a sua vida familiar, social, profissional e religiosa. A copidescagem do material que foi ditado, gravado e posteriormente publicado coube a Irmã Maria Elisabete da Santíssima Trindade que assistiu a Madre Trindade como cuidadora e também como priora do Carmelo de Teresina. Nas linhas que seguem me proponho a partilhar a percepção que tenho da ressonância da espiritualidade carmelitana e dos escritos de Santa Teresa na sua vida e, como estes reverberam na tessitura redacional da autobiografia, prossigo destacando algumas notas do seu perfil espiritual e concluo tecendo breves considerações sobre a relação teologia e espiritualidade.

1. CONFIO-LHES MINHA “ALMA”

Santa Teresa d’Ávila em uma carta dirigida a senhora Luisa de la Cerda (TRINDADE, 2018, p. 7-8)⁺⁺⁺, a quem emprestou uma cópia

⁺⁺⁺ S. TERESA DI GESÚ, *Epistolario*: Carta a Dona Luísa de Lacerda, escrita em Ávila, no dia 23 de junho de 1568. Dona Luísa de Lacerda recebeu 07 cartas escritas por Santa Teresa. Ela fez parte da nobreza castelhana. É esposa de Antônio Arias Pardo de Saavedra, marechal de Castilha, Senhor de Malagón e de outras terras. Ainda jovem se tornou viúva e recebe Santa Teresa em sua residência por

manuscrita do “Livro da Vida”, temendo os rigores da inquisição espanhola pede informações sobre o paradeiro da sua autobiografia e se justifica dizendo: “Tendo em vista que lhe confiei a minha alma”. Esta afirmação nos permite deduzir que os escritos da carmelita espanhola são uma privilegiada via de acesso a sua pessoa, pois escrever sobre si é desvelar a própria “alma”. Igualmente Madre Trindade, temendo incorrer na desobediência, dita a sua autobiografia e assim, refletindo sobre as suas próprias vivências, nos entrega a sua “alma”. Nesta árdua luta para expressar-se, já que “não consigo fazer o que Nossa Madre (Maria de Jesus) pediu”, revela a si própria e agora que as palavras estão gravadas no papel, podemos ver que o que foi dito confirma a realidade do vivido: “a ação de Deus na sua caminhada” (TRINDADE, 2018, p. 7-8).

A autobiografia da Madre Trindade pode ser dividida em quatro eixos. O primeiro se refere à vida pessoal; o segundo, à formação humano-cristã e profissional; o terceiro, ao discernimento e vivência da vocação de carmelita descalça e finalmente o quarto, que trata da fundação do Carmelo de Teresina. A obra, na sua totalidade, possui escasso rigor histórico e cronológico. Corroboro a afirmação com alguns exemplos: “eu tinha 10 anos quando fiz a primeira comunhão” (TRINDADE, 2018, p. 3) — Em qual Igreja? Em que ano? Ou “pude visitar o Carmelo — de qual cidade? — pela segunda vez — qual dia/ano? — marcando a minha entrada para a data que eu mais desejava, 15 de agosto” (TRINDADE, 2018, p. 22) — de que ano? As únicas datas corretamente recordadas são aquelas que se referem à fundação do Carmelo de Teresina: lançamento da pedra fundamental: “no dia de nosso Pai São José, 19 de março de 1989” (TRINDADE,

seis meses. É a proponente da fundação do Carmelo de Malagón e colaboradora do de Toledo.

2018, p. 32); e da entrada das irmãs no prédio recém-construído: “até que raiou o grande dia (...) tão desejado por todos, 19 de março de 1990” (TRINDADE, 2018, p. 33). Avento a hipótese de que tais lacunas podem ser explicadas pelo fato de que a vetusta Madre já convivia com uma crescente debilidade física e, também, que o ato de escrever lhe era fadigoso e tudo isto, provavelmente, a fez se concentrar naquilo que considerou essencial. Coisa que não é de se admirar, dado ao seu caráter reservado e taciturno. Por outro lado, a autobiografia foi escrita para a comunidade das carmelitas de Teresina, que já conheciam muitos fatos da sua vida. Não obstante tais limites um frescor humano e espiritual transborda em toda a autobiografia, dando-lhe leveza e revelando “(...) seu belo e alegre testemunho de verdadeira Carmelita” (TRINDADE, 2018, p. 48).

A autobiografia, seja como ditado ou seja como escrito, é claramente elaborada no espírito dos escritos teresianos, que foram produzidos não para apresentar a vida de Santa Teresa d’Ávila com precisão histórica e biográfica, mas para prestar contas das obras realizadas por Deus na vida da fundadora do Carmelo Descalço. Madre Trindade, com pronome de primeira pessoa, declara: escrevo “para o louvor e glória da Santíssima Trindade e o bem daqueles que vão descobrir, através desta gravação, *a ação de Deus em minha caminhada*”. Entrar em contato com a sua vida é descobrir, como diz Papa Francisco, os santos (...) “ao pé da porta”, que são aqueles que vivem perto de nós e são um reflexo da presença de Deus, ou — por outras palavras — da “classe média da santidade”. Deixemo-nos, portanto, encorajar por eles! Pois, “como nos sugere Santa Teresa Benedita da Cruz, pensemos que é através de muitos deles que se constrói a verdadeira história” (FRANCISCO, 2018, n. 6-9), que é aquela que resulta das interações entre a criatura humana e Deus.

Cotejando a autobiografia de Madre Trindade com os escritos maiores da Fundadora do Carmelo Descalço identificamos, na primeira, uma clara ressonância dos escritos da segunda, como por exemplo a repetição do esquema redacional do “Livro da Vida”, que trata na sua parte inicial, capítulos de 1 a 3, da infância e naqueles de 4 a 10, dos primeiros anos de vida religiosa de Santa Teresa. Subjazem e são meritórios de aprofundamento tantos outros pontos que corroboram a sinergia existente entre a primeira priora do Carmelo de Teresina e a Santa Madre, tais como: a dimensão eclesial, a missionária, a confiança na providência divina, a firme determinação, o amor a São José, e outros. A guisa de ilustração recorro aquele da direção espiritual, tão caro a Santa Teresa e tão levado a sério por Madre Trindade. Ela teve a feliz ventura de, em todo o seu percurso existencial e espiritual, encontrar catequistas, confessores e diretores espirituais dotados de bom senso (cf. DE ÁVILA, 2001, 11,14; 13,17), ciência (cf. DE ÁVILA, 2001, 13,19) e experiência (cf. DE ÁVILA, 2001, 13,16; 15, 4) que a ajudaram a amadurecer humanamente, a discernir e vontade de Deus. Escutemos o seu testemunho: “Fiquei muito feliz, minha catequista era muito santa, Mundica Ferreira era seu nome” ((TRINDADE, 2018, p. 48); “conheci um bom confessor, Monsenhor Antônio Sampaio, que na época era muito novo, ainda Pe. Sampaio” (TRINDADE, 2018, p. 20); “peguei o período do Concílio Vaticano II. Esse período me custou um pouco, mas graças a Deus tive um braço forte na pessoa de Dom Geraldo di Mineville (...) a quem devo muito” (TRINDADE, 2018, p. 27).

Não obstante tais lacunas, a leitura-reflexão da autobiografia permite constatar a inteligibilidade da ação de Deus nas dinâmicas da história e identificar o sobrenatural no evento fenomenológico das vicissitudes humanas (VON BALTHASAR, 2017, p. 28-29),

confirmando assim que a primeira priora do Carmelo de Teresina, a exemplo da fundadora do Carmelo Descalço, foi capaz de passar do frio reino da existência à calorosa geografia do existencial, isto é, às vivências reais, *locus* privilegiado da experiência do amor de Deus.

Na contemporaneidade, os cultores da vida espiritual insistem que o “objeto material” da teologia espiritual é a experiência, isto é, as vivências nas quais se verifica um impacto sobre a própria existência^{§§§§}. No âmbito da religião em geral, a experiência impactante vai precisada na perspectiva da relação entre Deus e o homem: A espiritualidade (a relação vivida entre Deus e o homem), junto com o elemento doutrinal (a coerente formulação da relação Deus-homem), o elemento ético (a relação Deus-homem expressa no comportamento) e ao elemento ritual (manifestar-se da relação Deus-homem na esfera da comunidade) constitui o conjunto de uma religião. Os elementos são concatenados. A espiritualidade destacada do seu contexto religioso é inexistente (cf. WAAIJMAN, 2007, p. 470).

Sem dúvida que o ambiente familiar, social, profissional, eclesial em que viveu Madre Trindade, mesmo se sobriamente documentado na autobiografia, contribuiu para moldar aspectos da sua personalidade humana e espiritual. Tais elementos nos remetem às vivências, oferecem a possibilidade de perceber a sua evolução espiritual e comprovam a recepção da herança carmelitana na composição do seu *modus essendi*.

§§§§ “Segundo Truhlar, teologia espiritual é a iniciação da vida humana ao nível da experiência: “Uma observação pela qual a mente, ou melhor, o homem em sua totalidade, entra em contato com um conteúdo (em si, o Absoluto), não através de conceitos, mas através de uma ‘impressão’ imediata da presença de seu próprio ser, do Absoluto, e através de sua reação como uma resposta de uma pessoa que percebe essa “impressão”.” (cf. WAAIJMAN, 2007, p. 450-451.)

2. CARMELITA, NÃO SE NASCE. MAS SE TORNA!

Embora a criatura humana seja naturalmente aberta ao divino, a vida espiritual nem sempre se desenvolve em concomitância com aquela biológica e psicológica, pois essa supõe o gradual e justo amadurecimento daquela. Não é demasiado recordar que Tertuliano já ensinava aos primeiros seguidores de Jesus que o homem não nasce, mas se torna um cristão (cf. TERTULIANO, n. 18, 4) e São Tomás de Aquino preconiza que a graça supõe a natureza (cf. AQUINO, STh, Ia, q. 29, a. 3). O percurso humano e espiritual vivenciado por Madre Trindade confirma que a maturação biológica e aquela espiritual coexistem e se interseccionam no sínolo da criatura humana.

No princípio de tudo se encontra a misteriosa presença de Deus na história de uma pessoa, pois a história pessoal é também a história das modalidades com que Deus nos encontra, nas mediações que Ele mesmo estabeleceu e nas possibilidades que os vários aspectos do mistério oferecem (GUARDINI, 1975, p. 95-101). A vocação carmelitana de Madre Trindade tem seu início quando, ainda criança, se recupera da varicela-zoster (catapora) pelas preces de sua mãe e a intercessão de Santa Teresinha do Menino Jesus. Como não encontrar neste acontecimento um eco de Jeremias 15, 5-6, que diz: “Antes de formar-te no seio de tua mãe, eu já te conhecia, antes de saíres do ventre, eu te consagrei e te fiz profeta para as nações”. No texto bíblico se comprova que a Palavra de Deus vem antes de qualquer outra realidade. Deus me ama, quer entrar em relação comigo, Ele me procura. A criatura humana, porque é *capax Dei*, é o recipiente que acolhe a vida de Deus. Vida que será comunicada abundantemente por Jesus (Jo 1, 12) que, contemplado no Santíssimo Sacramento da Eucaristia, lhe fala por meio de uma locução interior: “Eu te quero carmelita” (TRINDADE, 2018, p. 11 e 22).

A resposta enérgica ao querer do Filho de Deus torna patente, na vida da Madre Trindade, que a Palavra se fez evento, isto é, tornou-se carne na sua carne, pois ela tomando consciência do conteúdo da Palavra-carne, dá início ao processo de conversão pessoal para responder ao chamado que escutara, decidindo-se pelo Carmelo. Com ela aprendemos ainda que não existe mudança de vida sem o ausculto da Palavra e que a encarnação não é um fato isolado no tempo, mas um acontecimento que sempre se atualiza quando se verifica que a Palavra, ressonando na vida de uma pessoa, define sua existência. O desenvolvimento da vida espiritual, mesmo se coadunando com as exigências de crescimento biopsicológico, é também uma cotidiana resposta a *sequela Christi*.

Uma leitura pouco atenta da autobiografia de Madre Trindade pode insinuar que o seu crescimento nas várias dimensões da existência se deu de modo harmonioso, progressivo e sem grandes sobressaltos. E isto não é verdade! Ela mesma narra algumas dificuldades pelas quais passou: “pedi minha transferência para a Escola Normal, que era do Governo (...) sofri muito, pois gostava do Colégio das Irmãs” (TRINDADE, 2018, p. 15); “Quando falei em casa que entraria no Carmelo minha mãe ficou inconsolável. No dia da minha partida mamãe ficou prostrada” (TRINDADE, 2018, p. 23); “O avião já estava saindo, ele me deu um grande abraço e não queria me soltar, eu gritei: “Papai!” e me arranquei dos seus braços, saí quase correndo, foi um momento muito doloroso. Quando entrei no avião, chorei muito” (TRINDADE, 2018, p. 23); “peguei o período de mudanças do Concílio Vaticano II. Esse período me custou um pouco” (TRINDADE, 2018, p. 27); “quando fui priora pela primeira vez... O que mais exigiu a minha dedicação foi o fato de que o mosteiro estava muito endividado” (TRINDADE, 2018, p. 27); “Tive a grande

provação da morte da minha irmã Lenir em dezembro de 1991. Eu a considero fundadora do Carmelo de Teresina, pois ela deu tudo o que tinha material e fisicamente” (TRINDADE, 2018, p. 33). Em tais referimentos encontramos corroborado o que afirma São João da Cruz quando anuncia, depois de ter falado da necessidade de total desapego das coisas e das pessoas para alcançar o cimo do monte da perfeição, o critério de progressividade que permeia toda a existência espiritual: “pois ninguém ignora que, no caminho da perfeição, não ir adiante é recuar, e não ir ganhando é ir perdendo” (CRUCE, 2007, 1S 11,5).

E por fim a mais dolorosa das provas na vida espiritual: a noite escura da alma. Em uma anotação do dia 14/03/2000 se lê: “Só Deus sabe a noite escura e terrível que venho atravessando (TRINDADE, 2018, p. 56). Madre Trindade não dá detalhes do que viveu e este assunto aparece *en passant* em sua autobiografia e não deixa de suscitar surpresa, pois como afirma Ir. Maria Elisabeth: “ela não deixava transparecer nada que se pudesse suspeitar de algum sofrimento interior” (TRINDADE, 2018, p. 57). O fato, portanto, é mencionado. Mas não a sua substância. Podemos, somente, à luz do que outros viveram, ilustrar o conteúdo de tal noite e pensar, talvez, que Madre Trindade possa ter vivido qualquer coisa de semelhante. Por exemplo, as santas Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face (MONTONATI, 2018) e Teresa de Calcutá (KOLODIEJCHUK, 2008) viveram episódios de dúvidas, experimentaram a solidão, o abandono e um grande vazio espiritual em algum momento de suas vidas na terra, etc. Certo é que tal experiência é indício de profundidade na vida espiritual pois São João da Cruz, que cunhou a expressão “noite escura”, quer com esta indicar como “Deus purifica a alma para elevá-la à união divina” (CRUCE, 2011, 8,1; 14,11). Santa

Teresa d'Avila, por sua vez, não desenvolve o tema da “noite escura”. Porém a expressão se aplica a ela no sentido de que antes de chegar à 7ª. Mansão (cf. *Castelo Interior*) e, também, ao matrimônio espiritual, ensina que Deus purifica a alma de todos os seus pontos de imperfeições e a submete à ação divina.

3. O CAMINHO DA TRANSFORMAÇÃO INTERIOR

O apóstolo Paulo, refletindo sobre o homem e a vida do homem em Cristo, recorda aos cristãos de Corinto que o indivíduo humano é permeado de uma dupla tensão: a do “homem interior = ὁ ἔσω ἄνθρωπος”, que ininterruptamente se renova e aquela do “homem exterior = ὁ ἔξω ἄνθρωπος”, que continuamente se desfaz (cf. 2Cor 4,16). A vida cotidiana confirma a observação paulina: é verdade que com o passar dos anos sentimos o peso do tempo. É inegável que nosso homem exterior se desintegra gradativamente; porque está sujeito ao tempo e este o corrói: não há santo que possa preservá-lo! Mas em nós há também o homem interior, isto é, a nossa identidade pessoal que nasce do amor de Deus por nós em Jesus Cristo e que gradualmente alcançamos quando nos colocamos no seguimento do Filho de Deus.

A sinteticidade da autobiografia de Madre Trindade inibe a possibilidade de traçar um esboço da sua evolução espiritual, isto é, da formação da “mulher interior” em Cristo. Todavia, é indubitável a sua composição! Confirma esta exclamação o fato de que a sua vida testemunha o impacto contínuo do divino sobre o humano e isso corresponde ao modo de compreender a obra da graça no homem, além de ancorar-se ao léxico do Novo Testamento, particularmente ao das epístolas paulinas. Nesse sentido o teólogo holandês Kees Waaijman, após a análise das várias disciplinas que estudam o fenômeno da transformação espiritual, conclui:

Acreditamos poder definir o “*objeto formal*” do estudo da espiritualidade como a *transformação divino-humana*. (1) Central para esta definição é a noção de “forma”: trans-form-ação. (2) Expresso também o fato de que a realidade divina e a realidade humana estão envolvidas em um processo de recíproca mudança; os dois polos se destacam um em relação com o outro, precisamente através da forma da mediação: trans-form-ação. (3) Finalmente, a definição expressa o fato de que este processo de mudança implica momentos de descontinuidade: trans-form-ação

Para a economia cristã, a conclusão de Waaijmam é importante pois a existência humana, quando recebe a impressão do Espírito de Deus, adquire um rosto: Ele, o Espírito Santo, é a luz que não pode ser vista, exceto no objeto iluminado. E tal é o amor entre o Pai e o Filho que transparece na face de Jesus (BALTHASAR, 2017, 80). Em Jesus se faz presente a plenitude da relação divino-humana e qualquer um que se decide pelo caminho espiritual — o caminho de transformação —, dá início em tal percurso, consciente ou não, da apreensão da *forma Christi*^{†††††}. A expressão mais acabada dessa afirmação nós

***** (cf. K. WAAIJMAN, *La spiritualità*, 495. Tradução nossa): “Riteniamo di poter definire l’oggetto formale dello studio della spiritualità come trasformazione divino-umana. (1) Centrale in questa definizione è la nozione di ‘forma’: tras-form-azione. (2) Espresso in essa è anche il fatto che la realtà divina e quella umana sono coinvolte in un processo di reciproco cambiamento; i due poli risaltano l’uno in rapporto con l’altro, precisamente attraverso la forma della mediazione: tras-form-azione. (3) Infine, la definizione esprime il fatto che questo processo di cambiamento implica momenti di discontinuità: tras-form-azione”.

††††† “O que é, portanto, a forma? Se a essência é o que é em si, o princípio sem desenvolvimento, a substância imediata; a forma é a essência no ato de se doar. O

encontramos em São Paulo que dirigindo-se à comunidade da Galácia afirma: “Meus filhos, por vós sinto, de novo, as dores do parto, até Cristo ser formado em vós” (cf. Gal 4,19).

Procuremos intuir, à luz da oração em honra da Santíssima Trindade (TRINDADE, 2018, p. 55), algumas notas constitutivas do perfil espiritual de Madre Trindade, que se revela claramente orientado à apreensão da *forma Christi* por meio da *conformatio* — plenitude da filiação batismal. Na mencionada oração ela pede para ser “*transformada* no Deus Uno e Trino”. E para receber a graça solicitada faz a incondicional oferta de si mesma e renova a adesão irrestrita a vontade do Pai, mesmo que seja necessário abraçar em vida a paixão do Filho. O conteúdo de tal petição nos remete à oração que o próprio Senhor nos deixou, o Pai Nosso (cf. Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4) onde Jesus ensina a pedir que seja feita a vontade do seu Pai e a graça de corresponder às inspirações divinas. As entrelinhas da autobiografia nos permitem entrever que Madre Trindade, nos acontecimentos pessoais — doença, sofrimentos, alegrias — ou naqueles referidos à vida do Carmelo, procurou em tudo discernir a vontade de Deus Pai e fez desta o seu cotidiano alimento (cf. Jo 4,34).

Dirigindo-se a Jesus, segunda pessoa da Trindade, declara amá-lo sobre todas as coisas e outra vez suplica que lhe seja dada a

desenvolvimento da essência, a essência expressa e apreendida como realidade. Neste preciso sentido, Cristo é a forma e é, em conjunto, a intuição da forma. A forma porque (Ele) é a entrega da essência. A intuição da forma: porque é em tal estado que a forma é intuída como a entrega da essência, e é precisamente como uma forma, essência que se dá é atualizada pelo que é”. (cf. Piero Coda, La percezione della forma – Fenomenologia e cristologia in Hegel, 27. Veja também A.M. Zacharie Igirukwayo, “Oggetto della crescita spirituale: La trasformazione”, in Processo di trasformazione spirituale in Cristo – SP 1024 [dispensa per l’uso degli studenti] –, Pontificio Istituto di Spiritualità — TERESIANUM, Roma, 2017-2018).

graça de “uma verdadeira *semelhança*” com Ele. A semelhança de Cristo não é um fato biológico mas interior, que atinge o centro da alma e ressoa no exterior da pessoa, transparecendo nas suas palavras, nos seus gestos, na sua maneira de ser. Tal ressonância reverbera no pedido de Madre Trindade de receber de Jesus o “seu coração filial”. Coração que é capaz de, em tudo, obedecer ao Pai.

A relação que se estabelece com Cristo é marcada por uma tensão *kenotica* pois Madre Trindade, “como João Batista”, quer que o Filho cresça enquanto ela diminui e, na medida que decresce, torna-se cada vez mais semelhante ao Filho. Se na sua *kenosis* o Cristo, para enriquecer o homem, assumiu a natureza humana com todas as suas limitações, exceto no pecado (cf. Fl 2,6s), o homem, por sua vez, no esvaziamento de si mesmo, por amor ao Cristo (cf. Mt 16,25) e na vivência da filiação batismal vai progressivamente readquirindo a imagem do Filho, que na criatura humana foi deformada pelo pecado. Para que o homem se tornasse Deus, ensina o Papa João Paulo II, “a Palavra assumiu a humanidade e derramou a divindade no coração doente da humanidade e, infundindo-a com o Espírito do Pai, torna-a capaz de se tornar Deus pela graça” (1995, n. 15). Por esta razão, o Pontífice afirma que “no mistério da Redenção o homem é novamente “reproduzido” e, de algum modo, é novamente criado. Ele é novamente criado!” (PAPA JOÃO PAULO II, 1981, n. 10).

A identidade crística é um ato do Espírito, terceira pessoa da Trindade, a quem Madre Trindade pede que imprima na sua alma “os traços de Jesus”, recriando-a, tornando-a “uma imagem “viva” e “atraente” do Filho de Deus”. É o Espírito que suscita a intencionalidade, isto é, o desejar, o tender a, ... E por essa razão os que vivem de acordo com o Espírito se orientam para a vida e a cruz. O Espírito é o promotor do processo de inserção de um outro eu,

aquele do Pai e do Filho, em nós, e, também, é o responsável de conduzir-nos para o interior da vida trinitária.

É missão do Espírito promover, no homem, a interiorização da vida em Cristo com objetivo de chegar à união transformante. Ao homem cabe o esforço de dirigir-se ao centro de si mesmo, onde Deus habita. O contato do humano com o divino suscita o ardor da caridade e assim o Espírito vai forjando, no íntimo do indivíduo, as atitudes e comportamentos que plasmam o cristão batizado. Certo é que o Espírito, no homem e com o homem, produz a vida em Cristo, libera os dinamismos da caridade e promove a irrupção do reino de Deus no coração da história.

A última parte da oração em honra da Santíssima Trindade traz à tona a nota eclesial, pois Madre Trindade anela imitar a Bem-Aventurada Virgem Maria e, assim, unida à mãe do seu Senhor, colaborar como filha da Igreja na redenção do homem e do mundo, gerando uma multidão de almas que depois de viverem “a sua missão no mundo povoarão o céu”.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, gostaria de salientar que a autobiografia torna evidente a imbricação que existe entre o ambiente no qual se vive, as vivências humanas, a liturgia, a bíblia, os conteúdos (dogmas) da fé professada, etc. na formatação da vida de fé. A interpenetração de tais elementos na vida espiritual nos permite constatar como a fé professada adquire no indivíduo uma forma concreta e, no caso de Madre Trindade, fazendo jus ao nome que recebeu como carmelita, a forma trinitária. As pessoas verdadeiramente espirituais não apenas crescem na própria vida espiritual, mas também, com a graça que recebem em vida, entram cada vez mais no mistério de Deus.

Considerando a «oração em honra da Santíssima Trindade», se evidencia o exigente e constante trabalho de transformação interior, segundo a perspectiva carmelitana, orientado à aquisição da *forma Christi*. De fato, o próprio Cristo veio restaurar esta imagem de Deus que é o homem, isto é, a imagem que o homem, pelo pecado, havia escurecido, corrompido e quebrado. Na realidade, somente no mistério da Palavra Encarnada, o mistério do homem encontra a verdadeira luz (*Gaudium et Spes*, n. 22). Adão, o primeiro homem, era a figura do homem futuro (cf. Rm 5,14), isto é, de Cristo, o Senhor. Cristo é “a imagem do Deus invisível” (cf. Cl 1,15). Ele é o homem perfeito, que deu aos filhos de Adão a semelhança com Deus. A redenção, mistério que Madre Trindade experimenta na própria vida e que deseja estender aos outros, traz de volta ao esplendor primitivo o ícone de Deus, que a Trindade havia impresso no rosto humano.

Confesso, neste parágrafo final, que não tenho cerimônia de pensar que Madre Trindade faz parte daquela “tal nuvem de testemunhas” (Hb12, 1), que incitam a não nos deter no caminho, que nos estimulam a continuar a correr para a meta. (...) A sua vida talvez não tenha sido sempre perfeita, mas, mesmo no meio de imperfeições e quedas, continuou a caminhar e a agradecer ao Senhor” (FRANCISCO, 2018, n. 3).

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. *Summa Theologiae*. São Paulo: Loyola,

CODA, P. *La percezione della forma: Fenomenologia e cristologia em Hegel*. Roma: Città Nuova, 2007.

CONCILIO VATICANO II. *Enchiridion Vaticanum*: Documenti del Concilio Vaticano II (1062-1965). Bologna: EDB, 1993.

CRUCE, San G. della. *Salita del Monte Carmelo*. Roma: Opere, 2007.

_____. *Noite Oscura*, Traduzione Silvano Giordano. Roma: Edição OCD, 2011.

DE AVILA, Teresa. *Escritos*: Livro da Vida. São Paulo: Carmelitanas-Loyola, 2001.

DI GESÚ, Teresa. *Lettere*. Roma: Editora OCD, 1982.

FRANCISCO, *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate* – Disponível

em:<www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html>. Acesso em: 13 ago. 2019.

GUARDINI, R. Il realismo cristiano. *Revista Humanistas*, n. 2, pp. 95-101, Morcelliana, Brescia, 1975.

JOÃO PAULO II. *Carta Apostolica Orientale Lumen* – Disponível

em:<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html>. Acesso em: 13 ago. 2019.

_____. *Carta Encíclica Redemptor Hominis* – Disponível em:

<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em: 13 ago. 2019.

KOLODIEJCHUK, B. Madre Teresa - La sua notte oscura. Rivista *Hogar de la Madre*, n. 140, Gennaio/Febbraio 2008. Disponível em: <www.focolaredellamadre.org/it/revista-hm/articoli/santi/3260-madreteresa>. Acesso em: 11 ago. 2019.

MONTONATI, A., *La notte oscura* – Disponível em <<http://angelo.montonati.it/santi-e-beati/51/la-notte-oscura/>>. Acesso em: 11 ago. 2019.

TERTULIANO. *Apologetico*, Disponível em: <www.tertulian.org/italian/apologeticum.htm>. Acesso em: 12 ago. 2019.

TRINDADE, Madre Maria. *Uma vida em Louvor da Trindade*. Teresina: Nova Aliança, 2018.

VON BALTHASAR, H. U. *Sorelle nello Spirito*: Teresa di Lisieux. ed Elisabetta di Digione. Milano: Jaca Book, 1974.

VON BALTHASAR, H. U. *Spiritus Creator*. Milano: Jaca Book, 2017. (Saggi Teologici 3)

WAAIJMAN, K., *La spiritualità*: Forme, fondamenti, Metodi. Brescia: Queriniana, 2007.

ZACHARIE, Igirukwayo A.M., *Oggetto della crescita spirituale*: La trasformazione, em Processo di trasformazione spirituale in Cristo – SP 1024 (apostilha para uso dos estudantes), Pontificio Istituto di Spiritualità (TERESIANUM), Roma, 2017.

O PENSAMENTO ÉTICO E CRISTÃO EM POLÍTICA

*Dr. José Anchieta Arrais de Carvalho**

RESUMO

Este artigo tem como objetivo esclarecer a relação do pensamento cristão no confronto com a formação ética na política. Para tal, procurou-se aprofundar a importância desta relação a partir dos seus fundamentos, trazendo à tona a reflexão sobre a lei natural; a lei eterna; a criatura humana e suas dimensões, como um ser de projetualidade; a diferença entre o pensamento político clássico e o pensamento político cristão; a centralidade da pessoa e a prática da justiça; o pensamento político cristão e o agir humano. O pensamento ético cristão não deixa de ser um pensamento ético com validade universal para todos os homens. No entanto, o adjetivo cristão o qualifica numa especificidade própria de uma maneira de pensar, ou seja, é um pensar que traz consigo um fundamento que lhe é próprio. Este fundamento a especifica porque, no momento que lhe fundamenta, também, dá-lhe uma finalidade. Por conseguinte, esta análise decorre dentro de um parâmetro que se compreende como eterno tanto na sua fundamentação quanto na sua finalização.

Palavras-chave: Ética. Política. Projetualidade. Pessoa. Justiça. Agir.

* Doutor em Filosofia pela Universita Lateranense, em Roma. Professor de Política e Ética, do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí-ICESPI.

ABSTRACT

This study aims to establish the relationship between the Christian thought confronted with the ethical formation in politics. Thus, we sought to deepen the importance of this relationship based on its foundations, bringing to light the reflection on the natural law; the eternal law; the human creature and its dimensions, as a being of projectuality; the difference between the classical political thought and the Christian political thought; the centrality of the person and the practice of justice; the Christian political thought and the human action. The Christian ethical thought is still an ethical thought with universal validity for all men. However, the Christian adjective qualifies this thought in a specificity proper to a way of thinking; that is, it is a thought that brings with it a foundation that is its own. This foundation specifies it because, at the moment that it founds on its own, it also gives a purpose to it. Consequently, this analysis occurs within a parameter that is understood as eternal both in its foundation and in its finalization.

Keywords: Ethics. Politics. Projectuality. Person. Justice. Act.

INTRODUÇÃO

A reflexão, que coloca o pensamento ético cristão em debate, põe no seu centro de discussão três elementos que são importantes para compreender a fundamentação de uma ética específica, que se coaduna a uma forma de pensar própria de uma corrente de pensamento. A ética cristão busca se fundamentar numa antropologia que concebe o homem como mistério a partir de uma visão criatural; na lei natural como participação da lei eterna; e na visão teleológica, em que tudo o que existe tem uma finalidade própria do seu existir e, no caso específico do homem, a sua finalidade é o bem comum ou o bem eterno.

Diante do discurso político da atualidade que apresenta de forma confusa as terminologias e seus conceitos indistintos ou extremados entre o pensamento cristão e o pensamento político ideológico, creio que vale apenas poder fazer uma reflexão a partir das duas formas de pensar para poder se chegar numa correlação consensual, onde se percebe que o pensar bem pensado sempre será ético e em prol da verdade.

O pensamento que busca a verdade dos fatos e do ser enquanto tal sempre será um pensamento em prol da justiça, e, desta forma, pode-se perceber que a busca da verdade e a prática da justiça têm na base um pensamento ético que diz respeito tanto ao pensar político, enquanto escolha e prática ética, quanto ao pensar cristão, enquanto ético e político. Neste sentido, o indiscernimento que confunde o justo com o injusto e vice-versa não se faz base sólida para o pensamento

político clássico e nem para o pensamento político que traz na base o agir cristão.

1. O NASCIMENTO DO PENSAMENTO ÉTICO CRISTÃO

1.1. Fundamento do pensamento ético cristão

Giovanni Russo, na sua obra *Fondamenti di metabioetica cattolica*, aborda o problema da criação do ser humano. Ele apresenta o homem como um projeto que não nasce das mãos do próprio homem e nem do acaso, mas um projeto específico que tem uma ligação direta com o seu Criador, com o Transcendente. Este ser que é projetado e que é criado encontra o seu verdadeiro sentido de ser no cumprimento da sua finalidade. Percebe-se que a projetualidade é própria do homem, por ser uma criatura projetada para uma finalidade (cf. RUSSO, 1993, p. 74-75).

A projetualidade de um ser, que se manifesta de uma forma teleológica, quando tal projetualidade se refere ao ser humano, não retira dele a sua capacidade de reflexão e a sua liberdade em redimensionar aquilo que lhe é próprio, o que é impossível para os demais seres (SCANDROGLIO, 2007, p. 25).

O conceito de criação, que é de fundamental importância para a compreensão de uma ética cristã, é um conceito, segundo Russo, especificamente da teologia cristã: “O conceito de ‘criação’ pode ser considerado um específico da teologia Cristã e praticamente exclusivo dela, seja das suas Escrituras Sacras seja da sua teologia” (RUSSO, 1993, p. 74. Tradução nossa).

1.2. A criatura humana e suas dimensões

A criatura humana pode ser concebida em duas dimensões: Uma corpórea e outra espiritual. No entanto, as duas dimensões são unidas num único ser e formam uma única criatura, que é o ser humano.

Ao falar da dimensão criatural do ser humano, Lucas Lucas destaca a criação do espírito humano, como uma criação efetiva de Deus. Para ele, o espírito do homem é uma criação que vem do *nula* e, por conseguinte, não provem de uma transformação ou emanação da natureza, mas diretamente de uma intervenção do Transcendente, o que dá existência a algo novo, porque esta existência não era pré-existente, passando a existir como elemento único de uma existência singular (cf. LUCAS LUCAS, 2001, p. 159-161).

A singularidade da criação, como intervenção direta do Transcendente, é o que faz do ser humano uma pessoa de singularidade individual, irrepitível e aberto ao transcendente.

A abertura ao transcendente é o que faz do ser humano um ser de dignidade e, portanto, por ter dignidade se torna um ser de direito e de dever, apto a cumprir responsabilidades, como um ser ético (cf. LUCAS LUCAS, 2001, p. 161).

Karl Löwith, na sua obra *Significato e fine della storia*, ao analisar a criação do mundo, a partir de Agostinho, aborda duas temáticas que são importantes para a compreensão deste tema sobre o nascimento da ética no pensamento cristão. A primeira é a criação proveniente do *nula*; e a segunda consiste na dificuldade de conciliar a teoria grega com a concepção hebraica de criação.

Quanto à criação proveniente do *nula*, Löwith, seguindo o pensamento de Agostinho, destaca que a própria mutabilidade do mundo mostra que ele não tem uma existência eterna. A sua mutabilidade comprova que a sua existência não tem uma causa própria, mas que é causada por um outro ser que o transcende na sua existência: “Que o mundo foi criado o revela a sua mesma mutabilidade, o seu curso ordinário no tempo e a beleza de todas as coisas visíveis” (LÖWITH, 1972, p. 186. Tradução nossa). A criação do *nula* tem a sua positividade e a sua negatividade.

O problema que se levanta, enquanto criatura, é a falta de fundamento da existência do ser existente, que é proveniente de uma existência sem um fundamento material e imanente, devendo buscar a sua fundamentação no imaterial e transcendente: “Um mundo criado do nada é *a priori* privado de um seu próprio ser” (LÖWITH, 1972, p. 186. Tradução nossa).

A criação fundamentada no *nula*, para Lucas Lucas, é importante na concepção da individualidade do ser, como pessoa de dignidade e valor (2001, p. 161). Enquanto que, para Agamben, esta concepção de criação é o que representa a violência do sacrifício, em busca da fundação infundada do próprio homem (2008, p. 131-133).

A segunda temática, que trata da dificuldade em conciliar a concepção teórica grega da concepção hebraica da criação, mostra um distanciamento entre as visões de mundo concebidas por cada cultura, da antiguidade aos tempos do cristianismo: «Isto que o universo dos antigos perde em divina autonomia, na intuição cristã o ganha em origem sobrenatural» (LÖWITH, 1972, p. 187. Tradução nossa).

A dificuldade de conciliação está entre o demonstrável e o indemonstrável, entre aquilo que é visível aos olhos e, portanto, pode

ser apresentado e aquilo que a sua veracidade é comprovada, apenas, como um ato de fé:

A teoria grega é realmente uma visão do modo ou uma contemplação disto que é visível, e portanto pode ser demonstrado, enquanto a fé cristã, a pistis, é uma certa confiança ou uma fé incondicional no invisível, e portanto no indemonstrável. O objeto da fé não pode ser reconhecido teoricamente, deve-se fazê-lo profissão praticamente (LÖWITH, 1972, p. 186. Tradução nossa).

1.3. A diferença entre lei natural e lei eterna

A dificuldade em encontrar uma conciliação entre teorias e concepções diferentes, é o que faz procurar buscar o fundamento da concepção judaica-cristã na lei natural, que tem uma participação na lei eterna.

A lei natural, como a expressão da lei eterna, no ser racional, possibilita uma fundamentação daquilo que se acredita. Não somente como crença, mas como verdadeiro fundamento do direito do homem.

Tommaso Scandroglio, na sua obra *La legge naturale*, partindo do pensamento de Tomás de Aquino sobre a lei natural, procura diferenciar a lei eterna da lei natural e, ao mesmo tempo, mostrar como a lei natural se manifesta na natureza humana. Para ele, a lei eterna se manifesta em todos os seres criados quer sejam minerais, vegetais ou animais.

A lei eterna pode ser considerada como o plano de Deus. Todo soberano que executa uma ação, executa-a por meio de um plano. Deus não é diferente, como verdadeiro soberano que governa o

mundo, Ele tem um plano e um projeto que são cabíveis à existência do ser em vista do cumprimento de uma finalidade.

A lei eterna é condizente com o plano e projeto do criador que se identificam com o próprio Deus: “A lei eterna se pode definir como o plano de Deus que governa todas as coisas, como aquele projeto pensado pelo Criador, que conduz cada ente ao seu devido fim” (SCANDROGLIO, 2007, p. 25. Tradução nossa). Ela condiz com o plano e o projeto do Criador e manifesta-se, em todo ser criado, no cumprimento da sua finalidade.

A lei natural está ligada diretamente ao ser racional, ela pode ser considerada como a participação da lei eterna na vida racional: “A lei natural é a participação da lei eterna na criatura racional” (SCANDROGLIO, 2007, p. 22-23. Tradução nossa). Neste sentido, pode-se compreender, segundo Scandroglio, a manifestação da lei natural no homem, em duas modalidades: “*Naturalis inclinatio*” (SCANDROGLIO, 2007, p. 25) e “*naturalis conceptio*” (SCANDROGLIO, 2007, p. 25).

A *Naturalis inclinatio* está ligada a inclinação natural que todo homem tem para um determinado fim que lhe é natural, como um bem que lhe é próprio, bem como, “a vida, a propriedade, a convivência social, Deus mesmo e muitos outros” (SCANDROGLIO, 2007, p. 24. Tradução nossa).

A *naturalis conceptio* está ligada àquilo que é próprio do homem que é a sua capacidade racional, por ser ente de razão e, como ser de razão, o homem pode refletir sobre suas próprias inclinações e tomar decisões.

A capacidade decisional do homem, como ser de razão, leva-o a aceitar ou rejeitar aquilo que diz respeito à sua inclinação natural. No entanto, o bem e o mal não são criações do homem, mas o agir de

acordo com a sua natureza condizente com a lei natural consiste em um bem e o agir contra a natureza, apenas como a expressão de um ato livre e da capacidade decisional, pode ser considerado como um mal (Cf. SCANDROGLIO, 2007, p. 25).

A partir da capacidade decisional, implementada pelo ser racional, como ato livre e responsável, é que se pode falar da ética cristã, na perspectiva do dever ser como finalidade.

1.4. Pensamento ético cristão e lei natural

Fundamentado na lei natural é que se pode falar de um pensamento ético cristão. A ética cristã não pode se distanciar do direito natural, que é próprio do homem, como direito seu, que o poder público deve reconhecer em sua institucionalização.

A ação ética cristã, fundamentada na lei natural, tem como referência a compreensão de pessoa, com o seu valor infinito na relação direta com o Transcendente.

Stefano Petrucciani, na sua obra *Modelli di filosofia politica*, ressalta que a revolução cristã está na concepção que se tem da pessoa.

O cristianismo foi capaz de ultrapassar o pensamento antigo, que até defendia uma igualdade entre as pessoas, para defender a pessoa como sendo um valor infinito nela mesma, por ser criada diretamente por Deus.

O valor infinito do ser pessoa, em sua singularidade, dar-lhe uma identidade própria e, ao mesmo tempo, por ser criatura, uma abertura ao transcendente. Neste sentido, a ética cristã tem na sua centralidade o ser humano como pessoa.

A pessoa tem um valor infinito, porque ela tem um fundamento como criatura e busca uma finalidade que lhe é própria, que é o bem.

Nesta perspectiva entre o ser e o vir-a-ser, é que se pode falar de dever ético próprio do ser humano (Cf. PETRUCCIANI, 2003, p. 61).

Petrucciani, fundamentado na *Carta de Paulo aos Gálatas* e no *Discurso da montanha* feito por Jesus, mostra uma transvalutação do pensamento clássico, onde o pensamento ético cristão transforma a maneira de pensar e de agir de uma época e de um povo.

O novo pensamento ético procura superar a divisão existente entre senhor e escravo, soberano e súdito para apresentar uma nova forma de agir na relação interpessoal e social, em que o valor da pessoa está nela mesma, enquanto criatura de Deus, por isso, um ser de dignidade que tem uma participação infinita na pessoalidade do próprio Deus.

O pensamento ético cristão transforma o pensamento clássico, que não conseguira eliminar a diferença de classes na existência política do ser humano, numa nova maneira de agir, em que o valor ético do ser está na sua dignidade de ser aberto ao Transcendente, como ser singular de direito e dever que tem valor nele mesmo:

O cristianismo implementa uma completa derrubada dos valores que foram dominantes no classicismo: no lugar da força e da potência prega a caridade e fraternidade, no lugar da riqueza a pobreza: ele se volta com misericórdia para os mais pobres, os mais humildes, até mesmo os pecadores; reconhece o valor absoluto do homem também no humilde, no servo, no trabalhador manual, isto é também lá onde o pensamento clássico tinha visto a impossibilidade de realizar a virtude e o progresso humano (PETRUCCIANI, 2003, p. 61. Tradução nossa).

O pensamento ético cristã tem um claro fundamento na lei natural. Por isso, é um pensamento teleológico, finalístico, em que analisa a ação humana em vista de um fim.

O ser humano, pela sua própria natureza, busca um fim e, segundo Scandroglio, este fim é um bem que nasce da inclinação natural que todo homem tem e busca. Num primeiro momento, este fim é algo muito próximo do cotidiano da vida, como a defesa da sua própria existência, a propriedade privada e a busca de satisfação das necessidades básicas. Mas depois, a partir da reflexão que o homem faz sobre as suas inclinações, ele pode buscar o bem absoluto ou rejeitar tal bem (cf. SCANDROGLIO, 2007, p. 24).

Para Santo Agostinho, na sua obra *La città di Dio*, o verdadeiro bem que o homem deve buscar em sociedade é a paz eterna, aquela que só se encontra em Deus. Pois a verdadeira felicidade, que se busca na cidade, só a encontra por meio da esperança, sem esperança, só resta ao homem a infelicidade:

O sumo bem da cidade de Deus é a paz eterna definitiva, não aquela através a qual imortais passam com o nascer e o morrer, mas aquela em cujo os imortais permanecem sem alguma sujeição aos contrários. [...]. O momento presente sem a esperança é uma falsa felicidade e uma grande infelicidade (AGOSTINO, 1991, 19, 20. Tradução nossa).

2. O NASCIMENTO DO PENSAMENTO POLÍTICO CRISTÃO

2.1. O pensamento político cristão e o seu contexto

A reflexão em torno de um problema ou um conteúdo constrói as bases necessárias para a formação de um pensamento.

O pensar o já pensado de uma forma nova, a partir de novos parâmetros, é o que traz a novidade de uma corrente de pensamento que surge no âmbito de uma realidade em meio às diversas abordagens de uma mesma realidade.

O pensamento político cristão nasce diante de uma realidade política já existente e estruturada no contexto de uma época. Mas, como todo pensamento, traz em si o poder de conservar ou de transformar uma realidade.

O pensamento político cristão se confrontou com o pensamento político grego e com o pensamento político romano, na perspectiva de formar um novo pensamento político. A novidade do pensamento político cristão está no seu fundamento, na sua projetualidade e na sua finalidade.

K. Löwith, comentando o pensamento de Santo Agostinho, ressalta a existência de duas visões cosmológicas de mundo, aparentemente irreconciliáveis, que é a visão cosmológica pagã e a visão cosmológica cristã.

A cosmologia pagã ou antiga, que antecedeu o cristianismo, pensou o mundo como um evento cíclico, o eterno retorno, que tudo recomeça sempre a partir de um ponto de encontro e de recomeço.

O pensamento cosmológico cristão pensa o mundo dentro de uma projetualidade que tem um início, a partir da obra de um Criador; um tempo de existência, que compreende o presente e o passado em vista do futuro; e uma teleologia, em que toda a existência, especialmente o homem, caminha para um fim, em vista de alcançar a sua finalidade que em último lugar é a sua perfeição, ou seja, o pensamento cosmológico cristão busca alcançar a sua própria perfeição (cf. LÖWITH, 1972, p. 191).

A partir da maneira de interpretar o mundo, dentro do pensamento da cosmologia cristã, é que se pode entender o sentido e o porquê da diferença entre o pensamento político antigo e o pensamento político cristão.

2.2. A diferença entre o pensamento político antigo e o pensamento político cristão

A diferença entre estes dois tipos de pensamentos foi muito bem ressaltada na obra, sobre a filosofia política, de Petrucciani, quando ele apresenta a origem do pensamento político cristão.

O pensamento político cristão é originariamente transformador. Não necessariamente irrompe o poder político existente e nem faz uma ruptura total, mas apresenta uma nova forma de se viver a política. Quando o pensamento cristão diz que deve dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, já aponta, em âmbito político, que o político não deve abarcar toda a realidade existencial do ser humano (cf. PETRUCCIANI, 2003, p. 62).

Santo Agostinha, posteriormente, vai apresentar que a verdadeira justiça está em respeitar os limites do poder temporal e do poder espiritual e, ao mesmo tempo, ele ressalta a superioridade do poder espiritual (AGOSTINO, 1991, 19, 20, 1).

O pensamento político cristão parte do pressuposto de uma continuidade descontinuada.

A continuidade, no pensamento do apóstolo Paulo de Tarso, está ligada, por um lado, à permanência, no exercício do poder temporal, o governo justo e, por outro, a obediência, por parte dos cristãos, ao governo que promove a justiça. Neste sentido não há

ruptura com o governo existente de um povo, contanto, que ele pratique a justiça.

A descontinuidade está na concepção da compreensão de pessoa, que o pensamento político cristão faz surgir, a partir desta nova concepção sobre o ser humano e do seu agir político.

2.3. A centralidade da pessoa e a prática da justiça

A centralidade da pessoa, como um ser de dignidade, de singularidade e irrepetibilidade (Cf. LUCAS LUCAS, 2001, p. 161-163), corroe as bases de um sistema político que divide as pessoas em classes, sobretudo, em classes dominantes e subalternas, formando uma sociedade de senhor e de escravos, patrão e súditos.

Petruciani ressalta uma clara ruptura entre a *polis* clássica e o pensamento político cristão, no tocante à relação entre a pessoa e o estado. Enquanto, no pensamento antigo, o indivíduo era totalmente submisso ao estado, no pensamento político cristão, faz-se uma diferença entre a obediência ao estado e autonomia da pessoa frente ao estado.

O ser humano, enquanto indivíduo, como ser de dever, ele deve obedecer as leis do estado e cumprir as suas responsabilidades de cidadão. Mas, como pessoa, ele não deve aceitar e pode, até mesmo, desobedecer, por mais que entre em tensão com o estado, as leis ou decisões que vão contra os seus direitos.

As leis que contrariam as suas convicções mais profundas, quando tais leis não condizem com a lei natural, e procuram usurpar para si aquilo que não é da sua competência, a pessoa não está obrigada a obedecê-las (Cf. PETRUCCIANI, 2003, p. 62).

Santo Agostinho, na sua obra *La città di Dio*, procura confrontar o pensamento político cristão com o pensamento político reinante, que não leva em consideração Deus como seu fundamento e o seu fim. Ele faz um paralelo entre as duas cidades: A cidade de Deus e a cidade terrena.

As duas cidades vivem em uma contínua tensão porque elas não tem o mesmo fundamento e nem buscam o mesmo fim, como diz Löwith: “Sobre a terra a *civitas terrena* inicia com o fraticida Caim e a *civitas Dei* com Abel” (1972, p. 195. Tradução nossa). Este paralelo mostra que na convivência social de uma cidade coexistem pensamentos diferentes, que não se coadunam nem no fundamento e nem na finalidade.

Agostinho procura diferenciar a maneira de se viver um pensamento político cristão dos demais pensamentos existentes na *polis* ou no império. Para isso, ele ressaltar alguns elementos que são importantes na constituição de um pensamento político, como a compreensão da constituição de um estado, o conceito de povo, o significado da justiça, da felicidade e da paz, bem como, a finalidade do próprio homem sobre a terra (cf. AGOSTINO, 1991, 19, 21-28).

Agostinho formula um pensamento político cristão em que estado e povo formam uma verdadeira unidade jurídica quando, neste espaço político, reina a justiça, a virtude, a felicidade e a paz.

Quando um determinado estado perde de vista a prática da justiça, o estado não deixa de existir, mas muda a sua finalidade e torna-se um estado corrupto, porque rouba de Deus aquilo que lhe é próprio, que é o próprio homem: “Portanto não é justiça do homem aquela que subtrai o homem mesmo do Deus verdadeiro e torna-o submisso aos demônios infiéis” (AGOSTINO, 1991, 19, 21, 1. Tradução nossa). Desta forma, o estado assume para si algo que não

lhe pertence e se torna um estado injusto: “Sem a justiça não se pode administrar o Estado; é impossível portanto que se tenha o direito num Estado em cujo não se tem verdadeira justiça”. (AGOSTINO, 1991, 19, 21, 1. Tradução nossa). Ainda diz Agostinho que: “A justiça de fato é a virtude que distribui a cada um o seu” (AGOSTINO, 1991, 19, 21, 1. Tradução nossa).

2.4. O pensamento político cristão e o agir humano

O pensamento político cristão determina uma forma de pensar e de agir. Ele nasce e se desenvolve dentro de um estado, juridicamente constituído. E, como todo estado é imprescindível a existência de um povo para sua constituição, porque o próprio estado, como diz Agostinho, retomando Cicerone, é coisa do povo (Cf. AGOSTINO, 1991, 19, 21, 1).

O povo se torna de fundamental importância para que o estado cumpra a sua própria finalidade, e para Agostinho: “O povo é a união de um certo número de indivíduos razoáveis associados da concórdia participação nos interesses que buscam”. (AGOSTINO, 1991, 19, 24. Tradução nossa).

Um povo é identificado pelo que ele busca como meta a alcançar dentro de uma organização racional e de empenho. Este empenho, que um povo busca realizar, está situado numa época em que ele vive na perspectiva de um futuro.

Löwith ressalta, ao comentar Santo Agostinho, que a humanidade passou por diferentes idades, de acordo com o progresso espiritual, e que o tempo presente é o tempo da graça, onde o homem procura construir a cidade celeste, como sendo o seu fim último, como espaço da paz e da felicidade eterna: “Primeiro diante à lei (infância),

depois sob a lei (maturidade), enfim sob a graça (ancianidade ou *mundus senescens*)” (1972, p. 197. Tradução nossa).

O nascimento do pensamento político cristão, surge num contexto político de uma sociedade dividida entre senhor e escravo, patrão e súdito. Tal contexto urge por uma transformação, por isso, o pensamento cristão surge como um pensamento revolucionário, que procura minar as bases de um poder que não era condizente com a realidade do ser humano, enquanto ser de dignidade.

O pensamento político cristão não defende uma revolução armada, na conquista do reino terreno, mas uma revolução silenciosa, livre e proativa, em que a transformação acontece progressivamente, a partir de uma mudança de consciência fundamentada em uma antropologia criatural, que tem por base a lei natural, e em uma teleologia transcendental.

A compreensão do ser humano, como criatura, é de suma importância para uma ação política transformadora capaz de realizar a justiça em vista do bem comum.

A visão teleológica do ser humano ajuda a compreender o homem como um ser imanente e transcendente.

O cristão, enquanto imanente, deve se engajar politicamente para que o mundo seja melhor e que os bens materiais sejam distribuídos, de tal forma, que o homem possa viver dignamente; enquanto transcendente, o cristão deve buscar, como finalidade última, como diz Agostinho, o Sumo Bem.

A felicidade cristã não se alcança somente no imanentismo cosmológico, apesar da necessidade da inserção do cristão na vida política, mas a verdadeira felicidade é plena de uma esperança de eternidade. Portanto, transcende o simplesmente imanente para

alcançar, o aparente inalcançável, que se eterniza na vida do homem, tornando-o eterno.

CONCLUSÃO

Refletir a temática: *o pensamento ético e cristão em política*, dá-nos a possibilidade de repensar o já pensado numa outra perspectiva. Pensar o ser humano como criatura é entender que para além do mesmo ser existe um Criador, e a criatura provinda das mãos do Criador traz em si uma dignidade do Ser que a criou. A criação é um projeto, e o ser criatural é, também, um ser de projetualidade, que age dentro de uma linha de raciocínio que tem por base a lei natural e conduzido pela lei eterna, a qual orienta toda a criação.

O pensamento ético cristão parte do pressuposto que o ser humano é um ser de dignidade e que tem um projeto existencial. A política deve possibilitar ao ser humano realizar o seu projeto existencial que é o aperfeiçoamento do seu próprio ser. Por isso, o projeto político que impede o aperfeiçoamento do ser humano enquanto pessoa deve ser questionado. O indivíduo está inserido no projeto político de um estado de direito com a obrigação de assumir os deveres e direitos que lhes são próprios como cidadão, mas enquanto pessoa, o ser humano ultrapassa a esfera do estado de direito positivo e se abre à dimensão de transcendentalidade em busca da sua perfeição. E o estado de direito deve possibilitar à pessoa a se realizar enquanto pessoa na busca do seu aperfeiçoamento e da sua felicidade.

Este artigo objetiva fundamentar o nascimento e o desenvolvimento do pensamento cristão na política, e, ao mesmo tempo, deseja ser uma fonte inspiradora para uma discussão, fundamentada em princípios válidos, que nos ajude a superar a

polarização entre o pensamento político clássico e o pensamento político cristão, bem como, possibilitar a busca de um consenso que viabilize uma vida em harmonia dentro da sociedade e no campo político.

REFERÊNCIAS

AA. VV., *Il codice di Camaldoli*, Edizioni Lavoro, Roma 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008.

AGOSTINO. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova Editrice, 1991.

ALFANO, Giulio. *I fondamenti della filosofia politica di Luigi Sturzo*. Chieti: Edizioni Solfanelli, 2013.

ALFANO, Giulio. *La ragione e la libertà*. Roma: Edizioni Impegno Cristiano, 2010.

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

AQUINAS, Anno LI, 2008/ I-II.

BITTAR, Eduardo. *Curso de filosofia política*. São Paulo: Editora Atlas, 2008.

CARVALHO, José Anchieta. *A bioética em diálogo com a biopolítica: Um confronto entre Michel Foucault e Giorgio Agamben*. Teresina: Editora Nova Aliança, 2019.

_____. *Poder soberano e violência – Biopolítica, direito, exceção e cidadania*. Teresina, Editora Nova Aliança, 2018.

CULTRERA, Francesco. *Etica e politica*, Editrice Queriniana, Brescia 1996.

DIAS, José Francesco. *JOS Direitos Humanos – Fundamentação onto-teleologica dos direitos humanos*, UNICORPORE, São Paulo 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2019.

KONRAD, Michel. *Dalla felicità all'amicizia: Percorso di etica filosofica*. Città del Vaticano, 2007.

LÖWITH, Karl. *Significato e fine della storia*. Milano: Edizioni di Comunità, 1972.

LUCAS LUCAS, Ramón. *Antropologia e problemi bioetici*. Torino: Edizione San Paolo, 2001.

_____. *Orizzonte verticale – Senso e significato della persona umana*, Edizioni San Paolo, Milano 2007.

MONDIN, Batista. *L'uomo chi è?: Elementi di antropologia filosofica*. Milano: Editrice Massimo, 1977.

MOUNIER, Emmanuel. *Il personalismo..* Traduzione dal francese di Aldo Cardin. Roma: Editrice AVE, 2014.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelli di filosofia politica*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2003.



INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ

REVISTA TEÓFILO

ISSN – 2317-2487

RUSSO, Giovanni. *Fondamenti di metabioetica cattolica*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1993.

SCANDROGLIO, Tommaso. *La legge naturale: Un ritratto*. Verona: Edizione Fede & Cultura, 2007.

A CONTRIBUIÇÃO PEDAGÓGICA DE BOÉCIO PARA O ENSINO DA FILOSOFIA: Uma análise de “A Consolação da Filosofia”

*Profa. Ma. Elenir Cardoso Figueiredo**
Renan Silva Veras†

RESUMO

Este artigo intenta examinar os principais aspectos do pensamento de Boécio e, indicar através deles, noções pedagógicas que são traduzidas na transmissão dos conhecimentos. Considerando o contexto da Idade Média, tempo e espaço desse teórico, percebeu-se que o seu interesse pelos estudos, dirigido por notáveis mestres da época, muito concorreu para o desenvolvimento metódico da educação nascente: a escolástica. O projeto boeciano era o de reintroduzir a utilidade da razão como via originária do pensamento, o intelecto para se defrontar com o processo de ensino e a aprendizagem na perspectiva racional, em detrimento da estética doutrinal em voga. No entanto, essa cooperação ultrapassa o medievo, ao passo em que, ao analisar-se o presente do ensino da filosofia, pode-se identificar claramente a adesão aos seus procedimentos, tais como: da delimitação hierárquica do

* Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (1988), graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal do Piauí (1996) e mestrado em Mestrado em Educação - Universidad Evangélica del Paraguay (2010). Atualmente é professora do Instituto de Ensino Superior Múltiplo, professora do Instituto Católico Superior do Piauí, e pedagoga no Centro Universitário UNINOVAFAPI. E-mail: figueiredoelenir030@gmail.com.

† Acadêmico do Curso de Licenciatura em Filosofia, no Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI). E-mail: renan111200@hotmail.com.

conhecimento, ou seja, diferenciar aquilo referente a filosofia teórica ou especulativa e da prática ou ativa.

PALAVRAS-CHAVE: Boécio. Filosofia. Educação. Conhecimento. Ensino.

ABSTRACT

This article intends to examine the main aspects of Boécio's thought and, through them, indicate pedagogical notions that are translated in the transmission of knowledge. Considering the context of the Middle Age, time and space of this theorist, it was noticed that his interest in studies, directed by notable masters of the time, greatly contributed to the methodical development of nascent education: scholasticism. The Boecian project was to reintroduce the usefulness of reason as an original way of thinking, the intellect to face the process of teaching and learning from a rational perspective, to the detriment of the doctrinal aesthetics in vogue. However, this cooperation goes beyond the medieval, whereas, when analyzing the gift of teaching philosophy, one can clearly identify adherence to its procedures, such as: the hierarchical delimitation of knowledge, that is, differentiate the referring to theoretical or speculative philosophy and practical or active philosophy.

KEYWORDS: Boecio. Philosophy. Education. Knowledge. Teaching.

INTRODUÇÃO

O intuito deste artigo é apresentar algumas questões acerca do ensino da filosofia de acordo com Severino Boécio. Tem-se como base a obra “A Consolação da Filosofia”, cuja leitura foi voltada para o recorte teórico daquilo que remetesse às ideias da prática pedagógica, ou seja, à maneira de ensinar segundo esse pensador. Para tanto, será adotada a metodologia bibliográfica em vista da exploração desse tema indiretamente aprimorado pelo autor.

Boécio era romano, casado, poeta, homem do Estado e de nobre estirpe. Instruído já na adolescência, dedicou-se ao estudo da literatura, ciência, música e outros campos. Possuía uma biblioteca particular, impulsionando-o na dedicação às leituras que fazia, principalmente dos escritos de Platão e Aristóteles, à proporção de ser considerado o mediador entre o legado grego e as nascentes escolas do medievo.

Na conjuntura do nosso sábio, pensar o ensino era uma tarefa exclusiva da Igreja Católica, instituição que regulava a prática cultural e educativa, aspirando a sua hegemonia religiosa. Infelizmente, pouco se sabe sobre como os passos didáticos eram dados, mas conta-se que a instrução do indivíduo era começada na infância e cabia aos pais o repasse dos acanhados conhecimentos em língua latina.

Destarte, a Idade Média dispôs basicamente das catedrais e mosteiros para a difusão do saber. Vale, porém, distinguir duas tendências que surgem aqui: a educação patrística, orientada para a propagação racional da religião, e a escolástica, predominante nas escolas e cujo afínco estava na promoção de uma investigação filosófico-teológica, sendo essa a vertente donde Boécio provém.

Ele projetou um sistema que permitisse um desenvolvimento de ensino e aprendizagem calcado em três fundamentos que envolveriam a problemática do conhecimento, são eles: o pedagógico, educacional e didático. Desse modo, reafirmando o viés instrutivo de sua produção, Boécio aponta para o aproveitamento da filosofia, considerando a sua importância na construção do saber.

Deixou aos pósteros um rico depósito de termos e fórmulas, que serviram para estimular, sempre de novo, o pensamento especulativo. O ideal científico, delineado em sua obra, irá inspirar e orientar, de contínuo, os esforços dos filósofos medievais em demanda de sua realização (BOEHNER; GILSON, 1970, p.222).

Assim, este texto é um aceno para uma análise pedagógica de Boécio, ressaltando o que de concreto ele deixou para os educadores medievais e os de nosso tempo, a partir da verificação dos seguintes pontos em “A Consolação da Filosofia”: da manutenção da razão como via para o conhecimento, isto é, da percepção de defrontar os

processos de ensino e aprendizagem mediante o exercício racional, em detrimento da síntese doutrinal.

1. A CONSOLAÇÃO DA FILOSOFIA

Boécio escreve “A Consolação da Filosofia” no contexto terminal de sua vida: preso numa cadeia e marcado para morrer. Composta por cinco livros, esta obra de cunho literário alterna verso e prosa. O eixo central dessa produção está no desafio de se compreender o verdadeiro sentido da felicidade; por isso, as discussões que nela decorrem são todas presididas pela sua mestra, quer dizer, a filosofia. Nota-se que em todo o enredo, a dama que figura a filosofia se dispõe como um canal entre o saber e aquele que o deseja.

No primeiro livro, Boécio não camufla a indignação com o infortúnio que o domina; neste instante de prantos, a filosofia vem ao seu encontro personificada numa bela moça onde, através do diálogo, quer mostrar ao prisioneiro o que o mesmo parece ter esquecido: qual é a natureza humana e qual o verdadeiro fim dos homens. Por ora, o protagonista da situação estava imerso num estado de lamento que dramatiza a narração. Agindo prudente e indiferentemente ante esse desgosto, a dona não se limita em consolá-lo com respostas dogmáticas, mas transmite suas refutações com vistas para que a sua mente firme a verdade. Posto isso, de antemão, percebe-se que o

propósito da mestra era o de conduzir o seu discípulo para consciência do propósito de sua existência e que passasse a vivê-lo.

Portanto não é de surpreender se neste oceano da vida somos perturbados por muitas tempestades, principalmente se desejamos afastar-nos dos homens maus. E seu número, embora grande, deve, no entanto, ser desprezado, pois eles não têm guia algum que os dirija e ficam na ignorância, que os deixa ao capricho da Fortuna (BOÉCIO, livro I, cap. VI, § III).

Ora, o objetivo da educação também comunga com esse da dama. O entendimento primeiro a respeito das estruturas de ensino em geral, deve ser aquele que aponte caminhos para o indivíduo, um meio que integre a miscigenação, as aspirações particulares num universo de saberes que os una reiteradamente. Não se é possível demarcar as fronteiras da literatura com o texto filosófico, mas é flagrante que no primeiro momento, na zina daquela lamúria, com o aparecimento da imponente mulher, é inaugurada em nosso sábio uma experiência de autoconhecimento, por intermédio da recordação ou reminiscência, o que alude ao sistema socrático.

Desta maneira, entre prosas e versos, a obra de Boécio vem a ser um convite para que todos possam se aproximar da filosofia, a qual é a única capaz de libertar o prisioneiro, fazendo-o reconhecer o verdadeiro fim do ser humano.

Através da reflexão, o prisioneiro é levado a compreender o valor da condução da vida prática, indo ao encontro da compreensão do que seja a verdadeira felicidade humana, questão esta que também tem destaque em sua obra. (NASCIMENTO, 2016, p.70).

Logo, distanciando o conceito contemporâneo do termo pedagogia, tem-se um significado aplicado, ou melhor, passa-se a vê-la como a ciência que proporcionará averiguar tecnicamente as várias formas de transmissão do conhecimento e seus métodos, mas como uma prática que se importava em apontar para o homem caminhos que se pudessem aprender a viver. Nessa perspectiva sistemática de se filosofar, não seria ousado considerar Boécio como aquele que ineditamente lhe concebe um caráter sério e científico; quanto ao livro, pode-se tomá-lo como influxo da maneira que se deve fazer quaisquer investigação.

O segundo livro revela a verdadeira face da fortuna para justificar o fato de os homens buscarem naturalmente a felicidade. Por isso, a dama demonstra que aquilo que é material, em nada concebem o estado almejado de felicidade, mas o aponta para a efetiva razão de alegria: o encontro com o sumo bem, o uno, aquele que é Deus. A respeito do quarto e quinto conjunto da obra, ambos são dedicados a tratar da problemática do mal, da onipotência divina e do livre arbítrio.

Vós combateis numa batalha – e quão árdua é a batalha! – contra toda forma de Fortuna para impedi-la de vos desmoralizar, se ela vos for adversa, ou de vos querer corromper, se vos sorrir. Mantende-vos no meio! Para além ou para aquém dessa linha média encontra-se o desprezo da felicidade e não a recompensa do esforço. Depende apenas de vós dar à Fortuna a forma que desejais (BOÉCIO, livro IV, cap. XIII, § I)

Assimila-se, portanto, que a era medieval não esteve indiferente no tocante a finalidade do ensino; a produção que reporta esta época, abrange fecundamente as questões que envolvem os limites humanos, salientando a importância de Boécio na empreitada de transmitir conhecimento pela via clássica dos gregos, a fim de clarear e possibilitar a cognição daqueles bárbaros que constituíam a cidade de Roma. Esse interesse, antes de valorá-lo como um projeto de aliança entre fé e razão, deve ser visto como uma das primeiras atitudes que partem do educador nesse capítulo da história, o da Escolástica. Logo, Boécio encarna a preocupação daquele docente que procura inculcar novas realidades a um povo forasteiro.

2. A EDUCAÇÃO ESCOLÁSTICA

Boécio inaugurou um novo modelo educacional que perduraria por quase um milênio, até quando do surgimento do Renascimento. Trata-se da Escolástica, uma vertente que pretendia conectar filosofia e teologia no intuito de difundir a cultura. Foram criadas escolas neste

formato, cujo espaço contemplava as catedrais, mosteiros ou próprio palácio do rei, e contava com o trabalho intelectual dos monges ou de notáveis sábios, por exemplo, o inglês Alcuíno de York.

A base curricular da Idade Média era composta pelas Sete Artes Liberais, o Trivium (gramática, retórica e dialética) e o Quadrivium (aritmética, música, geometria e astronomia), compreendendo desde o conhecimento até aquilo que decorrente da razão. Esse ideal explica o porquê de os pensadores desse período darem às palavras um poder de readquirir a experiência da reflexão filosófica. Porém, ao passo da introdução desse novo sistema de ensino, a Igreja viu-se ameaçada diante da admissão ao pensamento de muitos sábios, a começar por Aristóteles, cuja teoria foi ganhando noções panteístas que podem ser justificadas a partir do dilema das traduções.

A Escolástica é a mais alta expressão da filosofia cristã medieval. Desenvolveu-se desde o século IX, alcançou o apogeu no século XIII e começo do XIV, quando seguiu em decadência até o Renascimento. Chama-se Escolástica por ser a filosofia ensinada nas escolas. Scholasticus era o professor das artes liberais e mais tarde também o professor de filosofia e teologia, oficialmente chamado magister (ARANHA, 2006, p. 179).

O método escolástico integra a prática da leitura (lectio), cuja execução se dava através de comentários, quer dizer, era uma lida

interpretativa, explicativa e crítica dos textos oferecidos. O educador, por sua vez, ao mediar os comentários, acabava suscitando questões as quais eram convertidas em pautas de discussão pública, alvo de debate no antro acadêmico, envolvendo as classes docente e discente. Assim acontecia: o problema era anunciado e logo eram dados os argumentos contra ele, procedidos pela defesa, os argumentos favoráveis. Ao fim, cabia ao mestre o dever de elucidar a discursão (disputatio), a forma dialética da escolástica.

A pedagogia não se resume a um curso, antes, a um vasto campo de conhecimentos, cuja natureza constitutiva é a teoria e a prática da educação ou a teoria e a prática da formação humana. Assim, o objeto próprio da ciência pedagógica é o estudo e a reflexão sistemática sobre o fenômeno educativo, sobre as práticas educativas em todas as suas dimensões (LIBÂNEO, 2006).

Destarte, não obstante a sua relevante contribuição, são identificados alguns aspectos julgados negativos e motivadores para o declínio da Escolástica. Primeiramente, os seus adeptos não procuravam inovar em conteúdo, ou seja, buscar novas verdades, aprimorar conceitos ou inaugurar doutrinas diferentes. Na verdade, o objetivo era o de somente compreender a verdade. Associando os fatores mencionados, o declínio do escolasticismo é fomentado pela onda protestante que assolava o ocidente europeu, onde os grupos denunciavam uma estagnação na formação moral do povo.

3. BOÉCIO E AS SETE ARTES LIBERAIS

Durante a Idade Média, adotaram as Artes Clássicas como modelo educacional a ser desempenhado nas escolas monásticas e episcopais da época, dispondo da seguinte orientação curricular: três disciplinas de cunho literário e filosófico como a gramática, a retórica e a lógica/dialética, esta última como única expoente da filosofia no ensino durante séculos; e as quatro artes científicas, aritmética, geometria, astronomia e música. Vale enfatizar o legado cultural greco-romano, de quem procede esse legado.

O Trivium tinha por objeto ensinar à mente a própria mente, isto é, as leis às quais obedece ao pensar e expressar seu pensamento, e, reciprocamente, as regras às quais deve sujeitar-se para pensar e expressar-se corretamente. Esse triplo ensino é, pois, totalmente formal. Manipula unicamente as formas gerais do raciocínio, abstração feita de sua aplicação às coisas. O Quadrivium, pelo contrário, era um conjunto de conhecimentos relacionados com as coisas. Seu papel era tornar conhecidas às realidades externas e suas leis, leis dos números, leis do espaço, leis dos astros, leis dos sons. (DURKHEIM, 1995, p. 52).

O próprio nome, “Artes Liberais”, convoca o indivíduo a libertar-se das amarras da ignorância, etimologicamente traduzida assim: *téchné* (habilidades, práticas), “Liberais” porque são vias que permitem aos homens evitar o erro. Até mesmo a numeração é

significativa, são sete uma vez que aludem a quantidade das petições do Pai-nosso, dos Dons do Espírito Santo, dos sacramentos, das virtudes, dos pilares da sabedoria e da quantidade de céus.

É consensual entre os educadores, inclusive Boécio, considerar que por meio dessa estratégia, o estudo e conhecimento seriam aderidos como o modo de se exercer a humanidade. Esse processo, por sua vez, é principiado pela convivência estabelecida socialmente, mas é carente da utilização do intelecto para que tenha noção uma coexistência nesse determinado grupo. Esta relação entre razão individual e sociedade nos remete ao papel atualmente atribuído à educação: a responsabilidade de formar cidadãos e transformar a sociedade.

4. A DIDÁTICA NA IDADE MÉDIA

O êxito na colaboração de Boécio para com o ensino da filosofia está intimamente associado ao aparato didático que possuía. Proprietário de uma biblioteca que contava com um imenso acervo livresco, nosso teórico tomará o livro medieval e dele extrairá e compilará na condição manuscrita e impressa, versando poemas, crônicas, obras lógicas e a última e mais célebre, a Consolação da Filosofia. Portanto, Boécio é tanto beneficiário como favorecedor da cultura do livro, herança de um importante momento de formação dos novos tempos.

A tradição textual engatou um processo de construção do produto cultural, quer dizer, alicerçou os parâmetros do comportamento social no medievo. Não se é possível discernir qual seria a utilidade primeira do material didático no contexto educacional da Idade Média, mas é certo garantir que era um elemento que fazia parte da estrutura interativa da sociedade e que se manteve através de retransmissões e práticas sociais e que foram mantidos por formações culturais e comunicações institucionais. Hoje, como pósteros do laborioso esforço de educadores como Boécio, torna-se inverossímil não considerar o legado mediévico no tocante ao progresso linguístico ocorrido no ocidente e, mais precisamente, de um modo tardio nas américas.

Uma terça parte da população mundial, isto é, 2 bilhões de pessoas pensam e se exprimem com instrumentos linguísticos forjados na Idade Média. De fato, ao lado do latim legado pela Antiguidade – e durante a Idade Média empregado nos ofícios religiosos, nas atividades intelectuais e na administração, mas língua morta no sentido de não ser mais língua materna de ninguém –, no século VIII nasceram os idiomas chamados de vulgares, falados cotidianamente por todos, mesmo pelos clérigos. Correndo o risco de simplificar em demasia um processo longo e complexo, podemos dizer que aqueles idiomas se formaram da interpenetração – em proporção diferente a cada caso – do celta, do latim e do germânico (FRANCO JUNIOR, 2004, p. 158).

O conteúdo pedagógico na era boeciana, esteve relacionado aos fenômenos econômicos, aos processos políticos e sociais. Infelizmente, quando se confere os PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais), acha-se pouca referência no tocante à Idade Média, a começar pelo ensino de sua história. Segundo Cambi (1999, p. 173), já nos localizamos longe deste capítulo marcado pelo feudalismo, mas que é ainda o esqueleto da sociedade europeia, mesmo caminhando progressivamente para a modernidade. Nessa dinâmica, a educação não age na contramão, mas renova-se a ideologia. Essa afirmação denuncia um descompromisso com a história da educação, haja vista de que ela caminha congruente à gênese da sociedade enquanto tal e, ao mesmo tempo, tende a alertar o docente de uma atitude que desonere o papel da era medieval enquanto fonte formativa para o cotidiano educacional.

5. MOTIVOS PEDAGÓGICOS ENTRE BOÉCIO E O ENSINO DE FILOSOFIA

Vê-se que Anício Mânlio Torquato Severino Boécio marca a passagem entre a Idade Antiga e a Idade Média. Concluiu-se que, devido ao contexto de vida e o seu caimento pelos estudos, ele acabou acumulando as instruções que pode receber desde os grandes mestres

pagãos aos nascentes sábios cristãos de sua época, formatando um homem atemporal. A sua proposta teórica, em choque com a novidade escolástica, representa significativamente o progresso da educação medieval, com vistas para o ensino da filosofia.

Ao passo em que se concebe o patronato da educação ao pensamento boeciano, reconhece-se também as suas obras e o que elas influenciaram na construção sistemática do saber e no desenvolvimento das capacidades docentes, recentemente surgidas e que haveriam de tomar parte nos consagrados espaços intelectuais do medievo: catedrais, mosteiros e universidades. Mesmo diante do fenômeno de adesão ao sagrado, liderado pela Igreja Católica, nosso teórico não deixou de estabelecer laços que pudessem unir a razão que desde antes já permeava a atividade helênica, junto a novidade da fé cristianizada.

A atividade filosófica actual prolonga uma tradição cuja própria memória já é uma parte importante do âmbito da sua reflexão. Seria não simplesmente pretensioso, mas sobretudo ridículo e ineficaz tentar filosofar sobre qualquer tema, esquecendo ou desdenhando a constância do já pensado sobre ele ou do pensado que pode relacionar-se com ele [...]. A recordação dos filósofos é o que hoje nos legitima para filosofar (SAVATER, 2000, p. 29-30).

Essa preocupação em agregar duas dimensões na premissa de aprimorar a educação dos homens, a fim de personalizar a atividade pensante, logo o conduziu a arte de escrever, comentar e redigir traduções dos célebres textos da antiguidade grega, evidenciando o irrevogável interesse pela educação na obtenção do conhecimento. No auge desse magistral projeto, Boécio fora surpreendido pelos distorcidos desígnios das instituições do império ao que servia, o Romano. Por isso, apesar de interrompida a execução do empreendimento que lançara, o primeiro dentre os escolásticos deixou uma prestigiada obra: *A Consolação da Filosofia*. Através desse testemunho, é possível interpretar as várias noções usadas aqui na tentativa de sustentar o objeto do estudo em voga.

O que Boécio nos ensina, com tanta autoridade hoje como no século VI, é que a única cultura fértil, oral ou escrita, é a que trazemos intimamente em nós, são os textos clássicos inesgotáveis inseminados na memória e cujas palavras tornam-se fontes vivas [...] (FUMAROLI, 1998, p. XXIII)

Frisando que a filosofia, segundo Cotrim (1988, p. 19), dispõe de um grandioso dever a ser desempenhado nas escolas, ou seja: desenvolver no estudante o senso crítico, que implica a superação das concepções ingênuas e superficiais sobre os homens, a sociedade e a natureza, concepções estas forjadas pela “ideologia” social dominante. Neste sentido, acham-se com Boécio as primeiras impressões desse

ideal, considerando o apelo que ele faz para uma educação a serviço da sociedade, onde aquele indivíduo não concentra, mas dar à luz o conhecimento hospedado em si. O desejo de Boécio, ante o plano de ensino que desenvolveu, não era puramente criar cursos ou diretrizes que regulassem o trabalho dos ditos educadores de sua época, mas o de conferir concretude a defasada maneira dogmática de pensar.

CONCLUSÃO

Ademais, postula-se que a prática docente no campo da filosofia possa ser sempre aperfeiçoada, porém sem perder o pilar da tradição que a prolonga. Fazer memória, exaltar o espólio deixado pelos grandes amantes da sabedoria, a começar por Boécio, a quem viu-se neste artigo, já configura em si uma característica pedagógica. Tornar-se-ia vaidade se houvesse um proposital esquecimento daqueles que já pensaram e hoje são luzes no intento de filosofar. É justamente o testemunho dos filósofos, dignos depositários do saber que está em incessante atualização, que nos justifica a também filosofar.

Portanto, a prática pedagógica com enfoque na filosofia, continua importante no processo de aprendizagem, principalmente quando são resgatadas as propostas que foram cruciais no desenvolvimento de tal ofício. Boécio, antes de tudo, representa o esforço da sociedade moderna em criar e organizar um sistema

educacional que esteja envolto de um logicismo, mas que também venha a favorecer o lado crítico do indivíduo. Além disso, o testemunho de Boécio provoca uma conscientização religiosa, incorporada no discurso de que a busca da felicidade tem seu fim no absoluto, em Deus. O pensamento boeciano é, no fim de contas, é genérico.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *História da educação e da pedagogia: geral e Brasil*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

BOÉCIO, Severino. *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

BOEHNER, Philotheus; GISLSON, Etienne. *História da filosofia cristã, das origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Fundação Editora da UNEP, 1999.

COTRIM, G. *Fundamentos da filosofia para uma geração consciente*. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 1988.

DURKHEIM, Émile. *A evolução pedagógica*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

FRANCO, Hilário Junior. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2004.



LIBÂNEO, J.C. *Diretrizes curriculares da pedagogia: imprecisões teóricas e concepção estreita da formação profissional de educadores*. Campinas: 2006.

NASCIMENTO, Marlo. *Boécio e a Consolação da Filosofia: Considerações acerca da Virtude*, 2016. Disponível em: . Acesso em: 10 de março de 2021.

SAVATER, F. *O meu dicionário filosófico*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.