



Faculdade de
Filosofia e Teologia Paulo VI



ECCE HOMO

Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade Paulo VI

n. 1

jul-dez

2026

ISSN:

IMAGEM: *Juízo Final* (detalhe) 1536-1541. Afresco. Capela Cistina

Michelangelo Buonarroti

ECCE HOMO

**REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DA
FACULDADE PAULO VI**

N.1 JUL-DEZ 2026

Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI – Mogi das Cruzes, SP.

Diretor: Thiago Cosmo da Silva

Vice-diretor: Reginaldo Martins da Silva

Departamento de Filosofia

Coordenador: Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Departamento de Teologia

Coordenador: Leonardo Henrique da Silva

Endereço para correspondência:

Prof. Dr. Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Avenida Francisco Rodrigues Filho, 248 - Mogilar, Mogi das Cruzes - SP (CEP: 08773-380)

Telefone: (11) 91583-5296

Email: periodicos@faculdadepaulovi.edu.br

<https://periodicos.faculdadepaulovi.edu.br/>

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITOR INSTITUCIONAL: Thiago Cosmo da Silva

EDITOR RESPONSÁVEL: Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

EDITORES EXECUTIVOS: José Gutierrez Cavalcante, Lailson Menezes Marques

COMISSÃO EDITORIAL: Alzirinha Rocha de Souza, José Aparecido Tozzo, Leonardo Henrique da Silva, Maria Angélica Franco Moreira, Maria Claudia Severino Romão, Michel Louis Sakr, Moacir Ferreira Filho, Reginaldo Martins da Silva, Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani, Thiago Cosmo da Silva.

AVALISTAS: Alzirinha Rocha de Souza, Antonio Carlos Frizzo, Antônio Robson Gonçalves, Ari Luís do Vale Ribeiro, Cláudio Francisco de Oliveira, Cleiton Viana da Silva, Eduardo Nery Nunes, Elton da Silva Santana, Francisco Claudio Tavares, Glaucio Alberto Faria de Souza, José Aparecido Tozzo, Leonardo Henrique da Silva, Maria Angélica Franco Moreira, Maria Claudia Severino Romão, Michel Louis Sakr, Moacir Ferreira Filho, Reginaldo Martins da Silva, Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani, Thiago Cosmo da Silva, Thiago Cosmo da Silva Dias, Walter Eduardo Lisboa.

DESIGNE E CAPA: José Gutierrez Cavalcante, Lailson Menezes Marques

SUMÁRIO

Apresentação – p.8

ARTIGOS

O ser-no-mundo enquanto princípio estético do pensamento e sua
incompatibilidade com a pós-história – p.9

Francisco Etruri Parente

A emergência do método teológico de Irineu de Lyon a partir dos livros I e II
de Adversus Haereses – p.24

Moacir Ferreira Filho

A visão de Ezequiel do templo de Jerusalém (Ez 40 – 48): entre a história e a
teologia – p.44

Michel Sakr

Há quase vinte anos da conferência de Aparecida: devedores de uma
esperança fundada – p.61

Tiago Cosmo da Silva Dias

TRADUÇÃO

As invenções são inevitáveis? Uma nota sobre evolução social - p.73

Willian F. Ogburn e Dorothy Thomas

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

RESENHA

A filosofia de Herman Dooyeweerd – p.91

Daniel F. M. Strauss

Clayton Amorim de Carvalho

APRESENTAÇÃO

Este número inaugural da ECCE HOMO reflete bem o que os editores pretendem com o periódico: a abertura de um espaço para a publicação de artigos, traduções e resenhas que lidem tanto com a filosofia e a teologia quanto com a cultura em geral. A presente edição conta com um artigo de Francisco Etruri Parente no qual o autor investiga, a partir de clássicos como Merleau-Ponty e Vilém Flusser, como a mídia digital influencia nossa relação com o mundo. Na sequência, Moacir Ferreira Filho apresenta o surgimento do método teológico em Irineu de Lyon, ressaltando sua relevância para o pensamento da era patrística. No terceiro artigo, Michel Sakr explora com notável erudição a evolução da noção de “Templo” na Bíblia, trabalhando simultaneamente com a teologia e com a história. Por fim, Tiago Cosmo da Silva Dias retoma e analisa os principais aspectos da V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, ocorrida em Aparecida em 2007. O número ainda conta com uma tradução inédita para o português de *As invenções são inevitáveis? Uma nota sobre evolução social*, um texto clássico de sociologia da ciência, bem como com uma resenha do livro *A filosofia de Herman Dooyeweerd*, de Daniel F. M. Strauss.

Boa leitura!

O ser-no-mundo enquanto princípio estético do pensamento e sua incompatibilidade com a pós-história

Francisco Etruri Parente¹

Resumo O presente artigo pretende construir uma discussão filosófica sobre a alienação moderna a partir de um debate fenomenológico-epistêmico que tem suas raízes em Merleau-Ponty. A partir das considerações fenomenológicas sobre o ser-no-mundo, iniciaremos um debate sobre a comunicação contemporânea formada por imagens eletrônicas que se constroem por máquinas, que seria um modo de se afastar cada vez mais do modo primário como percebemos a realidade segundo Flusser, acabando por gerar um problema epistêmico dado a perda da experiência fenomenológica direta com o mundo. Deste modo, se discutirá como a alienação se constrói de forma estética na comunicação contemporânea, uma vez que a percepção de mundo e de eventos importantes se encontra ligada a processos comunicacionais distintos e estranhos a percepção humana original.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ser-no-mundo. Pós-história. Estética. Alienação.

Being-in-the-world as an aesthetic principle of thought and its incompatibility with posthistory.

Abstract This article aims to construct a philosophical discussion on modern alienation from a phenomenological-epistemological debate rooted in Merleau-Ponty. Starting from phenomenological considerations on being-in-the-world, we will begin a debate on contemporary communication formed by electronic images constructed by machines, which, according to Flusser, represents a way of increasingly distancing ourselves from the primary way we perceive reality, ultimately generating an epistemic problem due to the loss of direct phenomenological experience with the world. Thus, we will discuss how alienation is aesthetically constructed in contemporary communication, since the perception of the world and important events is linked to communicational processes distinct from and foreign to original human perception.

Keywords: Phenomenology. Being-in-the-world. Posthistory. Aesthetics. Alienation.

Introdução

Neste artigo se desenvolverá a ideia de que o pensar humano não se restringe a um cogito abstrato e idealista distante das experiências estéticas entre nossa corporeidade,

¹ Professor da Uninove e Belas Artes, Pós-doutorando no LABÔ, etruri.parente@gmail.com.

espacialidade e temporalidade com relação ao mundo que nos cerca, muito pelo contrário, embora as abstrações sejam o produto fundamental de nossa consciência reflexiva, elas existem enquanto consequências da ligação do ser com o mundo, isto é, da concretude fenomenológica da existência. A pesquisa se servirá principalmente das considerações de Merleau-Ponty sobre as implicações do ser-no-mundo para a concepção do conceito de cogito. Deste modo se verificará a fenomenologia como campo essencial para se pensar não apenas a experiência humana, mas a própria episteme sobre tal empiria.

Depois de se fundamentar a relação entre a experiência estética do ser-no-mundo e o cogito, o artigo contextualizará a situação da comunicação contemporânea como algo adverso ao processo fenomenológico epistêmico defendido por Merleau-Ponty, uma vez que o receptor das informações está distante da concretude da realidade dos acontecimentos, ele toma conhecimento das situações e dos fatos apenas pelos simulacros midiáticos que chegam até ele, ou seja, aqui não existiria uma base epistêmica calcada em um ser-no-mundo, mas sim em um “ser-na-mídia”. O artigo pretende discutir as consequências epistemológicas deste afastamento estético-fenomenológico da factualidade do mundo que é substituída por uma experiência fabricada pela indústria cultural no que Flusser denominaria como pós-história, prevendo uma incompatibilidade entre o mundo das mídias e nossa formação epistêmica.

O cogito cartesiano e o ser do mundo

Ao introduzir a fenomenologia merleauPontyana neste debate é necessário compreender que o filósofo francês está a todo momento dialogando com a forte tradição cartesiana e sua fundamental definição de cogito que foi tão cara à filosofia moderna. Para ser justo com Descartes, deve-se elucidar que o “pai da filosofia moderna” estava em meio ao conturbado século XVII europeu e toda sua efervescência cultural que oscilava entre a dissolução do mundo medieval e o surgimento da modernidade. Dentro do campo filosófico este embate se dava entre a tradição escolástica e a revolução que o próprio Descartes provocaria ao imputar ao sujeito a condição de protagonista da construção epistêmica de mundo ao “descobrir” a intuição intelectual do indivíduo².

Isto é, diferentemente dos pensadores da escolástica que seguiam dogmas e cânones literários essenciais para se produzir uma filosofia verdadeira (não atoa eram recorrentes os

² SANTAELLA, “O método anticartesiano de Charles Sanders Peirce”, p. 32.

argumentos de autoridade nos textos escolásticos), Descartes optava por uma abordagem em que a filosofia deveria ter início em uma dúvida universal em que tudo deveria ser objeto de crítica, restando apenas a consciência que pensa criticamente sobre o mundo³. Deste modo, a famosa frase “penso, logo existo” coloca o sujeito como protagonista ontológico de sua existência (nada mais moderno e nada mais burguês) no sentido de reconhecê-lo como aquele que justifica não apenas sua própria existência por executar a faculdade ativa de pensar, mas também por justificar ontologicamente o restante da realidade que passa a existir na medida em que é pensado. No final das contas o pensador francês “reduz” o próprio ser humano a uma coisa que não pode fazer outra coisa a não ser pensar, uma vez que o único grau de realidade possível é o próprio pensamento desta coisa⁴.

É evidente que ao radicalizar seu princípio de realidade na própria capacidade de se pensar sobre o mundo, Descartes está descartando não só todo o cânone literário medieval que era um de seus alvos, mas também as sensações e os sentidos enquanto possíveis indicadores da realidade concreta, uma vez que os sentidos são falíveis e relativos em diversas circunstâncias segundo o autor. Para atacar a empiria, o filósofo francês usa como exemplo os sonhos em que os sentidos nos convencem de uma realidade outra, mas que em questão de minutos despertamos e nada daquilo era verdadeiro ou confiável, deixando claro a fragilidade das sensações⁵.

Outro exemplo que pode ser trazido para este texto é o da cera, uma demonstração conceitual quase platônica. Quando Descartes descreve os diversos estados que a cera pode adquirir ao se modificar de acordo com sua reação ao ambiente em que está, como cada um destes estados é brutalmente alterado diante dos nossos sentidos, mas que invariavelmente, a cera continua sendo cera, prevalecendo mais nossa concepção racional do objeto do que nossa empiria diante deste ser hiper multável⁶.

Merleau-Ponty nos relata em *Fenomenologia da percepção* que em uma situação em que um sujeito vê algo, Descartes levanta dúvidas sobre a validade daquilo que é visto, mas não sobre o fato do sujeito pensar que está vendo algo⁷. Ou seja, pode não haver uma precisão exata daquilo que é visto, o objeto pode ser uma miragem no deserto, ou mesmo, aparentar ser algo distinto, como vultos no meio da noite, mas a certeza daquele que pense que vê algo é indubitável, sendo este o ponto central de realidade desta situação.

³ PEIRCE, “The Essential Peirce”, p. 28.

⁴ DESCARTES, “Meditações”, p. 262.

⁵ DESCARTES, “Meditações”, p. 250 – 251.

⁶ DESCARTES, “Discurso do método”, p. 96.

⁷ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 500.

Sendo justo com Descartes, suas investigações entre corpo e mente acabaram ganhando contornos e matizes mais complexos do que o famoso e reducionista “dualismo cartesiano”, embora de fato ele expresse o protagonismo que a substância pensante teria em detrimento do corpo. Ainda assim, a literatura cartesiana reconheceria uma relação mais complementar do que maniqueísta entre alma e corpo⁸. No entanto, sua filosofia nunca chegaria a dar o mesmo grau de protagonismo para o corpo do que seus rivais empiristas e os estudiosos da fenomenologia do século XX.

Ao se debruçar sobre a maneira como percebemos o mundo e sua influência em nosso modo de pensá-lo, Merleau-Ponty se depara com o velho debate filosófico entre empiristas e racionalistas. Em um primeiro momento, uma leitura ingênua pode intuir que o pensador francês está adotando uma postura empirista, uma vez que ele defende que há uma experiência sensorial anterior à racionalização de mundo que acaba por exercer forte influências sobre nossa episteme, no entanto, essa leitura se mostra equivocada, uma vez que o filósofo considerava este movimento limitado por depositar em demasia sua comprovação epistêmica nos sentidos, ignorando uma maior complexidade da consciência do ser-no-mundo⁹.

A denúncia que o autor de *Fenomenologia da percepção* faz contra o empirismo é que ele seria limitado por se ater em demasia a factualidade das percepções, isto é, a visão de um objeto apenas é um mero registro visual que pouco pode agregar sobre o objeto observado. Para um empirista, de tudo o que cada ser humano pode apreender olhando para determinado objeto só tem validade na simples imagem refletida nas retinas, como prova factual daquilo que é visto, deste modo o argumento empirista valoriza a visão por si mesma, mas menospreza aquilo que o ser-no-mundo enxerga diante de si. É uma escola que valoriza a atitude passiva de ver, mas que negligencia a riqueza do olhar. Não atoa Merleau-Ponty trazia artistas plásticos como exemplo de construções de olhares sobre o mundo que conseguem expressar as camadas de poeticidade de sua percepção da realidade que são incorporadas a um quadro, como no caso de Cézanne, que transmitia por elementos imagéticos odores, sentidos, sensações, emoções, algo valorizado pelos pintores modernos do impressionismo que está muito além de uma empiria básica que encontraríamos em quadros renascentistas clássicos¹⁰.

⁸ COTTINGHAM, “Descartes: a filosofia da mente de Descartes”, p. 44.

⁹ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 70.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 427.

Nessa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas. Se não se percebeu isso mais cedo, foi porque os prejuízos do pensamento objetivo tornaram difícil a tomada de consciência do mundo percebido.¹¹

Deste modo, Merleau-Ponty pretende rediscutir o conceito de cogito cartesiano de um modo muito distinto do que os empiristas tentaram fazer. Enquanto Descartes construía um cogito isolado em um solipsismo radical em que o próprio cogito se torna o fundamento de realidade do cogito, Merleau-Ponty busca estabelecer a transcendência do mundo diante do sujeito como fundamento central desta relação de um ser jogado em uma realidade muito mais ampla do que ele, e que este sujeito também busca compreender este mundo de maneiras muito mais ricas e poéticas do que a simples frieza empirista moderna. O cogito para o intelectual francês do século XX era compreender a transcendência entre o ser em si com o ser do mundo¹².

Enquanto o cogito cartesiano construía suas meditações de maneira isolada e interior, buscando fazer frente a tradição de dogmatismo canônico escolástico, estabelecendo, de maneira revolucionária, o sujeito como o grande protagonista do pensar filosófico, o cogito merleau-pontyano reconhece a inerente relação estética e transcendente entre o ser e o ser do mundo, isto é, não há como se pensar sem se reconhecer enquanto um ser-no-mundo.

De modo claro e conclusivo trazemos mais uma vez a palavra de Merleau-Ponty para marcarmos bem a evolução do conceito de cogito em sua obra: “É esse advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o cogito reencontra. A primeira verdade é “Eu penso”, mas sob a condição de que por isso se entenda “eu sou para mim” estando no mundo.”¹³

O ser-no-mundo

Para compreensão adequada do conceito de ser-no-mundo, é necessário se atentar para o fato de que ele caminha em uma direção muito diferente de concepções dualistas que pretendem separar de modo muito claro o que seria o corpo, o que seria a mente e o que seria o mundo. Neste conceito fenomenológico tudo tende a se confundir e a se encontrar.

¹¹ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 429.

¹² MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 504.

¹³ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 546.

Nesta visão merleau-pontyana o corpo é uma espécie de veículo que nos faz navegar pelo mundo e que absorve aquilo que o mundo lhe oferece, mas sobre suas próprias condições de percepção corpóreas, isto é, uma pessoa daltônica e uma pessoa com a visão normal enxergarão a bandeira do Brasil, mas cada um de acordo com suas limitações visuais. Deste modo, o pensador francês entende que não estamos em uma situação de objetividade absoluta diante do mundo, pois há o filtro da percepção, no entanto, este filtro não nos aliena em uma subjetividade alheia a realidade que estamos inseridos, para ele o importante seria o “meio termo” do fenômeno que percebe o mundo como ele “quer” ser percebido, só que sobre as condições corpóreas específicas¹⁴.

Neste jogo de um corpo que só pode ler aquilo que o mundo lhe oferece e como lhe oferece, ao mesmo tempo que este mundo só existe enquanto fenômeno percebido por este corpo, Merleau-Ponty declara que o mundo existe enquanto uma interioridade dentro do sujeito, ao mesmo tempo que o sujeito está inteiro fora dele mesmo por existir no mundo. A todo momento corpo e mundo reais estão se relacionando em situações diversas que acabam definindo o sujeito que se constrói nesta relação concreta. O autor prossegue:

Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como corpo e com existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aquí e deste mundo-aquí. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente.¹⁵

Deste modo fica claro que o cogito do ser-no-mundo é um grande diálogo fenomenológico entre um mundo que habita o ser e um ser que habita o mundo. Nossa consciência é atravessada por sua espacialidade e por sua temporalidade, ao pensarmos estamos dialogando com nossa visão, nossa audição, nosso tato, nossa capacidade de saborear, ao espaço que nos cerca e como as coisas se dão nele em sentido temporal. Do mesmo modo que o mundo transcende a percepção do sujeito por ser muito maior do que sua capacidade de apreendê-lo, o sujeito também transcende o mundo por reconstruí-lo dentro de si, mesmo que a partir daquilo que o próprio mundo lhe fornece. Neste sentido, não basta a corporeidade em si, como uma forma de existência no mundo físico conforme

¹⁴ MOUTINHO, “O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, p. 286.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 547.

Descartes o definiu, mas sim um *corpo-aqui*, aquele que existe e dialoga com o mundo, e neste diálogo cria nossa consciência¹⁶.

Embora o debate pareça demasiadamente abstrato, exemplos podem mostrar como que Merleau-Ponty na verdade estava lidando com concepções básicas de percepção de mundo. Pode-se exemplificar esta questão da corporeidade e da espacialidade como base da construção do cogito se compararmos dois pesquisadores realizando uma mesma pesquisa sobre um mesmo objeto, mas a partir de métodos completamente diferentes: o primeiro pesquisador pretende escrever uma tese sobre elefantes africanos a partir de uma extensa bibliografia que se encontra toda na biblioteca da universidade em que ele trabalha em São Paulo; já o segundo pretende fazer uma pesquisa de campo, pega um avião e vai até a região específica da África onde ele achará a espécie de elefantes eleita para seu trabalho.

Enquanto o primeiro pesquisador estiver confinado nas descrições dos livros que explicam o porquê da evolução e do comportamento dos elefantes, o segundo vivenciará o comportamento deles em seu ambiente natural, ele será atravessado pelo clima, pela paisagem, pelos sons, pela atmosfera em um geral; sua proximidade com os elefantes passará pelo mesmo mundo em que seus seres habitam, ele não ficará preso a descrições de cenários, ele os verá efetivamente. No decorrer das pesquisas o primeiro será refém do ambiente simbólico e abstrato criado pelos livros, ao passo que o segundo terá mais liberdade para pensar a condição dos elefantes por lidar com transcendência do mundo que discutimos anteriormente. Eis a palavra mais importante deste parágrafo: liberdade.

No capítulo final de *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty se dedica a pensar a questão da liberdade como produto último e mais importante desta relação estudada ao longo do livro. O filósofo vai adotar uma postura de meio-termo entre a liberdade de se agir no mundo e de ser condicionado por ele, uma vez que nossa condição mescla o determinismo de estarmos entregues a contingência do mundo, mas ainda tendo o poder de agir sobre ele. O livro define a liberdade humana:

O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já construído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob dois aspectos *ao mesmo tempo*. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua.¹⁷

¹⁶ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 577 – 8.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 608.

Deste modo a liberdade, mesmo que com limites, é base constitutiva da experiência humana no mundo. No entanto, se retomarmos nosso exemplo sobre os pesquisadores de elefantes, foi dito que o pesquisador de campo teria maior liberdade de cogito e reflexão, e mesmo de ação, do que o pesquisador de gabinete que teria sua realidade limitada pelo mundo simbólico apresentado nos livros, uma vez que suas possibilidades já estão pré-definidas pelas abstrações já construídas nas obras literárias, enquanto o outro teria maior autonomia para pensar sobre o tema estando na mesma realidade que os animais que estuda. Este é o ponto nodal do artigo, investigar em que medida somos mais livres para pensar e agir no mundo a partir de uma relação direta, do que a partir de uma relação intermediada pela linguagem.

As dimensões da realidade e a linguagem

A relação entre o ser-no-mundo e a comunicação tem um significado muito profundo na obra de Vilém Flusser, muito diferente das cores otimistas e artísticas que pintam as reflexões de Merleau-Ponty sobre esta relação, para o filósofo tcheco a característica central que define nossa relação com o mundo da vida é uma angústia existencial insuportável¹⁸. Segundo Flusser a condição humana é solitária e consciente de sua finitude inerente, o homem se reconhece como um ser apartado dos demais e condenado a perecer sozinho e isolado. O ser humano, em sua ontologia, é apenas mais uma das vítimas da trágica entropia da natureza, impotente diante deste destino funesto.

Eis o porquê da comunicação e da cultura para Flusser, elas existem enquanto artifícios que nos fazem esquecer a falta de sentido da vida e a gratuidade do sofrimento humano, criando uma realidade cultural alternativa que conectam seres humanos em uma lógica que subverte a entropia da natureza, ao invés de exterminar a cultura cria e agrega, expandindo-se cada vez mais, a comunicação é neguentrópica em sua essência¹⁹. A partir daqui o animal mortal e condenado de outrora se converte no “ser humano”, no “homem”, no “pai”, no “professor”, no “xamã”, isto é, a vida passa a ter contornos simbólicos e institucionais que “resistem” a entropia da natureza. Por mais que nosso corpo pereça nosso ser cultural persiste enquanto uma função a ser ocupado por outro, ou mesmo as obras que

¹⁸ FLUSSER, “O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação”, p. 91.

¹⁹ FLUSSER, “O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação”, p. 94.

produzimos em vida continuarão para além de nossa existência. O objetivo da comunicação para Flusser é fazer o ser humano “escapar” da morte e da solidão.

No entanto, esta estratégia de salvar este ser condenado ao cruel mundo da vida, teria uma consequência, uma vez que o artifício da comunicação demandaria da linguagem para criar este mundo simbólico que seria a nova morada do ser, mas que teria características diferentes da realidade primeira deste mesmo ser. Flusser estudará o modo como o desenvolvimento da linguagem se afasta cada vez mais das dimensões ontológicas da realidade, se tornando um caminho de alienação cada vez mais forte da cultura para com o ser-no-mundo.

Basicamente Flusser trará em sua obra três períodos que caracterizam a comunicação humana ao longo de sua história. O pensador tcheco defende que cada avanço no campo da linguagem representa um afastamento diante das dimensões que compõem a realidade concreta, gerando uma alienação do ser humano diante de sua condição. A problemática desta questão reside no fato de que ao invés do ser humano se servir da linguagem para se orientar no mundo da vida, o mundo simbólico passa a substituir a sua realidade, condenando-o a viver em um mundo de simulacros que moldam sua mentalidade. O que deveria servir para libertá-lo da angústia existencial da finitude e orientá-lo no mundo, se converte em uma prisão alienante.

O filósofo defende que o primeiro momento cultural é dominado pelas imagens e o nomeia como pré-história. Das 4 dimensões básicas da realidade: altura, largura, profundidade e tempo, ao criarmos as imagens nós abdicamos da profundidade e do tempo em detrimento da altura e da largura, aqui a superficialidade das imagens passa a ilustrar o mundo para o homem, substituindo aquilo que deveria representar, criando uma mentalidade mágica e pré-lógica:

Imagens são mediações entre homem e mundo. O homem “existe”, isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens têm o propósito de lhe representar o mundo. Mas, ao fazê-lo, entropõe-se entre mundo e homem. Seu propósito é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos. O homem, ao invés de se servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens.²⁰

É justamente neste ponto que nosso questionamento sobre liberdade retorna, quando Flusser observa que os mecanismos de representação que deveriam mediar nosso

²⁰ FLUSSER, “Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia”, p. 15.

contato com o mundo acabam substituindo-o para nós, fazendo com que o homem passe a operar na lógica do simulacro e não mais a partir de uma relação concreta com a realidade. É diante desta indagação que repensamos o conceito de liberdade definido por Merleau-Ponty. Como podemos sermos livres se estamos alienados da realidade que nos cerca? Se estamos em um labirinto simbólico que não conseguimos vislumbrar seus limites? Quanto mais codificamos o mundo, mais limitamos e condicionamos nossas próprias vidas aos artifícios culturais que criamos.

A mesma lógica que vimos na pré-história, em que o ser humano usava das imagens para entender o mundo se repete na história segundo Flusser, momento em que a mídia principal agora é a escrita²¹. Por mais que as palavras tenham surgido com uma promessa de esclarecimento de romper com a magia das imagens e trazer explicações lógicas para o mundo, momento este que teria surgido a matemática e a filosofia segundo o filósofo tcheco-brasileiro, nós acabaríamos por nos afastar mais ainda das dimensões da realidade, ao ficarmos apenas com uma dimensão, a linha.

Este é o momento em que passamos a entender a história e a realidade como um processo lógico de causa e efeito, tal qual a leitura de um texto, em que conceitos abstratos passariam a pautar nossas vidas e a definir nossos valores. Um bom exemplo desta mentalidade seriam as constituições políticas que tomariam conceitos completamente abstratos como igualdade, fraternidade e liberdade e os tornam motes de direcionamento de uma sociedade inteira. A crença nos textos passa a mover o mundo.

O estágio final da evolução flusseriana das mídias alcançaria o ápice de sua criticidade ao lançar um sombrio diagnóstico sobre os aparelhos técnicos da comunicação da modernidade. Diferentemente do que observamos ao longo da pré-história e da história onde haviam artesões, pintores e escritores que eram os responsáveis por forjar a linguagem e fazer o movimento de abstração das dimensões característicos da imagem e da escrita, agora quem seria responsável por fabricar as imagens técnicas que povoam a sociedade são as máquinas, isto é, o que faz com que as imagens, e as demais informações digitais sejam formadas, são aparelhos pré-programados para esta função, o ser humano aqui entra como um mero funcionário do aparelho que é o verdadeiro narrador da pós-história²².

Por que pós-história? Porque agora a realidade só tem existência efetiva quando registrada por aparelhos, como fatos que saem nos jornais, a factualidade em si só ganha existência social quando fotografada ou filmado por aparelhos fotográficos ou

²¹ FLUSSER, “Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia”, p. 16.

²² FLUSSER, “Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia”, p. 26.

cinematográficos. A presença de um aluno ao longo de um semestre na faculdade é computada pela catraca da entrada da faculdade. Existimos socialmente quando nossos dados são computados por máquinas que liberam nosso acesso a uma série de atividades sociais, como trabalho, voto e viagens. Estamos em um mundo que só existe quando se converte em imagem técnica e dados digitais que são posteriormente registrados por aparelhos. O ser-no-mundo existe aqui enquanto ser-na-imagem.

E a derradeira e terrível pergunta surge: em quantas dimensões se constrói a imagem técnica? Conseguimos recuperar as três dimensões perdidas na escrita e na imagem tradicional por conta da precisão e realismo das câmeras? Infelizmente não, Flusser vai afirmar que estamos na nulo-dimensão, isto é, não há nenhuma forma de preservação de dimensões da realidade, pois o que constrói a imagem técnica são códigos no interior da máquina. Não há mais um traço ou uma mancha, apenas o resultado de uma codificação maquínica²³. Aqui pode-se dizer que no lugar da representação da realidade temos a construção de uma hiper-realidade.

Flusser utiliza da câmera fotográfica como ponta de lança de sua reflexão sobre a pós-história, no trecho a seguir ele revela a kafkiana condição da tecnologia que perde seu sentido de “a quem servir?” para se tornar uma força praticamente autônoma na sociedade, pois é a responsável por construir a nova prisão de simulacros da consciência:

Isto implica o seguinte: os programadores de determinado programa são funcionários de um metaprograma, e não programam em função de uma decisão sua, mas em função do metaprograma. De maneira que os aparelhos não podem ter proprietários que os utilizem em função de seus próprios interesses, como no caso das máquinas. O aparelho fotográfico funciona em função dos interesses da fábrica, e esta, em função dos interesses do parque industrial. E assim *ad infinitum*. Perdeu-se o sentido da pergunta: quem é o proprietário dos aparelhos. O decisivo em relação aos aparelhos não é quem os possui, mas quem esgota o seu programa.²⁴

Neste contexto de domínio cego e irrefreável da tecnologia, resta a perguntarmos sobre o estatuto do cogito neste mundo tomado pelos simulacros da pós-história e da nulo-dimensão.

A virtualidade e o cogito

²³ FLUSSER, “Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia”, p. 19.

²⁴ FLUSSER, “Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia”, p. 29.

Conforme viu-se até aqui, há uma incompatibilidade fundamental entre o modo como se desenvolve o cogito humano segundo Merleau-Ponty e a maneira como se desenvolveram as linguagens que medeiam nossa relação com o mundo segundo Flusser. Conforme o pensador francês defende, a relação fenomenológica entre corpo e mundo é base fundante de nosso cogito, nossa consciência é fruto entre a relação de um mundo externo que existe em nosso interior, e do modo como nosso interior se projeta no mundo que nos cerca. O ser-no-mundo é condição inerente para pensarmos e agirmos. No entanto, embora ontologicamente seja impossível desviar das considerações fenomenológicas do filósofo francês por existirmos no mundo concreto e a todo o momento lidarmos com ele, a visão flusseriana nos traz um contraponto essencial para pensarmos os regimes de sentido na sociedade contemporânea.

Por mais que todos existamos enquanto seres-no-mundo, boa parte das informações que nos chegam, ou que produzimos, estão muito distantes desta construção fenomenológica fundamental. Atualmente a grande maioria das informações está no plano da virtualidade, isto é, das imagens técnicas que se convertem em cópias do mundo que deveriam nos auxiliares em uma comunicação, mas que acaba nos alienando. A todo o momento estamos cercados por máquinas que codificam o mundo em seus programas, por vezes somos meros telespectadores e por vezes somos autores dos gestos fotográficos²⁵. Nosso mundo simbólico é construído entorno destes simulacros, nos informamos e pensamos o mundo a partir deles, boa parte daquilo que nos é apresentado em nosso dia a dia passa ao largo do nosso ser-no-mundo, existindo apenas de modo virtual. Sendo assim, como podemos construir um pensamento sobre algo que obedece a circunstâncias adversas a formação de nosso cogito?

Também seria possível pensar em como esta sociedade de imagens está alinhada a um mundo de vigilância e consumo que visam a padronização de comportamentos e o esgotamento de todo em qualquer discurso em prol da lógica da mercadoria^{26 27}, mas não teríamos espaço de desmembrar estes outros aspectos, no entanto, é importante salientar a existência deste panorama político, econômico e sociológico mais amplo que se aproveita justamente desta fragilidade da razão crítica por conta da incompatibilidade existente entre o cogito do ser-no-mundo e a pobreza epistemológica das imagens técnicas espetacularizadas voltadas para a alienação.

²⁵ FLUSSER, “O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação”, p. 189.

²⁶ BAUMAN, “Vigilância líquida: diálogos com David Lyon”

²⁷ BAUDRILLARD, “A sociedade de consumo”

Que vigilância epistêmica podemos ter diante de informações que nos chegam fragmentadas, editadas e ainda vem de realidades distantes? Hoje discutimos tudo o que não está no contexto de nosso ser-no-mundo, nosso cogito está voltado para a simulação e o simulacro, o pensamento crítico está fadado a cegueira e ao cinismo. A sociedade pós-histórica desarma o sujeito pensante por suspender suas possibilidades de construção de pensamento reflexivo, pois além de toda alienação do trabalho e do lazer do consumo, o mundo se converte em uma caricatura insuficiente de si mesmo, se tornando um objeto insubstancial e inapreensível pela razão que escorrega em sua liquidez. A realidade não é mais um objeto concreto a ser discutido, ela se converte em uma mutabilidade midiática inconstante e incoerente.

Neste sentido, o que resta a este sujeito alienado e apartado de sua realidade primeira para viver no mundo apolíneo dos simulacros? De que adianta estar no mundo se ele é fagocitado pelos aparelhos que o regurgitam em imagens técnicas? O que é possível observar no campo da empiria cotidiana, é um suicídio em massa de subjetividades que cada vez mais se reificam na lógica dos simulacros. O que observamos é a desistência do sujeito crítico que observa o mundo, para uma imagem a ser observada pelo outro. Os avatares virtuais se proliferam na medida em que as subjetividades se apequenam em sua ação no mundo concreto, e abdicam de agir na realidade para alimentarem plataformas digitais pós-históricas. O sujeito se converte em objeto.

O que estamos observando é a radicalização digital da instrumentalização e da reificação do homem diante das estruturas do capital e da modernidade que insistem em reificá-lo para construção de seu projeto político-econômico em detrimento de todo e qualquer valor autêntico que fuja da lógica da mercadoria:

Toda figura transcendente que vinha fundar o valor é doravante recusada, há apenas mercadorias que são trocadas em seu estrito valor de mercadorias. Hoje, os homens são solicitados a se livrar de todas as sobrecargas simbólicas que garantiriam suas trocas. O valor simbólico é assim dismantelado em proveito do simples e neutro valor monetário da mercadoria, de modo que nenhuma outra coisa, nenhuma consideração (moral, tradicional, transcendente, transcendental...) possa constituir um obstáculo à sua livre circulação. Disso resulta a dessimbolização de mundo. Homens não devem mais se conciliar com valores simbólicos transcendentais, eles devem, simplesmente, se submeter ao jogo da circulação infinita e ampliada da mercadoria.²⁸

²⁸ DUFOUR, “Arte de Reduzir as Cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal”, p. 13

A grande transcendência a ser abdicada pelo homem pós-histórico é a do mundo. Neste contexto a grandiosidade do mundo diante da limitada percepção humana é abdicada diante da necessidade da gestualidade da máquina que recorta a realidade e a limita a um fragmento de enquadramento. No lugar da vasta transcendência contingente que funda a relação do ser-no-mundo²⁹, temos um sistema simbólico pré-determinado pelas configurações dos aparelhos que visam retirar dos objetos fotografados toda sua transcendência para emoldurá-los em belas formas apolíneas³⁰, isto é, estetizar o objeto fotografado visando criar uma nova forma que obedeça a espetacularização midiática, que confine este objeto na lógica do simulacro, onde nosso cogito se limita pela intencionalidade do discurso do emissor, distante da liberdade de pensamento e ação da transcendência do ser-no-mundo. Enquanto os aparelhos nos renderam a criação da indústria cultural, Merleau-Ponty traz como exemplo de frutos desta bela relação de transcendência com o mundo as obras dos pintores impressionistas³¹.

Considerações finais

Conforme foi visto ao longo do artigo uma crítica as bases estéticas do cogito são fundamentais para se compreender a alienação massificada contemporânea e o papel da linguagem neste fato. A partir de Merleau-Ponty compreendemos o papel imprescindível do ser-no-mundo para se compreender a base fenomenológica e estética do pensar humano, e o paralelo com Flusser nos fez refletir sobre esta crise ao tomarmos como base simbólica imagens técnicas que abdicam das dimensões reais para se representar o mundo, gerando uma prisão ideológica alienante na sociedade como um todo que não consegue mais pensar a partir de seu fundamento fenomenológico original e passa a condicionar seu discurso na lógica do simulacro.

A ideologia não se estabelece como um discurso falacioso por parte da mídia, mas sim como o próprio fundamento semiótico da linguagem que substitui e deforma a realidade impedindo o esclarecimento de um cogito alinhado com a experiência do ser no mundo, gerando uma razão crítica estéril. Deste modo, acabamos por criar uma sociedade controlada e menos livre, pois operamos a partir dos programas e das possibilidades das máquinas, nos

²⁹ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 487.

³⁰ NIETZSCHE, “Obras escolhidas de Friedrich Nietzsche volume um: O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira”, p. 28, §1

³¹ MERLEAU-PONTY, “Fenomenologia da percepção”, p. 433.

convertendo em seres passivos condenados a suprimos nossas necessidades básicas enquanto as engrenagens movem o mundo indiferentes a nós.

Bibliografia

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. 3. ed. Lisboa: Arte e Comunicação, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Vigilância líquida: diálogos com David Lyon*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

COTTINGHAM, John. *Descartes: a filosofia da mente de Descartes*. Trad. Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. (Coleção Os Pensadores) 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DUFOUR, D. *A Arte de Reduzir as Cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. (1ª edição). São Paulo: Annablume, 2013, p.

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: Por uma filosofia do design e da comunicação*. (1ª edição). São Paulo: Ubu Editora, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

MOUTINHO, Luis Damon Santos. *O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 110, Dez/2004, p. 264-293.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia. In: *Obras escolhidas de Friedrich Nietzsche volume um: O Nascimento da Tragédia e Acerca da Verdade e da Mentira*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, p. 23 – 211, 1997.

PEIRCE, C. S. *The Essential Peirce*. Ed. N. Houser et al, Bloomington: Indiana University Press, 1992.

SANTAELLA, Lucia. *O método anticartesiano de Charles Sanders Peirce*. São Paulo: Unesp, 2004.

A emergência do método teológico de Irineu de Lyon a partir dos livros I e II de *Adversus Haereses*

Moacir Ferreira Filho¹

Resumo: O presente estudo pretende ilustrar a aplicação do trabalho apologético de Irineu de Lyon na construção da teologia patrística do seu período e a partir disso identificar o nascimento de seu método teológico bem como sua relevância para a formação do pensamento ocidental, portanto, trata-se um de um estado de caráter qualitativo de natureza aplicada. O estudo é composto por objetivos explicativos de procedimento bibliográfico. Tendo como referência principal a obra *Adversus Haereses* escrito na segunda metade do século II d.C., a obra apresenta o pensamento gnóstico como algo distinto do ensinamento apostólico, algo que o autor se empenha em refutar e estigmatizar para fundamentar um dogmatismo ortodoxo para a fé cristã. Esse estudo pretende contextualizar o processo de formação do pensamento cristão, que pouco após seu início transitou de uma tradição judaica para um mundo helenístico de diversas filosofias concorrentes.

Palavras-chave: Método Teológico - Irineu de Lyon - *Adversus Haereses*..

The emergency of Irineu of Lyon's theological method from books I And II of *Adversus Haereses*

Abstract: The present study intends to illustrate the application of the apologetic work of Irenaeus of Lyon in the construction of the patristic theology of his period and from this to identify the birth of his theological method as well as its relevance for the formation of Western thought. of a state of qualitative character of an applied nature. The study is composed by explanatory objectives of bibliographic procedure. It has as its main reference the work *Adversus Haereses* written in the second half of the 2nd century AD, the work presents the Gnostic thought as something different from the apostolic teaching, something that the author strives to refute and stigmatize to support an orthodox dogmatism for the Christian faith. This study intends to contextualize the process of formation of Christian thought, which shortly after its beginning moved from a Jewish tradition to a Hellenistic world of diverse competing philosophies.

Keywords: Theological Method - Irenaeus of Lyon - *Adversus Haereses*

Introdução

A delimitação de tema proposto para a produção desse artigo é “a emergência do método teológico de Irineu de Lyon a partir dos livros I e II de *Adversus Haereses*”. O presente estudo tem como objetivo analisar e descrever o modo como Irineu expõe e refuta os mitos gnósticos emergentes em sua época e sua relação com a construção da doutrina

¹ Doutor e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo com período intercalar com a Universidade Católica Portuguesa – UCP Lisboa. Professor no Centro Universitário FAVENI – UNIFAVENI e Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI.

cristã a partir do seu primeiro corpo de doutrina. É nesse sentido que nasce o método teológico dessa fonte patrística: Irineu não escreve a partir de um ato criativo, mas escreve a partir da necessidade que ele encontra de refutar a chamada falsa gnose que estava infiltrando as comunidades cristãs.

Tudo o que era contrário à doutrina ortodoxa é considerado heresia. Irineu viveu num período conturbado devido às polêmicas gnósticas que anunciavam a pregação apostólica de maneira distorcida segundo o autor. O apologeta se empenha em refutar a falsa gnose, isto é, o que ele chamava de falso conhecimento sobre as coisas de Deus.

Em *Adversus Haereses*, ele expõe que há aqueles que falsificam a Palavra e se tornam maus intérpretes dela. Falam como os cristãos, mas pensam diferente, leem o que nunca foi escrito, adaptam as palavras de Deus às fábulas. Frente a essa má compreensão e ameaça à verdadeira doutrina, Irineu refuta o gnosticismo com base na ideia de que está com a verdade, pois a verdade, segundo ele, pertence à Igreja.

1. A doutrina gnóstica e a ontologia dos mitos

Seguindo o método de Irineu, para compreendermos sua refutação, é importante expor o mito antes da doutrina, pois os mitos fundantes têm uma influência direta no que se refere a ética e crença de seus adeptos. Para quem é religioso, é fundamental conhecer os mitos que dão significado à existência e fazem saber a origem das coisas. Para Mircea Eliade, o retorno às origens é uma necessidade humana, onde cada religião responde a uma determinada situação da existência humana.

A vontade do ser humano de se inserir no real, de retornar aos mitos, demonstra que o *homo religiosus* experimenta uma crise existencial, pois diante dos desafios do ser, o sujeito necessita escolher um mundo que envolva toda sua vida, emoção e planos sejam racionais ou não. A existência religiosa consiste em que o mito norteia a decisão de escolhas mais profundas do ser e tem funções que permitem a ele existir.

Pelos mitos cosmogônicos algo em especial na vida do sujeito religioso ganha sentido e há passagem de um mundo para o outro, de uma forma de ser para outra forma de ser, a renovação do tempo, que é total, real e verdadeira. (...) É o modelo exemplar para o comportamento do ser.² (...)

² SOUZA, Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico, p. 113-114.

Souza (2014) destaca que o mito não é uma real verdade, mas traz o real manifesto, isto é, não deve ser levado como factual, mas é uma das possíveis respostas para a realidade. Ele ensina que a função dos mitos é “revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas”. O mito procura trazer uma verdade ontológica que é compreensivo- existencial, ou seja, está intimamente relacionado a um sentido adquirido do mundo do sujeito.

Considerando o mito gnóstico trazido e refutado por Irineu. Já em seu prólogo, o autor demonstra sua preocupação ao escrever que há quem negue a Verdade e introduza falsos discursos a seus ouvintes. Manipulam o sentido da Palavra divina, mentem sobre o Criador e presumem-se possuidores de um conhecimento (gnose) que é exclusivamente deles. O gnosticismo consiste em conhecer (ou pensar conhecer) a verdadeira natureza do mundo, do ser humano e de Deus. Ele crê que a salvação advém através do conhecimento. Nesse sentido, o homem verdadeiro é aquele espiritual, que é uma centelha divina aprisionada num corpo. Sua salvação consiste, portanto, em libertar-se e voltar a compor o pleroma. Nas palavras de Irineu, o modo como os gnósticos usam as palavras faz com que um pedaço de vidro se pareça com um diamante. São como lobos em pele de cordeiro como ensina o evangelho (Mt 7,15).

Segundo Irineu, os gnósticos possuem as mesmas fontes que ele, mas as interpretam de maneira diferente. Como eles presumem ter o conhecimento, passam através da retórica, a segurança aos seus ouvintes de que estariam falando a verdade de uma maneira revelada e exclusiva. Opõem-se visivelmente à doutrina da Igreja. Um dos exemplos, é defender a ideia de que existiriam dois Cristos: o pneumático e o terreno. Este teria revelado algo aos terrenos e algo mais elevado aos que são considerados superiores, isto é, os chamados pneumáticos.

Irineu não escreve a partir de um ato criativo. Sua obra é efeito e produto de um momento de um crescimento de correntes consideradas hereges pela ortodoxia vigente. Ele escreve preocupado com as consequências éticas e escatológicas daqueles que tomam por verdade os discursos gnósticos.

2. A doutrina fundante dos gnósticos

Faz-se necessário expor alguns termos para ajudar a compreender melhor a mensagem do mito o qual Irineu expõe e refuta: I. Éon é o nome dado aos seres divinos e semidivinos. Entre eles há um que é totalmente desconhecido pelos outros que é Deus, o Pai, e o único que o conhece é o Unigênito; II. Sizígia significa os casais primordiais; III.

Entímesese é as partículas emanadas das sizíguas; IV. Pleroma representa a realidade imaterial, outro plano que não fosse o mundo material em si. No livro I, Irineu dedica muitas páginas de seu texto à exposição e fundamentações das doutrinas gnósticas. O mito a ser relatado a seguir é uma adaptação da tradução de Donadon (2011) e da obra do próprio autor traduzida para o espanhol e disponibilizada pela Conferência do Episcopado Mexicano para a Biblioteca Católica Digital.

É exposto que há algo entre os lugares elevados, invisíveis e inomináveis, o Éon perfeito e pré-existente, a quem também chamam de Princípio, Primeiro Pai e Profundez, sendo ele indivisível e invisível, eterno e sem nascimento. Este princípio emanou de si mesmo a quem chamam de Graça ou Silêncio que é mãe coexistente com ele próprio. Deste modo, o Primeiro Pai e o Silêncio formam a sizígia primordial. Recebendo a semente do Princípio e tornando-se grávida, a Graça deu à luz ao Nous, que é semelhante ao emanador e contém a magnitude do Pai. A ele chamam também de Unigênito, Pai e Princípio de tudo. Juntamente com ele foi emanada a Verdade, que é a primeira e o principal ângulo da tétrade, a quem chamam raiz de todas as coisas. São os primeiros, portanto, o Primeiro Pai e o Silêncio, em seguida, o Nous e a Verdade. Sendo percebido dos que o emanaram, o próprio Unigênito projetou o Logos que é pai de todos os que virão posteriormente, e a Vida, princípio e forma de todo o Pleroma. Do Verbo e da Vida foram emanados, em conjunção, o Homem e a Igreja. Cada um deles é um par masculino-feminino (sizígia).

É dito que estes éons foram emanados para a glória do Pai, e desejando por si mesmos glorificarem o Pai, emanaram projeções em conjunção. O Verbo e a Vida projetaram, depois do Homem e da Igreja, dez outros éons. Também o Homem, junto com a Igreja, projetou doze Éons. Este é, segundo eles, o Pleroma invisível e espiritual, o triplo desagregado em ogdôada (4 sizíguas), e em década (5 sizíguas), e em duodécada (6 sizíguas). Alegam que, por essa razão, o Salvador por trinta anos nada fez publicamente tendo como referência o texto bíblico (Lc 3, 23). Ainda, na parábola dos servos enviados à vinícola (Mt 20, 1 – 7), eles afirmam que os trinta éons são claramente mencionados, pois uns são enviados na primeira hora, outros na terceira, outros na sexta, outros na nona, e ainda outros na décima-primeira. Ao se somar, portanto, as mencionadas horas, obtém-se o número trinta.¹

Ensinam que o Primeiro Pai foi conhecido somente por aquele que dele foi gerado, o Unigênito (Nous). Somente o Nous regozijava-se em contemplar o Primeiro Pai e alegrava-se em compreender a sua imensurável magnitude. Ele então comunicou a todos os outros a

¹ 1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30.

grandeza do Pai. Entretanto, o Silêncio o conteve, segundo o intento do Pai, pois desejava conduzir todos ao pensamento e desejo de buscar o já mencionado Primeiro Pai de todos. Todos os éons aspiravam igualmente, em quietude, por um meio de ver aquele que projetou a semente de todos.

O último e mais novo éon da duodécada, porém, emanado do Homem e da Igreja, possui o nome de Sofia. Ela querendo conhecer a grandeza do Primeiro Pai, adiantou-se muito e padeceu sem seu par. Sofia caiu num grande sofrimento e este sofrimento é a busca pelo Pai, pois queria compreender a sua magnitude. Não sendo capaz de alcançar tal coisa, pois tomou para si algo impossível, foi tomada de uma grande agonia. Sobre Sofia foi imposto o chamado Limite (Cruz). Ele estabeleceu e restaurou a Sofia com dificuldades, convencendo-a de que o Primeiro Pai é intangível.

Alguns ensinam dentre os gnósticos que, como teria sido o sofrimento a restauração da Sofia, ela tentando fazer algo impossível e intangível, teria dado à luz a uma essência amorfa, segundo o que a sua natureza feminina poderia gerar. Primeiro, observando-a, ela se entristeceu, pois seu nascimento era imperfeito, depois, teve medo de tê-la sem que estivesse perfeita. Então ela se perturbou e se afligiu, procurando uma causa para o ocorrido. Encontrando-se em muito sofrimento, Sofia tomou alento e correu para o Primeiro Pai a fim de ser provada. Passou a suplicar ao pai. Rogaram também junto a ela os outros Éons, principalmente o Logos (Nous).

O Primeiro Pai projetou o já mencionado Limite (Cruz) sobre todos através do Unigênito.. É dito que, através do Limite, Sofia foi purificada e estabelecida, e restaurada à sua conjunção. Pois, tendo sido apartada dela a entímese, junto com o consequente sofrimento, Sofia veio a permanecer de fato dentro do Pleroma. Sua entímese, junto com o sofrimento, foi removida e despojada pelo Limite, tornando-se externo ao Pleroma.

Depois da entímese ser separada do pleroma dos Éons e de sua Mãe ser restaurada à sua própria conjunção, o Unigênito emanou novamente outra conjunção, conforme a providência do Primeiro Pai, para que nenhum éon padecesse de semelhante sofrimento. Estes são Cristo e Espírito Santo emanados para a fixação e estabelecimento do Pleroma. Cristo os ensinou que é suficiente que as conjunções sejam cientes de como compreender o que não fora gerado, proclamando neles o conhecimento do Primeiro Pai, de que ele é invisível e também intangível, e que não é possível nem o ver nem o ouvir, senão conhecê-lo através do Unigênito.

Enquanto o emanado Cristo realizou neles todas essas coisas, o Espírito Santo os ensinou a serem agradecidos, tendo se igualado a todos, e os conduziu ao verdadeiro

descanso. Tendo sido assim estabelecidos todos, e descansado finalmente, ensinam que com grande alegria entoaram hinos ao Primeiro Pai compartilhando de muitas bênçãos.

Em razão desta beneficência, em comum acordo, todo o Pleroma dos éons, decidiram trazer em contribuição o que cada um tinha de mais belo e novo em si mesmo. Operando todos em comum acordo, emanam uma projeção em honra e glória ao Primeiro Pai, a mais perfeita beleza e estrela do Pleroma, o fruto perfeito chamado Jesus, também proclamado Salvador, Cristo e Logos.

A entítese de Sofia, Acamot, foi posta para fora do Pleroma junto com o sofrimento e lançada a força, nas sombras e nos lugares de habitação vazia. Ficou como um aborto, fora da luz e do Pleroma, sem forma e sem imagem, pois ninguém a segurou. O Cristo, tendo piedade dela e transpondo o Limite pelo seu próprio poder, deu forma a ela. Tendo feito isso, estabelecendo o seu poder, correu de volta ao Pleroma e a deixou.

Tendo adquirido forma e tornando-se sensível, quando de imediato foi esvaziada da presença do Verbo invisível, Acamot correu em busca da luz que a deixara e não pôde alcançá-la, pois foi proibida pelo Limite. Ela sofreu de tristeza e de medo e tudo se tornou agonia para ela.

Os gnósticos ensinavam que é daí que se deu a composição e a substância da matéria, da qual o mundo é constituído. Assim, a gênese de toda alma do mundo e do Demiurgo foi alçada pelo voltar-se da entítese e as demais coisas tiveram princípio a partir de seu medo e sofrimento. Pois das suas lágrimas veio à existência toda substância fluida, da sua risada, o que é brilhante, e da sua tristeza, a substância corpórea do mundo. Em alguns momentos, ela chorava e se entristecia, por ter sido deixada sozinha na sombra e no vazio, em outros momentos, quando lhe vinha à memória a luz que a abandonou, ela se confundia e ria, mas depois novamente sentia medo e em outros momentos, ela se desesperava e se apartava.

A partir da doutrina exposta, concebe-se que a criação provém da paixão, da tristeza, da queda e do desejo do último dos 30 éons (Sofia). Como somente o Unigênito conhece o Primeiro Pai, quanto mais um éon se afasta de sua origem, menos o conhecem. A ânsia do menor dos éons se converteu em paixão e sua busca o levou para fora do pleroma já que não cabe paixão no mundo do espírito, neste caso, ela é interpretada como a ovelha perdida relata no evangelho (Mt 18). Em meio a sua angústia, lágrimas e medo que a levaram a ignorância, Acamot quis ser como o Primeiro Pai no que se refere a sua potência geradora, e criou a partir de suas paixões o mundo exterior ao pleroma, por isso ela pode ser chamada de Mãe. Nessa perspectiva, cabe destacar os tipos de substâncias que existem a partir da doutrina exposta. São três: espiritual (pneumático), animada (psíquica) e material. O protótipo de

substâncias pneumáticas é o Primeiro Pai de onde se originam todos os outros éons e de onde procedem as centelhas do espírito divino levadas ao mundo exterior. As substâncias psíquicas consistem no Demiurgo que é o criador do cosmos e das almas. A *psyché* foi criada da paixão de Sofia purificada por sua conversão ao Pai e, finalmente as substâncias materiais consistem em todas as coisas materiais, entre elas os corpos humanos, tendo sua origem na tristeza, no medo, na angústia e na ignorância. O mito exposto justifica a criação do mundo, para eles, a origem da matéria, do sofrimento e das mazelas humanas.

Ainda no livro I, Irineu escreve que o Demiurgo foi a primeira criação de Acamot. O Demiurgo é um ser psíquico que organizou a matéria sem dar-se conta de que estava sendo manipulado por Acamot. Ele ficou conhecido como o Deus do Antigo Testamento que era justo, mas também cruel, vingativo e tirânico. Os seres materiais são fruto da tristeza, do medo, da angústia e da ignorância, isto é, da paixão da Sofia caída sem purificação. O corpo humano também faz parte dessas substâncias materiais da paixão impura de Sofia.²

O ser humano foi criado pelo Demiurgo contendo matéria, alma e espírito que seria a centelha divina (do Pai) aprisionada nele. Dependendo do ser humano, pode-se predominar uma das substâncias, há quem seja apegado à matéria e guiado pelas paixões, representado nas Escrituras como Caim. Há os psíquicos que são os cristãos comuns que vivem segundo a lei e a fé representados na figura de Abel. Por fim, há os pneumáticos que vivem segundo o espírito, os gnósticos, representados na figura de Set.³ Essa chamada centelha divina, é interpretada como a imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26).

Acerca da escatologia, concebe-se que cada ser humano tem seu próprio destino segundo a substância que predomina em sua conduta. Cabe ao Salvador, o Cristo encarnado em Jesus, revelar tal destino. É dito que os predominantemente materiais não têm salvação alguma, pois ao morrer se dissolverão na terra e serão queimados no final do mundo. Os psíquicos são os da igreja terrestre. Poderão salvar suas almas para habitar no intermédio com o Demiurgo e terão uma felicidade moderada. Por fim, os pneumáticos estão salvos por natureza, pois a centelha divina não pode perecer pelo fato de estar destinada a voltar a compor o Pleroma. Salvos pela gnose, apenas aguardam a salvação que é a libertação do cárcere do corpo.

Acerca da doutrina cristológica, Irineu destaca que não há uma tese unificada sobre esse assunto, ademais, nenhuma delas está alinhada à doutrina que ele recebeu do seu contato

² Cf. *Adversus Haereses* I, 5, 1.

³ Cf. *Adversus Haereses* I, 7, 5.

com o ensinamento apostólico. De modo geral, fala-se no gnosticismo sobre Cristos. Há o Unigênito que ao ter compaixão da ovelha perdida emitiu um Cristo superior que é considerado um intermediário entre o Verbo e a Vida, para enviá-lo juntamente com o Espírito para resgatá-la de seu exílio, sendo assim, poderiam equilibrar o pleroma novamente. Ele curou as paixões de Sofia e pagou o preço na cruz.⁴ O Salvador é a junção de todos os éons enviados ao mundo para resgatar Sofia e todas as outras centelhas divinas aprisionadas. Em seu corpo aparente, o Salvador é chamado de Jesus.

Ainda acerca dos abusos dos quais Irineu acusa os gnósticos de praticarem, ele destaca que os mesmos afirmam que a paixão que recaiu sobre o último éon representa Judas, pois era o último dos apóstolos. Também esse mistério das paixões e mágoas de Sofia pode ser comprovado, segundo eles, na passagem da mulher que sofria com o fluxo de sangue há muito tempo (Mt 9,20). Ao encontrar Jesus, ela o toca e é curada tal como ocorre no pleroma quando exposta a composição dos éons.

Inferem que o Filho foi emanado de todos os éons como a totalidade do mundo. Um panteísmo onde o Filho está presente em tudo e em todos conforme eles interpretam a passagem da carta aos Romanos onde se lê que “ele é todas as coisas” (Rm 11,36). No que se refere ao chamado Limite, ele pode assumir vários nomes como apontado na obra. Ele tem duas funções principais: consolidar e dividir. Irineu ensina que enquanto consolida chama-se Cruz, por outro lado, enquanto divide chama-se Limite. Isso é ensinado pelos gnósticos ao interpretarem as passagens onde lemos que “quem não carregar sua cruz e me seguir, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,27) e “toma tua cruz e me segue” (Mc 10,21). Aqui está exposta a função de constituir. Em contrapartida, a função de separar é interpretada quando se lê “não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34).

Seguindo na ordem das substâncias, ainda é relatado que os elementos material, psíquico e espiritual surgiram da seguinte forma: o material nasceu da paixão, o psíquico da conversão e o espiritual foi dado à luz pela própria Acamot. Ela deu forma, mas não foi capaz de dar o elemento pneumático pelo fato de possuir a mesma substância, então ela voltou a formar o elemento nascido da conversão que é a substância psíquica. Da substância psíquica formou o Pai e Rei de todas as coisas que são consubstanciais a ele, isto é, as psíquicas. Os gnósticos defendem que a substância material se sustenta de três paixões: o temor, a tristeza e a ansiedade.

⁴ Cf. *Adversus Haereses* I, 4, 1.

Tendo como referência também a passagem do livro do Gênesis (2,7) e da Carta aos Coríntios (15,47), defendem que após a produção do mundo, também houve a produção do ser humano retirado da terra. Ele não foi feito de terra seca, mas tomando algo da substância invisível, da matéria difusa e fluida na qual soprou o elemento psíquico. Nos termos do Livro do Gênesis (1,26) é o assim considerado homem feito à “imagem e semelhança”. Segundo a imagem, ele é o homem não consubstancial a Deus. Segundo a semelhança é o homem psíquico cuja substância se chama "espírito de vida"(Gn 2,7), justamente por entenderem o surgimento a partir de um fluido espiritual. Ensinam que a "túnica de pele" no relato da criação (Gn 3, 21), refere-se à carne sensível, sendo assim, a carne se torna apenas um elemento que envolve o homem verdadeiro e não sendo parte da composição deste.

Irineu faz compreender a tripla tipificação do homem pregada pelos gnósticos: I. Material: aquele que é incapaz de receber o sopro da incorrupção; II. Animado (psíquico): aquele que é o intermediário entre o material e o espiritual. Está propenso a se inclinar dependendo do lado que o arraste; III. Espiritual (pneumático): aquele que foi enviado ao animado a fim de educá-lo. Eles ensinam que esse elemento espiritual é o "sal" e a "luz do mundo" (Mt 5, 13-14) como traz o Evangelho. A consumação do plano salvífico se dá quando todo o espiritual está perfeitamente formado mediante a gnosis, isto é, os homens pneumáticos que adquiriram o perfeito conhecimento de Deus. Além do exposto, Irineu se preocupa em escrever as distorções que os gnósticos fazem acerca de passagens pontuais das Sagradas Escrituras:

Ensinam que a menina de 12 anos, filha do chefe da sinagoga que foi despertada entre os mortos, era a figura de Acamot, que Cristo deu a forma e fez sentir a luz que ela havia abandonado (Lc 8, 41-42). Para eles, o Salvador se manifestou a Acamot quando ela foi encontrada praticando aborto do Pleroma. Justificam-se através de elucidações da primeira Carta aos Coríntios: “Por fim, também fui visto como um abortivo” (1 Cor 15, 8). Seguindo essa interpretação, a vinda do Salvador a Acamot, junto com os anjos, seria claramente manifesto na mesma carta, quando se lê: “É conveniente para a mulher colocar o véu na cabeça em respeito aos anjos” (1 Cor 11,10). Ela teria jogado o véu no rosto cheio de vergonha como indicou Moisés cobrindo o rosto com um véu (Êx 34,33-35; 2 Cor 3,13).

Essas passagens acima são apenas alguns exemplos extraídos da obra de Irineu de modo que se possa perceber como os gnósticos se utilizavam das escrituras distorcendo e adaptando-a segundo suas próprias noções.

3. Resultado do método teológico de Irineu e sua aplicação no corpo de doutrina

O texto de Irineu é classificado como um tratado para seus leitores dado o seu caráter instrutivo. Para Labriolle (1947), a obra não possuía preocupação com o encadeamento de ideias e frases, nem preocupações com o estilo literário, há interesse nos aspectos morais e religiosos, mas não há nas características estéticas. A obra é como um relato da história do cristianismo eclesiástico, dos seus embates com o cosmo romano e com outras manifestações de um cristianismo nascente. Trata-se de uma construção e exposição da doutrina de uma modalidade do cristianismo.

Mesmo não possuindo um tratamento esperado à época para uma obra literária, *Adversus Haereses* se apresenta como um instrumento importante para os cristãos eclesiásticos, no processo de embate ideológico contra outras modalidades existentes do cristianismo de então, e essa obra se insere no conjunto de obras cristãs eclesiásticas que principiaram a sistematização dogmático-doutrinária do cristianismo hierarquizado.⁵

Segundo Santos (2009), Irineu é comumente apresentado como um dos padres que construíram os primórdios da Igreja no que se refere à doutrina, aos dogmas e a construção da identidade da Igreja. Junto com Orígenes e Tertuliano, é considerado um dos mais importantes teólogos para o catolicismo e teve total validação de seus escritos pela ortodoxia posterior, diferentemente dos dois primeiros que tiveram algumas partes de suas obras desvalidas. Evidências indicam que sua obra foi escrita para um público restrito:

Adversus Haereses se apresenta como uma obra peculiar até mesmo na sua confecção, pois fora escrita em grego, em Lugdunum (Lião), onde os falares célticos eram preponderantes, e o latim a língua administrativa. Desta forma, podemos notar que essa obra, possivelmente, foi escrita para um público restrito, porque o céltico era a língua da maioria nativa, o latim dos meios administrativos, logo, o grego era para um reservado grupo que se aculturava em grego, ou era proveniente de regiões helenizadas. (SANTOS, 2009, p. 48)

⁵ SANTOS, O processo de estigmatização dos gnósticos em *Contra as heresias de Irineu de Lião*, p. 53.

É notório que Irineu de Lyon não escreve sua obra por um ato criativo e intelectual, mas o autor o faz por necessidade. Ele se vê num contexto onde ele se sente responsável pelo *depositum fidei* e é atacado pelas doutrinas gnósticas emergentes em sua época que infiltram em sua comunidade. Ademais, os mitos gnósticos e suas doutrinas são conhecidas através dessa exposição do autor, portanto, trata-se de uma versão ridicularizada dos mitos.

Irineu, provavelmente, foi gnóstico, ou teve um bom conhecimento do gnosticismo na juventude, e conhecia bem os sistemas gnósticos de pensamento; sua obra principia expondo a estrutura gnóstica e, após a exposição, a refuta de forma ridicularizante. Para além da exposição das diversas correntes do gnosticismo, Irineu se ocupa com os principais líderes destas modalidades cristãs, em especial Marcião, que possivelmente fora seu conhecido na época em que Irineu talvez tenha sido gnóstico, Valentim e Simão, o mago. (SANTOS, 2009, p. 50)

Sagnard (1947) enfatiza que até parece inútil admitir o tom de zombaria na obra em questão, pois isso é óbvio em suas linhas. É um elemento ligado ao caráter de quem escreve, pois faz entender, ao longo do texto, que é uma postura adotada por ele de maneira espontânea. Define a escrita de Irineu como burlesca, sarcástica e irônica. Ademais, a intenção do autor não é fazer rir e se o faz, é um riso amargo e compassivo que é para desmascarar e destruir seus opositores.

O tratamento que um gnóstico dá a um mito fundante é diferente do uso que se faz no cristianismo eclesiástico. Eles utilizam esse mito para explicar uma hiper realidade. Ele é uma racionalidade alternativa. Uma tentativa de explicar o inexplicado. Eles não estão preocupados com o tempo linear do cristianismo ortodoxo cujo mito fundante da desobediência não é paradigma de retorno, mas eles estão preocupados com o modo como podem retornar ao pleroma. Para eles, a verdadeira condição humana não é aqui nesta terra, mas a condição pleromática. A matéria é má, ela aprisiona a centelha divina.

Ao longo de cada parte de exposição das doutrinas gnósticas, o bispo de Lyon inclui um bloco de refutação. Para esse estudo, optou-se por compilar suas refutações em um bloco só.

“Além do cômico, ele chega ao trágico, nas profundezas da realidade, da vida (...)”.⁶ Nessa perspectiva, deve-se tomar cuidado, pois qualquer traço ridículo ou incompreensível acerca das teses gnósticas, podem ser uma piada do autor. Irineu enfatiza que os gnósticos

⁶ SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de s. Irénée*, p. 267.

ensinavam argumentos vazios através da adaptação das coisas que foram bem ditas ao que eles inventaram por si mesmos. Eles não só adulteram os evangelhos e as cartas, mas também as leis e os profetas. Aqueles que não tem uma fé firme são afastados da verdade.

Em seu primeiro bloco de refutações, Irineu demonstra indignação e destaca que tudo que fora ensinado pelos gnósticos não passa de uma grande comédia ou fantasia, ademais também observa que eles parecem não querer ensinar essa suposta verdade a todos, mas a quem possa pagar bem, contrariando o princípio que afirma: “dai de graça o que recebestes”. (Mt 10,18).

Irineu aponta um problema ético daqueles que já se consideram perfeitos e salvos.⁷ Como acreditam que nada pode prejudicá-los, pois a salvação já está garantida, eles podem ter qualquer tipo de conduta e realizar qualquer ação, mesmo as proibidas expressamente nas Sagradas Letras, como por exemplo aquelas da Carta aos Gálatas (5,21). Além de fazer várias atrocidades e atos vergonhosos, zombam dos outros que por temor a Deus se abstêm dos pecados, inclusive através de pensamentos e palavras, tomando-os como ignorantes e idiotas.

Segundo o bispo de Lyon, essa doutrina não foi anunciada pelos profetas nem ensinada pelo Senhor, tampouco transmitida pelos apóstolos, contudo, eles se gloriam de ter recebido esse conhecimento mais elevado. Não se preocupam em citar os textos da Sagrada Escritura. Fazem leituras distorcidas, misturam coisas e seduzem a muitos mediante uma composição fantasiosa que criam a partir das palavras do Senhor.⁸

Em seu segundo momento de refutação Irineu acusa os gnósticos de usar truques para enlouquecer a si mesmos e forçam as Escrituras a dizer o que eles querem para sustentar suas próprias criações. Ele se preocupa em escrever que os nomes da doutrina pleromática gnóstica aplicados à exegese são falsos. Não deve haver separação de deuses, de Verbo, Unigênito... O autor acusa-os da prática de produzir sofismas com as Sagradas Letras desviando a verdade de suas palavras impondo a elas suas próprias elucidações. Do modo como fazem, dão a entender que o evangelista João pode ter se referido a qualquer éon do pleroma, menos a Jesus Cristo. “Aprendam, pois, gente sem cérebro, que Jesus é o que padeceu por nós (1 Pe 2, 21), ele que viveu conosco, e é mesmo o Verbo de Deus”.⁹

Irineu observa que eles recorrem a frases de vários lugares diferentes, trocam e retiram-nas de contexto para colocá-las em um outro de maneira forçada.

⁷ *Adversus Haereses* I,6,3.

⁸ *Adversus Haereses* I,4,7.

⁹ *Adversus Haereses* I, 9,3

Fazem como aqueles que, definindo uma ideia sobre o primeiro tema que lhes vem à cabeça, em seguida tratam de prová-la com versos de Homero para fazer crer os ingênuos que Homero criou tais versos precisamente para fundar a teoria que eles inventaram. E são muitos, na verdade, que se deixam induzir pela lógica ordenada dos versos a pensar que o próprio Homero os elaborou.¹⁰

Para Irineu, quem mantém a regra inquebrável da verdade recebida no batismo, não cairá nessas teorias blasfemas.

Reconhecerá as pedras do mosaico, mas não aceitará que a figura da raposa substitua o retrato do rei. Colocando as palavras de volta por conta própria, na ordem e no contexto do corpo da verdade, deixará nuas as suas criações que eles fantasiaram e provará sua falta de consistência.¹¹

No último item da primeira seção do livro I, Irineu apela para os argumentos acerca da única fé da Igreja. Ele reforça que a Igreja está presente em toda a terra e recebeu dos apóstolos e dos discípulos a fé em um só Deus Pai soberano e universal, um só Jesus Cristo, Filho de Deus encarnado para a salvação (Jo 1, 14) e no Espírito Santo proclamou a Economia da salvação e a reconciliação através da Virgem Maria, a paixão e a ressurreição dos mortos e sua ascensão aos céus (Lc 9,51). Por Jesus, é que se recapitulam todas as coisas (Ef 1,10) e é ele que torna possível a ressurreição do gênero humano. Ele há de julgar todos com justiça (Rm 2,5).

Segundo Irineu, essa supracitada é a fé que a Igreja recebeu e que se estende por toda a terra. “Conserva uma só fé como se fosse uma só alma e um só coração” (*Adversus Haereses* I,10,2). Enfatiza que apesar de vários idiomas, a força da Tradição é a mesma. Nem mesmo aqueles que se destacam por eloquência pregam algo diferente, justamente porque “nenhum discípulo está acima de seu mestre” (Mt 10,24). Observa que, de fato, há aqueles que compreendem mais e outros menos, contudo, essa diferença de compreensão não deve levar a uma interpretação diferente, ela demonstra apenas graus de saber acerca da mesma doutrina.

¹⁰ *Adversus Haereses* I,9,4.

¹¹ *Adversus Haereses* I,9,4.

O que mais afligia Irineu era que a maioria dos cristãos não considerava os seguidores de Valentino hereges. Grande parte não saberia diferenciar o ensinamento valentiniano do ortodoxo; afinal, dizia, a maioria das pessoas também não sabem distinguir entre pedaços de vidro e esmeraldas! Contudo, declara, “embora sua linguagem seja semelhante à nossa”, os pontos de vista “não apenas são bastante diferentes como estão cheios de blasfêmias.”¹²

Irineu expõe as variantes da doutrina escrita no primeiro livro, porém ele não apenas as descreve, como também insere um bloco de refutação e de ridicularização das referidas doutrinas. Logo no início, após a exposição de duas variações, o bispo de Lyon faz uma “refutação cômica dos sistemas”:

Terrível! Terrível! Não é à toa que podemos chamar uma tragédia aquela criação de nomes e aquela ousadia de nomear assim, sem sentir vergonha. (...) confessa que tudo o que diz é pura ficção dele, e que todos aqueles nomes são apenas fábulas que nenhum outro teria ocorrido a ele. Naturalmente, se ele não tivesse essa ousadia, a verdade ainda não teria nome!.¹³

Entre uma exposição e outra, Irineu acrescenta alguns comentários. Ao continuar a variável de Marco acerca do sistema do pleroma, o bispo de Lyon comenta que se trata de uma sabedoria estúpida da qual eles se vangloriam. Os gnósticos são dignos de compaixão. (*Adversus Haereses* I,16,3) Segundo ele, “quem abandona a Igreja por causa desses mitos, condenam-se a si mesmos” (1 Tm 4,7). Lembra que o apóstolo Paulo recomendou que após a primeira e segunda correção eles devem ser evitados (1 Tm 3,10) e ainda, que João é um pouco mais severo, ele prescreve que nem sequer devem ser saudados, pois quem assim o faz, coopera com suas obras cheias de maldade. Citando o profeta Isaías, Irineu dá razão às recomendações de Paulo e João: “Não há alegria para os ímpios, disse o Senhor”. (Is 48,22).

Os gnósticos são considerados ímpios. Para o autor, essa doutrina deve ser repudiada e condenada verdadeiramente. É perceptível que estão agitados pelos espíritos malignos. Ao relatar os abusos cometidos pelos gnósticos em relação à Sagrada Escritura, Irineu destaca que quando eles tratam sobre o tema da criação, cada um inventa algo novo da maneira que pode, pois nada têm por perfeito a não ser o fruto das grandes mentiras. Eles adaptam as passagens das escrituras de modo que elas sejam distorcidas e signifiquem o que eles querem que ela signifique deliberadamente.

¹² PAGELS, *Os Evangelhos Gnósticos*, p. 35.

¹³ *Adversus Haereses* I, 2,4.

Já no final do livro I, Irineu relembra que é necessário seguir a regra da verdade. Esta consiste em professar a fé em que há um só Deus soberano universal que criou todas as coisas por meio do seu Verbo que as fez do nada sem precisar de anjos nem potestades separadas de sua vontade. Este é o mesmo Deus de Abraão, Isaac e Jacó, sobre o qual não há outro Deus, nem princípio, nem potestade nem pleroma. Este é o mesmo Pai de Jesus Cristo.

O livro II demonstra um pouco mais acerca do método teológico deste padre da Igreja. Neste momento de sua obra, ele apresenta a denúncia e refutação da doutrina descrita até então. Já na conclusão do livro anterior, Irineu expõe:

É por isso que nos esforçamos para expor aos quatro ventos todo o corpo mal armado desta raposa, para que todos saibam: depois disso não precisamos mais de muitos argumentos para derrubar uma doutrina, uma vez que isso está claro para todos. Quando ele se esconde na floresta uma besta, de onde ataca e lança seus ataques, o melhor é limpar a floresta e desnudá-la, para que ela deixe a besta à vista e, portanto, não é mais difícil de caçar, ao perceber que tipo de besta é. Desta forma será possível observá-la, tomar cuidado com seus ataques, atirar flechas de várias partes, feri-la e derrubar aquela besta devastadora. Assim temos procedido: uma vez que expusemos seus mistérios escondidos e ocultos no silêncio, não serão mais necessários muitos argumentos para destruir sua doutrina. (...)

Já na primeira seção do livro II, o bispo de Lyon defende que não há um mundo independente do Pleroma ou do Criador, pois há somente um único Deus e Senhor, Criador e é o único que contém em si todas as coisas, único capaz de dar a existência a todas elas.¹⁴ Segundo ele, não é possível existir algo anterior ao Deus único, pois já não configura uma plenitude. Irineu indaga: “como seria possível e existisse sobre ele outra Plenitude, ou Princípio, ou Potestade, ou outro Deus sendo necessário que Deus, a Plenitude de todas as coisas as contenham em sua imensidão e por nenhuma seja contido?” Nesse sentido, Irineu reforça seu argumento escrevendo que se existisse algo fora de Deus, logo seria impossível que ele fosse a plenitude de todas as coisas, pois ele não seria pleno ou completo, faltar-lhe-ia algo e deixaria de ser Deus.

“Todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3). Não há relatos sobre o feitio de outros deuses nem dos anjos. Para reforçar a existência de um só Deus, Irineu ensina que este mesmo Deus criador é o mesmo Pai de Jesus Cristo como

¹⁴ Cf. *Adversus Haereses* II,1,1.

ensinado por Paulo: “Um só é Deus Pai que está sobre todos, por todos e em todos” (Ef 4,6).

Deste modo, cabe a refutação de que o mundo não foi feito no vazio, nem pelos anjos e muito menos a humanidade fora feita por eles. A vinda de Cristo não é fruto da ignorância. Caso isso fosse verdade, segundo Irineu, Deus não seria o altíssimo e o onipotente. Todas as coisas estão sujeitas ao nome do Altíssimo (Rm 9,5). O apologeta defende que este mundo não é uma cópia de um suposto mundo superior, pois os nomes que os gnósticos aplicam a composição do Pleroma não são citados nas Sagradas Escrituras, fato este que dá caráter fantasioso a essa doutrina. Além disso, indaga como seria possível que seres tão numerosos na natureza criada compostos de elementos contrários e que se opõem entre si fossem imagem e semelhança dos éons do pleroma dado que, segundo eles, são todos iguais. “Como aceitar que as coisas do mundo sejam imagens dos éons se muitas são contrárias e nada tem em comum com eles?”.¹⁵

É notório que em suas refutações, Irineu valoriza a tradição e os ensinamentos apostólicos. Em um dos tópicos da primeira seção do livro II, o autor destaca que a fé universal é em um único Deus Criador e que isso foi recebido pela Tradição e estendido por toda a terra.

Acerca de Acamot, Irineu a ridiculariza escrevendo que é ridículo e vergonhoso defender que das lágrimas dela surgiram as substâncias úmidas, de sua risada as coisas brilhantes... É um raciocínio ilógico para ele, pois leva a resistência da crença em um Deus poderoso que criou a matéria sem depender das lágrimas de uma substância caída. Em suas palavras, é mais lógico e crível atribuir a substância das criaturas ao poder e vontade de um Deus universal.

(...) sendo incapazes de responder a nossas perguntas, e vendo como suas provas caem por terra, voltem ao caminho da verdade, humilhem-se e deixem de lado suas múltiplas fantasias, a fim de que, apaziguando a Deus a quem ofenderam com suas blasfêmias, possam salvar-se, ou se perseverarem nessa vã glória que invadiu sua alma, ao menos modifiquem seus argumentos.¹⁶

Irineu enfatiza que os gnósticos erram em sua doutrina por dois fatores: por defeito e por excesso. Argumenta que há erros matemáticos acerca dos números que compõem o

¹⁵ *Adversus Haereses* II,7,6.

¹⁶ *Adversus Haereses* II,11,2.

éon, como por exemplo, contar o Propai como uma das composições da emanção dos 30 sendo que eles mesmos ensinam que este já existia antes de tudo, isso é no princípio. Já como um dos erros por excesso, Irineu elenca que mesmo mencionando todas as emanções do pleroma, eles esquecem de contar alguns nomes, de modo que a somatória sempre fecha em 30 para justificar algumas interpretações deles acerca da Sagrada Escritura, mas ao contar um por um dos mencionados, o total acaba ultrapassando o esperado. “Até um cego poderia ver que não foram emitidos apenas 30 éons”.¹⁷

Que dizer contra os gnósticos? (...) Conheceram ou não conheceram a verdade? Porque se a conheceram, então a vinda do Salvador a este mundo foi supérflua. Com efeito, para que haveria de vir? Para dar a conhecer aos seres humanos uma verdade que já sabiam? (...) Usando uma expressão contraditória, chamam gnosis a ignorância da verdade (...). De verdade sua gnosis se desmascara como falsa!¹⁸

Irineu busca estabelecer aspectos da verdadeira e falsa gnosis. Ele enfatiza que não se deve buscar a Deus com base em números, sílabas e letras, pois um dia se usa um argumento com eles e em outro eles podem servir de argumentos para fundamentar outras teses devido ao fato da possibilidade de transferência de significados.¹⁹

As coisas criadas são muitas e variadas, e no conjunto da obra parecem adequadas e em harmonia ainda que muitas vezes tomando uma por uma podem ser contrárias e não ajustadas entre si, sucede como como o som da lira que produz uma melodia a partir de sons diversos e contrários.²⁰

Para Irineu, deve-se considerar a grandeza do Artista que fez todas as coisas. Reforça que se alguém não encontra a causa de todas as coisas que busca, o ser humano deve lembrar que é infinitamente menor que o Criador, que compreendendo seu nível de conhecimento e de existência, não queira ser nem igual nem mais que Deus. Neste sentido, postula que mais vale o amor de um ignorante que o orgulho do sábio, pois seria melhor e mais proveitoso que alguém considerado ignorante se aproxime de Deus pela caridade, que alguém que

¹⁷ *Adversus Haereses* II,12,7.

¹⁸ *Adversus Haereses* II,14,7.

¹⁹ Cf. *Adversus Haereses* II,25,1.

²⁰ *Adversus Haereses* II,25,2.

imagina saber muito e por isso pode blasfemar contra Deus inventando até mesmo um outro.²¹

Irineu não é contra a aquisição de conhecimento ou a busca por ele. O que ele critica é justamente as distorções e ambiguidades trazidas pelos gnósticos e que se faziam como superiores por se dizerem possuidores de um saber exclusivo. Tanto é verdade que o bispo de Lyon discorre sobre o uso da mente para buscar a Deus. Ele escreve que a capacidade de conhecer as coisas do mundo foi dada aos seres humanos por Deus. Contudo, deve-se interpretar as Sagradas Letras sem métodos ambíguos, deste modo, quem assim procede não está correndo perigo de falsa gnose ou de blasfêmia. Quem está do lado da verdade vai ter interpretações semelhantes fazendo com que o corpo da verdade permaneça íntegro. Quando isso não ocorre, desaparece a regra da verdade e surge, assim, como visto, doutrinas contraditórias. “Cada um deles pensa ter encontrado seu próprio Deus”.²²

Nessa perspectiva, Irineu enfatiza que tendo como pressuposto a regra da verdade e um claro testemunho de Deus, não se pode abandonar o conhecimento certo e verdadeiro sobre ele. Convém que se busque os mistérios e a economia do único Deus existente, crescer no seu amor e jamais separar-se da convicção de que há apenas um Criador que plasmou o ser humano. Mesmo que não se possa resolver todas as questões das Escrituras, não se deve buscar um Deus fora. As Escrituras são perfeitas, pois vieram de Deus e aos seres humanos que vivem no tempo, faz-lhes falta o conhecimento desses mistérios. Há coisas que escapam da compreensão humana.²³ “Nem nós devemos inventar fazendo infinitas conjecturas sobre Deus a partir de nossas opiniões, mas temos que reservar esse conhecimento a Deus”²⁴. Em tom de ameaça, finalizando o livro II, Irineu destaca que o Senhor ensinou que há um fogo preparado para os transgressores. Como Deus sabe de todas as coisas antecipadamente, preparou esse fogo eterno para quem for transgressor.

Continuando seu raciocínio de refutação, Irineu se dispõe a refutar os ensinamentos gnósticos sobre a escatologia e o Demiurgo, o destino das três naturezas, defende novamente a unidade de Deus, refuta aqueles que se dizem iluminados ou que possuem uma alma igual ou superior a de Jesus, nega a transmigração das almas entre outros detalhes do gnosticismo. Cabe ressaltar que mesmo não sendo adepto de suas doutrinas, utiliza-se de seus termos para

²¹ Cf. *Adversus Haereses* II,26,1.

²² Cf. *Adversus Haereses* II,26,1.

²³ Cf. *Adversus Haereses* II,26,1.

²⁴ *Adversus Haereses* II,28,7.

refutá-los, como por exemplo, ao tratar sobre os seres materiais, psíquicos e pneumáticos. Observa-se também um efeito “dominó” no método de refutação de Irineu, pois “uma vez rebatidos os valentinianos, todo o resto dos hereges também são derrubados”.²⁵

Sagnard (1947) escreve que Irineu se contenta em usar expressões técnicas próprias da gnose, inserindo-as num contexto em que elas possam ser engraçadas. Por vezes, as complementa com uma reconciliação inesperada e além disso, o ridículo também advém da contradição interna dos elementos expostos. Tudo isso leva a crer no aspecto de denúncia que compõe a obra do bispo de Lyon.

Concluindo, Irineu sumariza alguns pontos. Ele reforça que de tudo que fora exposto por ele, pelo ensinamento dos apóstolos, os ensinamentos do Senhor e o serviço da Lei manifestam um só Deus, criador de todas as coisas. Ademais, destaca que não se negou a mostrar as provas de suas argumentações através da Escritura e, já que ela é clara e evidente para quem não pretende interpretá-la com malícia.²⁶

Para Santos (2009), *Adversus Haereses* é considerado um instrumento de reafirmação dos cristãos eclesiásticos perante o Império de sua época e um meio para a estigmatização dos cristãos gnósticos.

Irineu, no seu processo de estigmatização, procura dotar o cristianismo eclesiástico de autoridade, de legitimidade frente ao cristianismo gnóstico porque ao denunciar os gnósticos de praticantes de magia, o bispo está retirando-lhes a legitimidade, por serem oficiantes de uma arte criminosa aos olhos das autoridades romanas, isto é, o símbolo máximo de institucionalidade da sociedade de então.²⁷

Através de sua obra, Irineu pretendia legitimar o cristianismo eclesiástico e através de seu método teológico e literário, dar aos seguidores de outras vertentes o aspecto de farsantes e enganadores.

Considerações finais

De origem, o cristianismo nasceu plural, portanto é possível o termo “cristianismos”. Apesar dos ensinamentos recebidos dos apóstolos, já havia a emergência e o surgimento de

²⁵ *Adversus Haereses* II,31,1.

²⁶ Cf. *Adversus Haereses* II,35,4.

²⁷ SANTOS, O processo de estigmatização dos gnósticos em *Contra as heresias de Irineu de Lião*, p. 92

adeptos ao cristianismo, mas de formas diferentes. Contudo, Irineu pretendeu estigmatizar, ridicularizar e refutar os cristianismos que não se alinhassem ao hierárquico, ortodoxo e eclesiástico pretendido por ele.

A ironia também conta como uma das ferramentas importantes para a elaboração de sua refutação e consequentemente de seu corpo de doutrina. É notório que o bispo de Lyon se utiliza do critério da unidade para sua refutação, sempre que possível enfatiza que os gnósticos são maus intérpretes das Escrituras.

Esse breve estudo contribui para uma compreensão inicial do método do bispo de Lyon, contudo, obviamente não é suficiente para compreender o todo. Ele é limitado pelo fato de considerar apenas os livros I e II da obra proposta. Portanto, não se pode tomar parte como todo. Ademais, já são passos iniciais na direção de uma compreensão acerca do método de Irineu e sua obra. Abre-se a possibilidade de novos estudos a partir dos livros seguintes que podem trazer mais características do modo como o bispo escreveu suas refutações e podem fazer seus leitores compreender mais profundamente seu método e as partes integrantes da doutrina da Igreja. Indubitavelmente, um dos maiores desafios de Irineu ou de qualquer outro apologista, nesse contexto, é combater um inimigo sem rosto, portanto, Irineu não só teve que fazer apologética como também fez teologia e contribuiu para a construção de um corpo de doutrina que perdura ao longo dos séculos.

Referências

DONADON, D. B. *Adversus Haereses, de Irineu de Lyon: tradução e comentários*. Campinas, SP. Tese de mestrado em Linguística. Instituto de Estudos de Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2011.

IRINEU DE LYON. *Contra los herejes*. Cortesía de la Conferencia del Episcopado Mexicano para la biblioteca católica digital, 2000. Disponível em: http://www.mercaba.org/Tesoro/IRENEO/00_Sumario.htm. Acesso em 10.out.2024.

LABRIOLLE, P. C. *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*. Belles Lettres, Paris, 1947.

PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos*. Objetiva, Rio de Janeiro, 2006.

SAGNARD, F. M. *La gnose valentinienne et le témoignage de s. Irénée*. Vrin, Paris, 1947.

SANTOS, M. G. *O processo de estigmatização dos gnósticos em Contra as heresias de Irineu de Lião*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de mestrado em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2009.

SILVA, V. V. “Irineu de Lyon: o defensor da única verdade”. *Revista Sapere aude*. Belo Horizonte, v. 11 – n. 22, p. 650-655, (Jul./Dez. 2020) – ISSN: 2177-6342.

SOUZA, V. C. *Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico*. Factash Editora, São Paulo, 2014.

A visão de Ezequiel do templo de Jerusalém (Ez 40 – 48): entre a história e a teologia

Michel Sakr¹

Resumo: O artigo analisa a história e a teologia do Templo de Jerusalém a partir da profecia de Ezequiel (Ez 40 – 48). O estudo tem como objetivo compreender a evolução teológica da instituição do templo na Bíblia, mais do que a sua arquitetura. Inicialmente o artigo apresenta o desenvolvimento histórico do templo, desde a Tenda do Encontro no deserto, passando pelo Templo de Salomão e pela sua destruição durante o Exílio babilônico. Em seguida descreve o contexto histórico do profeta Ezequiel e a situação religiosa do povo no exílio, que motivou a esperança de um novo templo. O autor analisa então os capítulos Ez 40 – 48 mediante a perspectiva pragmático-linguística, destacando a construção do leitor e o efeito do texto. O artigo aborda também o período posterior ao exílio, com a reconstrução do Segundo Templo e a sua história até à destruição no ano 70 d.C. Por fim, interpreta o tema do templo à luz do Novo Testamento, onde Cristo é apresentado como o verdadeiro templo e a comunidade cristã como templo espiritual de Deus. Assim, o estudo conclui que a teologia bíblica do templo evolui de um espaço físico para uma realidade espiritual plena na presença de Deus entre o seu povo.

Palavras-chaves: Templo – Ezequiel (Ez 40 – 48) – Exílio – Perspectiva pragmática – realidade espiritual

The Vision of Ezekiel of the Temple of Jerusalem (Ez 40 – 48): Between History and Theology

Abstract: The article analyzes the history and theology of the Temple of Jerusalem in light of the prophecy of Ezekiel (Ez 40 – 48). The study aims to understand the theological development of the institution of the temple in the Bible, rather than focusing on its architectural aspects. Initially, the article presents the historical development of the temple, beginning with the Tent of Meeting in the desert, continuing with the Temple of Solomon, and culminating in its destruction during the Babylonian Exile. It then describes the historical context of the prophet Ezekiel and the religious situation of the people in exile, which fostered the hope for a new temple. The author subsequently examines Ezekiel 40 – 48 through a pragma-linguistic perspective, highlighting the construction of the reader and the effect of the text. The article also addresses the period following the exile, including the reconstruction of the Second Temple and its history until its destruction in 70 A.D. Finally, it interprets the theme of the temple in the light of the New Testament, where Christ is presented as the true temple and the Christian community as the spiritual temple of God. Thus, the study concludes that the biblical theology of the temple evolves from a physical space to a fully spiritual reality in the presence of God among His people.

Keywords: Temple – Ezekiel (Ez 40 – 48) – Exile – Pragmatic perspective – Spiritual reality.

¹ O autor sakr.michel@gmail.com é um sacerdote diocesano de Biblos (Líbano). Concluiu o doutorado em Teologia Bíblica em 2005 na Universidade Pontifícia Gregoriana de Roma. Atualmente é pároco em São Paulo na Diocese Maronita do Brasil e ensina o Novo Testamento on-line com o Líbano (PUC-Kaslik) e o Iraque (Centro Ur-Caldeu), e em presencial no Brasil na Faculdade Paulo VI, em Mogi das Cruzes-SP, e no Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), em São Paulo. Ele publicou vários livros e artigos sobre a perspectiva “pragmático-linguística” aplicada aos textos bíblicos.

Introdução

Não pretendemos realizar uma exposição histórica da arquitetura do Templo de Jerusalém e das suas alterações, mas o objetivo desta pesquisa é lançar luz sobre a instituição do Templo em termos da sua importância e da sua evolução teológica. Todas as religiões consideram o templo como o lugar sagrado onde se supõe que Deus esteja presente entre os humanos. Não há dúvida de que a morada habitual da divindade transcende os limites deste mundo, mas é sabido também que, graças ao templo, o homem pode entrar em relação com o mundo divino.

Encontramos no Antigo Testamento que Deus, por iniciativa Sua, escolheu libertar o povo da escravidão do Egito e caminhar com ele no deserto por quarenta anos; habitou durante esse tempo na Tenda do Encontro, através da qual acompanhou o povo nômade. Contudo, após o estabelecimento na Terra Prometida, Salomão construiu um Templo para o Senhor, que foi queimado e destruído cerca de quatrocentos anos depois pelos babilônios. Ezequiel era da linhagem sacerdotal e preparava-se para assumir as suas funções no Templo, mas o Grande Exílio impediu-o de o fazer. Por isso, escolhemos falar nesta pesquisa, a partir do livro de Ezequiel, sobre o que mais importa a um sacerdote, que é o lugar do seu serviço, ou seja, o Templo. Transformou-se Ezequiel, o Sacerdote-Profeta, no Exílio, num interlocutor de todos os infelizes e oprimidos, infundindo neles o espírito de esperança e vitória.

Portanto, pretendemos nesta nossa pesquisa explicar o tema do Templo, do ponto de vista histórico-teológico, na perspectiva pragma-linguística.

Historicamente, apresentaremos as épocas sucessivas do conceito de Templo: a Tenda do Encontro, os diversos Lugares Sagrados na Terra Prometida, o Templo de Salomão, a destruição do Templo durante o Exílio, a visão de Ezequiel do Novo Templo, o Segundo Templo, o Templo de Herodes, e a destruição do Templo no ano 70 d.C. Também é indispensável parar historicamente, e de forma breve, na atitude de Cristo e dos Apóstolos sobre o Templo e o que o Novo Testamento nos explicou sobre este assunto.

Metodologicamente, para explicar os capítulos de Ez 40 – 48 que falam da visão do Novo Templo, recorreremos à perspectiva "Pragma-linguística" (Pragmática Linguística)¹, que é um ramo das ciências da comunicação escrita. Ela determina primeiramente a

¹ A leitura pragmática dos textos literários remonta aos dois filósofos linguistas americanos Charles Peirce (1839–1914) e Charles Morris (1901–1979). Nas últimas décadas, tornou-se possível ler RICOEUR, *Du texte à l'action*, e BIANCHI, *Pragmatica del linguaggio*. Quanto à aplicação desta metodologia aos textos bíblicos, ela é relativamente recente; pode-se consultar, por exemplo: MONTAGUTI, *Costruire dialogando*; SAKR, *Le sévère Sauveur*; GRILLI, *Comunità e missione*; e DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*.

construção do leitor do texto, ou seja, o contexto do texto através das expectativas do seu leitor, e depois determina o efeito da estrutura do texto e do seu conteúdo sobre o leitor. O autor ideal encontra-se com o leitor ideal através do texto, que pela sua força pragmática responde às expectativas do leitor, de cada leitor ao longo dos tempos, questionando o seu comportamento moral.

1 – Antes do exílio: o templo de Salomão e os outros lugares sagrados

No tempo dos Patriarcas, os hebreus não tinham um templo, mas tinham lugares sagrados onde construíam um altar para invocar o nome do Senhor. As tradições sobre Abraão vêm do sul da Terra Santa e especificamente de Hebrom, que seguia o santuário do Carvalho de Mambré (Gn 18,1). Quanto a Jacó, é uma figura proeminente no Norte, e conhecida especialmente em Betel (Gn 28,19) e Siquém (Gn 33,18): dois lugares fundamentais para o culto em Israel². As leis dos livros de Levítico e de Números não são senão leis que pressupunham a existência do Templo e trataram a Tenda do Encontro no deserto com base nisso, especialmente porque foram escritas pela Tradição Sacerdotal que surgiu durante e após o Exílio, e cujo objetivo era a separação dos judeus dos restantes povos da terra. Era indispensável que uma teologia declarasse que, depois de o Senhor ter tirado Israel do Egito, escolheu-o, santificou-o e separou-o dos restantes povos, e assim aprendeu a caminhar com Deus, presente com ele na Tenda do Encontro. Em Êxodo 26 – 27 encontramos uma descrição desta tenda copiada parcialmente do Templo que seria construído no futuro; esta tenda era o lugar do encontro do povo com Deus (Nm 1,1), nela habitou o Senhor, e dela anunciou os Seus preceitos: Israel é um povo santo; e todas as manifestações da sua existência devem ser santas e puras.

Após o estabelecimento do povo na terra de Canaã, a Tenda tornou-se o santuário comum das tribos sucessivamente, primeiro em Guilgal (Js 4,19), depois em Siquém (Js 24,1), e finalmente em Silo (1Sm 1 – 4) conservando desde a sua origem um caráter antigo que a distinguia claramente dos lugares de culto cananeus, construídos com pedras; pois o Deus do Sinai não se mistura com a civilização pagã de Canaã³. E depois de Davi ter feito de Jerusalém a sua capital política, quis também que fosse o centro religioso para o povo de Deus. Então resgatou a Arca da Aliança das mãos dos filisteus, e colocou-a na casa de Obed-Edom (2Sm 6,10) três meses antes de a transferir numa celebração solene (1Cr 15 – 16) para

² SKA, *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*, pp. 38-43.

³ AMIOT, “Templo”, p. 1002

a sua cidade, a cidade de Melquisedeque rei de Salém, e a cidade do Monte Moriá onde Abraão foi ordenado a oferecer o seu filho Isaac em sacrifício. E assim, depois de Davi ter construído para si um palácio, quis construir para Deus um templo onde habitasse, mas o Senhor opôs-se a isso pela língua do profeta Natã dizendo-lhe: "*Não és tu que me edificarás uma casa* (isto é, um templo), *mas Iahweh é quem te edificará uma casa* (isto é, uma dinastia/reino)" (2Sm 7,5-11), justificando isso pelo fato de que Deus não habitou numa casa desde que fez subir os filhos de Israel do Egito, mas caminhava com eles numa tenda e num tabernáculo. Para o povo da Antiga Aliança, o Templo ideal permanece a Tenda do Encontro anterior, porque ela lembra a caminhada de Deus com o Seu povo no deserto provendo-lhes cuidado e proteção. A adoração autêntica do Deus Único não concorda com a imitação cega dos cultos pagãos, onde encontramos um tipo de controle sobre o ser divino, utilizado comercialmente para o interesse dos devotos.

No entanto, assim que Salomão subiu ao trono, começou a realizar o projeto de seu pai, sem levantar qualquer objeção da parte dos profetas. A religião de Iahweh tinha atingido tal força e imunidade que pôde fazer do templo de Jerusalém um santuário central, sem negar a tradição do Sinai, sendo uma extensão da ideia do antigo santuário⁴. A prova da aprovação de Deus ao Templo foi que, quando os sacerdotes terminaram de introduzir a Arca da Aliança no Santo dos Santos, a nuvem encheu a casa do Senhor (1Rs 8,10); e depois de Salomão terminar a sua oração, Deus manifestou-se a ele claramente dizendo: "*Santifiquei esta casa que edificaste, a fim de pôr ali o meu nome para sempre*" (1Rs 9,3). Mas, o que não há dúvida é que o próprio Deus não está limitado por este sinal sensível que indica a Sua presença: "*Eis que os céus... não te podem conter, quanto menos esta casa...?*" (1Rs 8, 7). Para permitir que o Seu povo O encontrasse de forma segura, escolheu esta Casa da qual disse "*o meu nome estará ali*". E assim o Templo tornou-se o Centro Fundamental para a adoração a Deus, a ele vêm todos de todos os cantos, e para ele se voltam os fiéis, sabendo que a habitação de Deus está nos céus, e que o Templo é como que o correspondente terrestre ao Seu palácio celestial, pois através dele tornou-se presente, de certa forma, sobre a terra.

2 – Durante o exílio: visão de Ezequiel do novo templo

Não entraremos nos detalhes de engenharia e decoração do Templo, porque o que nos importa é o grande papel que desempenhou na vida do povo antigo. Mas, em resumo, podemos dizer que a medida do seu perímetro era de 700 m, tinha oito portas e vários

⁴ DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, pp. 115-173

pórticos: pórtico para os gentios, outro para as mulheres, e outro para os homens. Depois do altar, havia o incensário, a mesa dos pães da proposição, e o candelabro de sete braços. Quanto ao Santo dos Santos que media o altar principal, onde foi colocada a Arca da Aliança, estava separado do resto do Templo por um véu e guardado por querubins. Assim era a imagem tecnicamente, mas existencialmente, o Templo tinha um privilégio especial porque constituía o centro dos assuntos religiosos, políticos e culturais: para ele o hebreu dirigia o seu rosto geograficamente em sua oração (1Rs 8,44.48), e a Jerusalém peregrinava regularmente⁵.

A adoração no Templo, ao longo da história, não esteve isenta de ambiguidades e excessos. As correntes proféticas denunciavam a adoração superficial com celebrações e ritos que se transformaram em movimentos vazios (Is 1,11), e que caíram no perigo do desvio da fé ao ponto de estarem quase mais próximas da superstição. O Templo de Jerusalém participou nas variabilidades do destino da nação, e isto levou a algumas tentativas de reforma religiosa para engrandecê-lo, nomeadamente no reinado do rei Ezequias (2Rs 18,4) e especialmente no reinado do rei Josias (2Rs 23,4). Mas, no final, as ameaças proféticas cumpriram-se, e aconteceu a catástrofe: a queda de Jerusalém nas mãos dos babilônios e a destruição do Templo.

2.1 – O quadro histórico do profeta Ezequiel

O nascimento de Ezequiel foi por volta do ano 623 a.C. durante o reinado do rei Josias (640-609 a.C.) que realizou uma grande reforma ao rejeitar o domínio da Assíria, e, como Ezequias, restaurou o esplendor do Reino⁶. Descobriu-se no seu tempo o livro de Deuterônomo quando estavam reformando o Templo. No ano 612, a Babilônia venceu a Assíria depois que os profetas Sofonias e especialmente Naum profetizaram a sua destruição. Josias morreu no ano 609 em Megido, numa das guerras contra o Egito. Quando o Egito se tornou governante na região, nomeou Joaquim (609-598 a.C.) rei sobre o Reino do Sul, e impôs-lhe o pagamento de tributo. Jeremias criticou fortemente este acordo com o Egito. E o profeta Habacuc falou sobre isso, através de um grito de angústia sobre a tirania sem fim das nações sobre Judá. Quando Nabucodonosor, o babilônio, venceu o Egito, e Joaquim tinha reinado três meses sobre Jerusalém aos 18 anos de idade, Nabucodonosor o depôs, saqueou todos os tesouros da casa do rei e da casa do Senhor, e quebrou todos os utensílios

⁵ GRILLI, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, p. 59

⁶ VILLAC – SCARDELAI, *Introdução ao Primeiro Testamento. Deus e Israel constroem a história*, pp. 111-113

de ouro que Salomão fizera para o Templo (2Rs 24,13). Depois nomeou Sedecias rei no lugar de Joaquim, impôs impostos insuportáveis, e realizou o Primeiro Exílio no ano 598 a.C. para os ricos, os oficiais e os homens de guerra, entre eles o profeta Ezequiel, cuja vocação se transformou durante o Exílio do serviço do altar para o serviço da Palavra sem o exercício do sacerdócio. Não restaram na terra senão os pobres do povo.

Sedecias governou onze anos (598-587 a.C.) sem independência própria, e quando tentou aliar-se com o Egito, veio o Segundo Exílio: no ano 586 a.C. Nabucodonosor queimou o Templo e o palácio do Rei, destruiu Jerusalém e demoliu o Templo e levou o rei Sedecias como escravo, com os olhos furados, exilado para a Babilônia. E ocorreu, historicamente, um Terceiro Exílio no ano 581 a.C., onde toda pessoa de importância na terra foi vítima dele.

Os judeus deportados no Exílio viveram uns com os outros em comunidades. Adaptaram-se à nova cultura babilônica. Surgiram as sinagogas, com o objetivo de preservar a Lei e a adoração ao Deus Único. Aqui foi a atividade do profeta Ezequiel e dos sacerdotes que ficaram sem Templo. Através da abertura ao mundo pagão, o judeu compreendeu o significado da universalidade da Salvação. E quando o rei Ciro conquistou o país da Pérsia no ano 538 a.C. e controlou a Babilônia, permitiu o retorno aos judeus, abrindo horizontes novos e otimistas na vida religiosa e civil.

Em resumo sobre o profeta Ezequiel: ele nasceu em Jerusalém por volta do ano 623 a.C., e com a idade de 25 anos, enquanto se preparava para começar a exercer as suas funções sacerdotais, foi levado à força para a Babilônia no ano 598 a.C., então teve lá uma grande atividade profética, talvez não tenha vivido para experimentar a alegria do Retorno e a visão do Segundo Templo⁷. Mas, certamente, no primeiro período da sua vida, a sua formação foi à sombra do Templo de Jerusalém, onde aprendeu a precisão da liturgia, e a piedade do sacerdócio, e teve uma cultura religiosa elevada e informações precisas sobre o Templo, o lugar religioso mais importante para a adoração a Deus.

2.2 – O quadro narrativo da profecia de Ezequiel sobre o templo (Ez 40 – 48)

A nossa hipótese diz que os últimos capítulos (Ez 40 – 48) que falam sobre a visão do Novo Templo são muito preparados antes. O seu leitor não aparece de repente dentro destes capítulos vindo para o Templo, mas foi construído um leitor de (Ez 40 – 48) através

⁷ BLENKINSOPP, *Ezechiele*, pp. 16-17

do fio narrativo no pré-texto, visto que os capítulos anteriores deram informações ao leitor sobre o Templo e criaram nele expectativas. Isto é o que se chama na terminologia da metodologia "Pragma-linguística" (*Pragmática Linguística*) a construção do leitor do texto ou o contexto narrativo do texto que expõe as expectativas do seu leitor. Quais eram as informações do leitor sobre o Templo que criaram nele de expectativas antes de Ez 40?

Desde o início do livro de Ezequiel, o leitor soube que o Lugar Santo foi profanado pelos pecados do povo: "*Por isso, tão certo como eu vivo, diz o Senhor Deus, visto que profanaste o meu santuário com todas as tuas coisas detestáveis e com todas as tuas abominações, também eu te diminuirei; o meu olho não te poupará, e não terei piedade*" (Ez 5,11). As primeiras expectativas do leitor giram em torno da natureza dos pecados que profanaram o Lugar Santo.

Depois vem outra indicação para o leitor sobre o tema do Templo: "*E ele me levou ao átrio interior, e eis que estavam à entrada do templo, entre o pórtico e o altar, cerca de vinte e cinco homens, de costas para o templo do Senhor e com os rostos para o oriente; e eles adoravam o sol para o oriente*" (Ez 8,16). A segunda indicação sobre o Templo no livro de Ezequiel informou ao leitor que o mais importante dos pecados que profanaram o Lugar Santo foi a adoração de ídolos no Templo de Jerusalém; esta informação criou no leitor outra questão: o que poderia ser o resultado deste ato grave?

E aqui vem a terceira e última indicação sobre o tema do Templo antes de Ez 40, pois o texto esclarece que "*a glória do Senhor saiu de cima do limiar da casa*" (Ez 10,18) e mais ainda "*subiu do meio da cidade, e parou sobre o monte que está ao oriente da cidade*" (Ez 11,23) e isto indica que a traição obscena à qual Jerusalém se entregou quebrando a aliança do Senhor, causou a destruição total do Templo e da cidade.

Mas o leitor encontrou também nos primeiros capítulos deste livro traços positivos que indicam, através do tema do "Resto Fiel" (Ez 9,4-8) e das promessas de reunir o povo dando-lhe um coração de carne (Ez 11,16-21; 36,24-48) e da vivificação dos ossos secos (Ez 37), e através de outros temas, que a esperança é possível e que a salvação virá. E aqui o leitor espera dos últimos capítulos deste livro (Ez 40 – 48) que lhe esclareçam: Ezequiel é um profeta que anuncia o mau presságio, e o seu papel limita-se a alertar sobre o Mal inevitável? Ou transformar-se-á num evangelizador da Salvação? Sobre estas perguntas, responderão os capítulos 40 – 48 do livro de Ezequiel.

2.3 – A força pragmática do texto (Ez 40 – 48) em termos de estrutura e de forma

A forma expressa a comunicação possível entre a intenção do autor e a compreensão do leitor. A entrada no mundo do texto e a tentativa de aplicá-lo à vida no mundo de hoje indicam um diálogo constante entre o autor e o leitor inteligente através do texto. Por isso, quando o homem de hoje estuda o texto bíblico, deve prestar atenção aos elementos da formação da narrativa, desde a repetição nas palavras e frases, a mudança do tempo dos verbos e lugares, e a entrada de novas personagens no palco do texto. Todos estes fatores pretendidos pelo autor ajudam a conhecer a força do texto em termos de estrutura. A repetição dos vocabulários "visão" e "destruição da cidade" em Ez 40,1-2 e 43,3 e o conteúdo unificado entre estes versículos, que fala sobre a visão do Novo Templo e as suas especificações, faz deste parágrafo um fechamento retórico expressivo de uma primeira unidade literária dentro destes versículos, ou uma **inclusão** literária.

Depois disso, vemos que o Espírito tomou Ezequiel e entrou com ele no átrio interior onde a glória encheu a Casa (43,3-5), e em contrapartida encontramos as mesmas expressões, mas com uma inversão no movimento em 47,1-12 onde o Espírito saiu com Ezequiel da porta do Norte e deu a volta com ele no caminho exterior dirigindo-se para o oriente e mostrou-lhe o grande rio que nasce do Templo e corre no deserto árido transformando-o em jardins cheios de vida. Entre estes dois textos encontramos um conteúdo unificado que fala sobre o arranjo do novo culto.

Quanto aos dois últimos capítulos do livro (47,13 – 48,35), reúnem as palavras "tribos de Israel" que se repetem quatro vezes (47,13.22; 48,19.31) e fazem delas uma unidade literária que fala sobre os limites da terra e uma nova divisão dela pelas tribos de Israel.

Com isso a estrutura do texto é da seguinte forma:

- 1- (40,1 – 43,3) Visão do novo Templo
- 2- (43,4 – 47,12) Novos arranjos para o culto
- 3- (47,13 – 48,35) Nova divisão da terra pelas tribos de Israel

2.4 – A eficácia pragmática do conteúdo do texto (Ez 40 – 48) para o leitor

A eficácia pragmática do conteúdo do texto reside na explicação do convite do texto ao leitor, a todo leitor, ao longo do tempo, para realizar as ações que o autor inspirado do texto quis. Por isso, os conteúdos teológicos, espirituais e práticos do texto devem concordar primeiro com a estrutura sobre a qual o texto foi escrito e que extraímos na seção anterior.

2.4.1 – A Visão do novo Templo (Ez 40,1 – 43,3)

O tempo determinado da visão é no vigésimo quinto ano do Exílio, ou seja, no ano 573 a.C. Mas este número 25 tem o seu simbolismo, pois representa metade do Jubileu que é cinquenta anos, e isso significa que a visão é uma experiência de libertação espiritual para os exilados que chegaram ao meio do caminho da humilhação do Exílio. E a ocasião da visão é também determinada e é o décimo dia do mês no início do ano (Ez 40,1) ou seja, no dia da recordação da Páscoa (Ex 12,1-3)⁸. Quanto ao lugar da visão, é conhecido através de um arrebatamento espiritual para um monte muito alto, e o vidente encontrou aos seus pés, do lado do sul, uma cidade importante, este monte é o Monte das Oliveiras que fica perto de Jerusalém.

A visão (Ez 40 – 42) apresenta uma descrição precisa do Templo que se pretende que seja após o Exílio, com uma visão sacerdotal clara, enfatizando primeiro o muro exterior ou a cerca (40,5) que separa o mundo pagão da adoração verdadeira pelos judeus no interior. O novo Templo não terá o seu serviço dominado por senhores e governantes, mas apenas pelos sacerdotes⁹. Compreende-se esta visão sacerdotal como se Ezequiel, o sacerdote, sonhasse com um templo do qual fossem afastados o pecado do povo e dos chefes e a impureza dos estrangeiros.

E depois do muro exterior, vem a descrição das três portas, a Porta Oriental, a do Norte e a do Sul; a Porta Oriental é a porta que dá para o Vale de Cedrom e o Monte das Oliveiras; o retorno da glória do Senhor através da porta oriental não é senão uma lembrança de que o Senhor deixou o Templo por esta porta anteriormente (Ez 10,19); depois segue a entrada de Ezequiel por esta porta.

Muitos são os detalhes complexos dentro das portas, pois há um átrio exterior e um átrio interior, duas câmaras básicas para os sacerdotes, quatro mesas sobre as quais são imolados os sacrifícios e cortados e transferidos para o altar no meio das colunas, o Santo dos Santos Ezequiel observou-o de fora sem entrar nele porque o Sumo Sacerdote entra nele sozinho uma vez por ano, muitas salas para os cantores e para os sacerdotes encarregados do serviço do altar, uma câmara lateral considerada como tesouraria do Templo, e anexos do Templo compostos por quartos adicionais. Depois o leitor encontra uma descrição da

⁸ Há outra teoria que adota o Ano-Novo civil, e não o religioso; assim, o décimo dia do mês torna-se o Dia do Yom Kippur com a proclamação do jubileu, pois o Ano-Novo civil corresponde ao primeiro mês do outono. Contudo, não adotamos essa teoria, pois na Páscoa há significados ligados à salvação próxima da humilhação do exílio. Para determinar o tempo da visão, a sua ocasião e o seu lugar, ver: BLENKINSOPP, *Ezechiele*, pp. 257-258.

⁹ ROSSI, *Como ler o livro de Ezequiel, o profeta da esperança*, pp. 60-61

ornamentação do Templo e da mobília interior: tudo isso através de um levantamento completo de todas as colunas, paredes e pórticos. E assim, depois de Ezequiel ter partido da Porta Oriental e ter dado a volta ao muro exterior e determinado a forma da construção do Novo Templo e as câmaras dos sacerdotes adjacentes a ele, voltou para lá (43,1) esperando a glória do Senhor vindo do lado do Oriente em direção ao Templo.

Diante desta descrição precisa, o leitor encontra-se diante de um templo semelhante ao templo de Salomão, mas, efetivamente, supera-o em glória e importância porque foi renovado por dentro e por fora, e vestiu uma túnica pura de beleza maravilhosa, carregando nas suas dobras a experiência da humilhação da escravidão do Exílio resultante dos pecados do povo. É uma projeção de um espaço religioso ideal, onde o Senhor é adorado pelos responsáveis religiosos e civis, e onde não há lugar para o encontro do puro com o impuro, e do sagrado com o profano¹⁰.

2.4.2 – Novos arranjos para o culto (Ez 43,4 – 47,12)

Depois de o vidente ter visto o Templo por fora e por dentro e ter tirado todas as suas medidas, tornou-se possível agora organizar o novo culto nele, especialmente porque a glória do Senhor entrou e encheu todos os lugares da Casa¹¹. A presença de Deus no Templo de novo é permanente e não mudará. E o que é exigido do vidente é que avise os israelitas para que se abstenham, de agora em diante, da sua prostituição e das suas iniquidades, e consequentemente ele deve ensinar-lhes a forma da Casa e a sua configuração para que guardem os seus estatutos e ajam segundo eles. Depois de a glória do Senhor ter entrado pela Porta Oriental, esta porta foi fechada e nenhum homem entrará por ela depois¹²: isto é prova de um tempo novo, Deus não abandonará o Seu templo de novo porque o Seu povo não O tentará a isso devido ao seu comportamento.

O retorno da glória do Senhor ao Templo não é uma continuação do que era antes, como se tivesse feito uma viagem temporária e voltado. A volta da glória é caracterizada por uma mudança radical na atitude e por novos arranjos que dizem respeito às regras de culto e ao Templo. O mais importante destes arranjos: a proibição de entrada de estrangeiros no Templo. Não é possível, de agora em diante, aos estrangeiros incircuncisos entrarem no

¹⁰ GOLDHILL, *Il tempio di Gerusalemme*, pp. 44-46

¹¹ PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, pp. 115-118.

¹² Na mariologia, esta Porta Oriental simboliza Maria, a quem nenhum pecado poderia atingir; somente Jesus entrou por ela, deixando-a virgem para sempre e preservada de todo pecado para sempre.

santuário do Senhor¹³. Quanto aos levitas, o seu estatuto foi rebaixado, pois serão apenas servos encarregados das portas da Casa e não têm o direito de se aproximar das coisas santas do Templo (44,11). E os sacerdotes que servem o Senhor e se aproximam da Sua mesa são apenas os filhos de Sadoc, aquele que Salomão nomeou depois da destituição de Abiatar (1Rs 2,27-35). E visto que a glória do Senhor encheu todos os lados da Casa, e não apenas como acontecia anteriormente quando enchia o ambiente interior apenas, o que causava um isolamento do Santo impedindo o povo e os sacerdotes e até Ezequiel de se aproximarem dele, a novidade do Templo agora é que o Lugar Santo cresceu, e o povo não ficará mais isolado da Presença Divina, pois participa da santidade de Deus que o inunda. Quanto à terra, será dividida em duas partes: uma parte para o Senhor e uma parte para o Presidente/Príncipe. A razão fundamental para esta divisão é com o objetivo de impedir o Príncipe de usurpar o direito do povo e de transgredir os seus direitos, e isto é uma crítica velada aos abusos dos reis sobre o povo durante a Monarquia. Pois a terra é um dom de Deus, não deve ser vendida ou trocada. Esta terra transformar-se-á num oásis paradisíaco semelhante ao Jardim do Éden.

Das coisas mais belas que foram escritas no livro de Ezequiel é o capítulo 47 (47,1-12), sobre o grande rio que nasce do Templo e corre no deserto árido e transforma-o em jardins cheios de bem, e deságua no Mar Morto, cuja salinidade é elevada e onde não vivem peixes nem plantas, então o estado deste mar muda e torna-se cheio de vida.

2.4.3 – Nova divisão da terra pelas tribos de Israel (Ez 47,13 – 48,35)

Esta seção do livro de Ezequiel é a mais imaginativa das seções, porque faz os limites da terra desde o norte de Trípoli ou o Grande Mar a **norte**, até Hamat e Damasco e Hauran e o Jordão a **leste**, depois a **sul** desde Tamar até às águas de Meribá em Cades, e do Ribeiro até ao Grande Mar, quanto a **oeste** será o Mar Mediterrâneo. A terra será dividida em pedaços retangulares paralelos começando na fronteira oriental e chegando a oeste ao Mar Mediterrâneo. Esta nova divisão da terra difere da divisão anterior nos dias de Josué filho de

¹³ A pureza étnico-religiosa após o exílio era fundamental para os judeus, especialmente no que diz respeito ao culto. Isso aparece, por exemplo, na proibição de Esdras contra os casamentos mistos com pagãos (Esd 9 – 10). O mesmo aconteceu nos Atos dos Apóstolos, quando os judeus atacaram Paulo, dizendo: “*Este é o homem que ensinou por toda parte contra o povo, contra a Lei e contra este lugar; e ainda introduziu gregos no templo, profanando o lugar santo*”, pois pensavam que ele havia levado consigo Trófilo, o efésio. Esse fato serviu de pretexto para o povo: correram contra Paulo, arrastaram-no para fora do templo e exigiram a sua morte (At 21,27-32). Contudo, podemos dizer que a questão da assimilação e da mistura sempre foi um tema sensível para os judeus: por um lado, devido à eleição exclusiva de Deus em favor deles, e por outro, por causa da universalidade da salvação e das bênçãos destinadas a todos os povos.

Nûn. As tribos da Transjordânia serão transferidas para o oeste do Jordão. E haverá sete tribos no Norte, e cinco tribos no Sul, e entre elas uma terra santa para o Senhor que é Jerusalém e seus arredores: é uma porção pertencente ao Senhor, dividida entre os sacerdotes e os levitas e a cidade e as suas pastagens; quanto à porção do Presidente, estende-se a leste da porção santa e a oeste dela.

A presença permanente de Deus na terra unifica o Seu povo, pois os trabalhadores da cidade serão de todas as tribos de Israel e cultivá-la-ão noite e dia (48,19). Ninguém se apoderará da cidade de agora em diante, nem sultões gananciosos e vorazes, e o nome da nova cidade será "O Senhor está ali" (48,35) e isto significa que não será chamada de agora em diante "Cidade de Davi", mas Cidade do Senhor onde se reúnem todas as tribos na unidade da fé.

3 – Após o Exílio: O Segundo Templo

A profecia de Ezequiel sobre o Novo Templo não tardou a começar a cumprir-se, ainda que parcialmente, depois que os judeus regressaram do Exílio. Pois no ano 538 a.C. Ciro, rei da Pérsia, conquistou e dominou a Babilônia, foi chamado "Rei da Babilônia e dos demais países". Ciro permitiu aos judeus o retorno. Ciro estendeu o domínio do seu reino desde a Índia até à Grécia. Ao contrário de Assur e da Babilônia, Ciro, rei dos Persas, não impôs a sua religião aos povos, mas disse que cada povo podia manter as suas tradições e religião¹⁴. E por um decreto especial, Ciro permitiu aos judeus a recuperação dos utensílios sagrados de que Nabucodonosor se tinha apoderado (Esd 1,2-11 e 6,3-5). O pagamento do imposto começou a ser feito em prata ou por troca com coisas naturais.

O número de judeus que retornaram à sua terra em duas levadas atingiu cinquenta mil. No ano 538 a.C. partiu uma primeira caravana liderada por Chechbassar, e havia nela muitos sacerdotes e poucos levitas e muitos escravos e servos. Quanto aos que eram menos apegados à religião e melhoraram as suas condições materiais na Babilônia, preferiram ficar lá. Quando os judeus voltaram, começaram a construção do Segundo Templo. Mas o projeto de reconstrução das muralhas de Jerusalém encontrou oposição por parte dos samaritanos, assim como os judeus recusaram qualquer ajuda por parte destes porque a religião deles não era pura; todas estas dificuldades, somadas à seca e à falta de dinheiro, impediram a continuação das obras de construção. Mas no ano 520 a.C., no reinado de Dario, chegou

¹⁴ MARTINS BALANCIN – STORNIOLO – BORTOLINI, *Guia de leitura aos mapas da Bíblia*, pp. 26-27.

uma nova caravana com o governador Zorobabel, e o sumo sacerdote Josué. Pois os profetas disseram: "*Acaso é tempo de habitardes em vossas casas forradas, enquanto esta casa fica deserta?*" (Ag 1,9). E assim foi completada a reconstrução do Segundo Templo Novo e foi consagrado no ano 515 (Esd 6,19-22).

Os antigos que conheceram o que foi o Templo de Salomão em esplendor não conseguiram conter as suas lágrimas, ao verem aquele templo frágil: "*Esta foi a palavra do Senhor pela boca do profeta Ageu, dizendo: Quem há entre vós que tenha ficado, que viu esta casa na sua primeira glória? E como a vedes agora? Não é esta como nada em vossos olhos?*" (Ag 2,3). Isto indica que a visão de Ezequiel não passa de ser uma visão onírica e um desejo sonhador para os fiéis num futuro qualquer. De qualquer forma, uma vez que o Templo se tornou realidade, voltou a ser um centro para o judaísmo que voltou à sua formação teocrática anterior, e o Templo voltou a ser sinal da presença de Deus entre os homens, e os peregrinos dirigem-se a ele. Ben Sirac elogia a magnificência das suas celebrações dizendo: "*Quão glorioso era, rodeado pelo povo, quando saía da casa do véu! Como a estrela da manhã no meio das nuvens*" (Eclo 50,1-8).

Durante o domínio grego, o reinado de Antíoco IV (175-164 a.C.) foi o mais feroz, pois impôs os costumes gregos e colocou os judeus em duas posições: o primeiro, pacífico, submisso e aberto à cultura; e o segundo, mais comum, é de rejeição e resistência. Antíoco IV exagerou na sua opressão e ordenou no ano 167 a.C. a proibição do culto divino e consagrou o Templo de Jerusalém ao deus Zeus Olímpico. Então começou a revolta dos judeus pios liderada pelo sacerdote Matatias filho de Asmoneu, e no ano seguinte, 166, sucedeu-lhe o seu filho Judas, apelidado de Macabeu. Entre o ano 167 e 142 tentaram Matatias, depois Judas, e depois Jônatas o irmão de Judas, recuperar o governo autónomo, e os Selêucidas gregos estavam ocupados com as suas guerras. Então, os judeus tentaram aliar-se com Roma e conseguiram no ano 142 a.C. recuperar as terras do reino de Davi; assim começou um governo real-sacerdotal chamado o dos Macabeus, no qual conseguiram purificar o Templo e restaurar o culto dos pais.

Depois de algumas dezenas de anos, durante o domínio romano, Herodes começou no ano 19 a.C. a acrescentar partes ao Segundo Templo e embelezou-o com a família dele até ao ano 64 d.C. Mas, sobreveio-lhe uma grande catástrofe no ano 70 d.C. com os romanos. E depois de cerca de sessenta anos, ou seja, entre o ano 130-134 d.C., ocorreu a última revolta judaica com Simão Bar Koquebas, e o seu resultado foi uma destruição esmagadora do Templo, e de Jerusalém, cujo nome foi mudado e tornou-se "Aelia Capitolina", e uma dispersão para os judeus no mundo. E a partir do século IV, começou-se a peregrinação e a oração diante do Muro das Lamentações.

4 – O Novo Testamento: adoração verdadeira em Espírito e Verdade

Os judeus exilados aprenderam que "*Deus era para eles um santuário na terra para onde foram*" (Ez 11,16). Perceberam na terra do Exílio, que o Senhor está presente em todo o lugar, por isso vemos alguns profetas no fim do Exílio a alertar sobre o apego excessivo ao Templo de pedra: "*Assim diz o Senhor: O céu é o meu trono, e a terra o escabelo dos meus pés; que casa me edificareis vós? E qual é o lugar do meu repouso?*" (Is 66,1). Estas duas correntes opostas, o amor à palavra da Torá (Terceiro Isaías) e a paixão pela construção das pedras do Templo (profeta Ageu) permanecerão assim até à vinda de Cristo.

Jesus Cristo é a Palavra de Deus Eterna, não hesitou em ir anualmente com a sua família na festa da Páscoa ao Templo (Lc 2,41). Ele também demonstrou um profundo respeito pelo templo de pedra, a ponto de se indignar ao vê-lo transformar-se em lugar de comércio. Num gesto profético, advertiu os fariseus e os escribas, por meio da expressão “ai de vós”, que repetiu sete vezes dentro do templo, contra a continuação da sua hipocrisia (Mt 23,13-36)¹⁵. E quando viu que se transformava num lugar de comércio se irou e expulsou dele os vendedores de pombas e virou a mesa dos cambistas para purificá-lo. E avisou que não ficaria nele pedra sobre pedra, e que seria destruído e reconstruído em três dias, mas Ele referia-se com isso ao templo do seu Corpo (Jo 2,21), ou seja, que o templo de Jerusalém se transformaria para se tornar o Corpo de Cristo. O templo do seu corpo será destruído com a ressurreição, e será reconstruído novamente, através do pão do céu a Eucaristia (Jo 6), sinal da Presença Divina na terra, num estado novo glorificado, que Lhe permite fazer-se presente em todos os lugares e ao longo das gerações. Isto foi o que Cristo quis dizer através do Seu diálogo com a mulher samaritana quando disse: "*Vem a hora em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai... Mas os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade*" (Jo 4,21-23). E o rio que nasce do Templo na profecia de Ezequiel não é senão o Espírito Santo que Jesus dá, o Templo Vivo no mundo, quando disse: "*Se alguém tem sede, venha a mim e beba... do seu interior fluirão rios de água viva*" (Jo 7,37-39).

Depois da ressurreição de Cristo, os Apóstolos frequentavam o Templo de Jerusalém para a oração. Enquanto o Judaísmo não rejeitou o Evangelho, o Templo destinado ao culto não perdeu a sua ligação com o culto novo que Jesus fundou. Mas Estêvão, na sua defesa do culto espiritual, declarou que o templo feito por mãos humanas (At 7,48-50), assim foi

¹⁵ SAKR, "Lecture pragmatique des sept invectives dans Mt 23,13-35", pp. 38-50.

considerado o seu discurso uma blasfêmia que merece a morte. Então os cristãos começaram a espalhar-se fora de Jerusalém nas cidades do mundo, e viram na sua comunidade um novo templo, extensão espiritual do corpo de Cristo. Este foi o ensinamento de Paulo quando disse que a Igreja é o templo de Deus construído sobre a pedra angular Jesus Cristo (1Cor 3,16-17). E todo fiel é como uma pedra viva, e o conjunto destas pedras forma, segundo o Apóstolo Pedro, uma casa espiritual e um sacerdócio santo (1Pd 2,5).

A catástrofe da destruição do Templo no ano 70 d.C. voltou os olhos dos cristãos para outro lugar. Depois de terem sido perseguidos pelos pagãos, e expulsos das sinagogas dos judeus após o Concílio de Jâmnia (cerca 98 depois de C.), começaram a esperar uma nova terra e um novo céu na Jerusalém Celestial no fim dos tempos. Pois João viu que ela desceria à terra adornada como noiva para o Cordeiro para um casamento eterno, e não haverá nela templo porque "*o Senhor Deus Todo-Poderoso é o seu templo, e também o Cordeiro*" (Ap 21,22). O trono de Deus e do Cordeiro estará na cidade, e dele brotará um rio de água da vida, resplandecente como cristal; então todos os fiéis de origem judaica e pagã verão a Deus face a face e participarão da Sua vida numa participação plena.

Conclusão

De tenda móvel, até templo antigo, depois fomos para templo novo, e chegamos a uma cidade santa sem templo. Assim foram as fases desta pesquisa. Quanto à característica de Ezequiel nesta exposição histórica bíblica, foi que nos levou à Babilônia, com um povo oprimido e cativo, para ansiarmos pela visão de um novo templo, não manchado pelas imundícies da autoridade sacerdotal e real, e não testemunha dos pecados do povo e suas abominações. A visão de Ezequiel é um antegoço da liberdade no meio da escravidão. Esta visão foi como um anúncio da presença de Deus com o Seu povo e o Seu acompanhamento a ele no Exílio, no lugar mais escuro e escravizante, dando-lhe através do Profeta uma esperança que não decepciona.

Quanto a nós, os cristãos, os inícios do Cristianismo testemunharam com os Apóstolos reuniões de oração e partir do pão em "casas-igrejas". E depois disso, começaram a ser dedicados lugares para o culto. E quando foi dada aos cristãos a liberdade de viver os seus ritos religiosos (313 d.C.), começaram a erguer-se as catedrais luxuosas, revestidas de ouro e adornadas com ícones dos santos. De tempos em tempos, isto foi acompanhado pela construção de lugares santos contendo relíquias dos santos, e outros lugares dedicados para pedir a cura interior e exterior (Lourdes-França). E a tradição permitiu chamar algumas

igrejas de lugares de "peregrinação" locais ou mundiais (Compostela-Espanha). Mas nós dizemos: na vida cristã não há obrigação de peregrinação aos fiéis, a peregrinação é facultativa e faz parte das leis subordinárias e não das leis obrigatórias; pois Cristo é o mesmo, Emanuel, em todos os lugares santos. As graças e as bênçãos espirituais e concretas não são derramadas apenas em Aparecida ou em Roma ou no Monte Athos ou em lugares semelhantes. Pois assim como todos os cristãos se tornaram pelo batismo sacerdotes para o Senhor (1Pd 2,9) mas diferem daqueles que estão no sacerdócio "ministerial" não apenas em grau, mas também em essência¹⁶, assim também são os lugares santos para os cristãos: todas as partes do mundo são aptas para receber a presença real de Deus; mas o lugar que chamamos "igreja", visto que é um lugar separado para a oração, e consagrado pela autoridade eclesiástica, torna-se o lugar "ministerial" para receber a presença real de Deus e plena; esta é a experiência da Bíblia Sagrada e da Tradição da Igreja!

Referências bibliográficas

- AMIOT, F. "Templo", in LÉON-DUFOUR, X. (dir.) *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Trad. De Frei Simão Voigt. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 1001-1007, 1977.
- BIANCHI, C. *Pragmatica del linguaggio*. Roma 2003.
- BLENKINSOPP, J. *Ezechiele*. Torino: Commentari, Strumenti 25, 2006.
- DE VAUX, R. *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris: vol II, Cerf, 1967.
- DORMEYER, D. *Evangelium als literarische und theologische Gattung*. Darmstadt 1989.
- GOLDHILL, S. *Il tempio di Gerusalemme. Storia e letteratura del luogo più sacro del mondo*. Milano: San Paolo, 2009.
- GRILLI, M. *Comunità e missione*. Frankfurt: Peter Lang XXIII/458, 1992.
- _____, *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*. Bologna: Fondamenta, 2016.
- MARTINS BALANCIN, E. – STORNIOLO, I. – BORTOLINI, J. *Guia de leitura aos mapas da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2007.
- MONTAGUTI, M. *Costruire dialogando*. Roma: Analecta Biblica 218, 2016.
- PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *Le peuple juif et ses Saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*. Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2001.

¹⁶ Concilio Vaticano Segundo, Lumen Gentium, 10.

RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Paris 1986.

ROSSI, L.A.S. *Como ler o livro de Ezequiel, o profeta da esperança*. São Paulo: Como ler a Bíblia, Paulus, 2015.

SAKR, M. *Le sévère Sauveur*. Bern: Peter Lang XXIII/808, 2005.

_____, “Lecture pragmatique des sept invectives dans Mt 23,13-35”. In *Revue Biblique* n. 118, pp. 38-50, 2011.

SKA, J.-L. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulus, 2015.

VILLAC, S. – SCARDELAI, D. *Introdução ao Primeiro Testamento. Deus e Israel constroem a história*. São Paulo: Paulus, 2014.

Há quase vinte anos da conferência de Aparecida: devedores de uma esperança fundada

*Tiago Cosmo da Silva Dias*¹

Resumo: O artigo objetiva resgatar a V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, ocorrida em Aparecida, Brasil, em 2007, sob o pontificado do Papa Bento XVI (2005-2013), como um momento basilar da caminhada da Igreja latino-americana. A retomada dos principais aspectos avalia sua recepção efetiva e, ao mesmo tempo, procura atualizá-la à luz da Assembleia Eclesial da América Latina, ocorrida em 2021, que procurou também, por sugestão do então Papa Francisco (2013-2025), repensar como viver esse importante marco da história eclesial.

Palavras-Chave: Conferência de Aparecida. Assembleia Eclesial. Papa Francisco.

Almost twenty years since the Aparecida conference: debtors of a well-founded hope

Abstract: This article aims to revisit the Fifth General Conference of Latin American and Caribbean Bishops, held in Aparecida, Brazil, in 2007, during the pontificate of Pope Benedict XVI (2005-2013), as a foundational moment in the journey of the Latin American Church. The review of its main aspects assesses its effective reception and, at the same time, seeks to update it in light of the Ecclesial Assembly of Latin America, held in 2021, which also sought, at the suggestion of then-Pope Francis (2013-2025), to rethink how to live this important milestone in ecclesial history.

Keywords: Aparecida Conference. Ecclesial Assembly. Pope Francis.

Introdução

Aparecida é uma palavra que, no Brasil, remonta de forma instantânea à devoção de Nossa Senhora Aparecida, cujo santuário, no Vale do Paraíba, recebe anualmente cerca de 9 milhões de devotos. A história remonta a 1717, quando João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Garcia, três pescadores, ao lançarem as redes no rio Paraíba, pescaram a imagem na cor negra, em uma época em que a triste realidade da escravidão ainda vigorava no Brasil.

¹ Doutor (2025) e Mestre (2022) em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Participa do Grupo de Pesquisa 'Religião e Política no Brasil Contemporâneo' (PUC-SP/CNPq). Professor na Faculdade Dehoniana, em Taubaté; na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, em Mogi das Cruzes; no Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unisal) e no Instituto de Teologia São Miguel, em São Paulo. E-mail: tiago.cosmo@dehoniana.online.

Atanásio Pedroso, filho de Felipe, construiu um pequeno oratório onde colocou a imagem, que ali permaneceu até 1743. A primeira capela foi inaugurada oficialmente no dia 26 de julho de 1745. Um templo maior foi inaugurado apenas no dia 8 de dezembro de 1888, e a 29 de abril de 1908 foi concedido ao Santuário o título de Basílica menor. Pio XI (1922-1939) declarou e proclamou Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil no dia 16 de julho de 1930. Em 1952, iniciou-se a construção da Nova Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida, que foi dedicada pelo Papa João Paulo II no dia 4 de julho de 1980.

Esse histórico, ainda que bastante curto, ajuda a perceber o quanto Aparecida esteve sempre sob o raio de visão dos últimos papas.

1. A Conferência de Aparecida (2007)

Para a teologia latino-americana, Aparecida foi também, extrapolando a própria devoção, palco da V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe, que aconteceu entre os dias 13 e 31 de maio de 2007 e teve como tema *Discípulos missionários de Jesus Cristo para que nele nossos povos tenham vida*, com o lema *Eu sou o caminho, a verdade e a vida* (Jo 16,4). A Igreja estava sob o pontificado de Bento XVI, que veio ao Brasil na ocasião para fazer a abertura da Conferência, que congregou 266 participantes, sendo 162 bispos, 81 convidados – entre presbíteros, membros de Institutos de Vida Consagrada, diáconos permanentes, leigos e leigas -, 8 observadores de outras confissões religiosas e 15 peritos. Destes, só 162 foram votantes e só 93 eram bispos eleitos pelos seus pares como delegados de suas igrejas. Isso significa que, na prática, a assembleia não expressou apenas os interesses do continente, mas também outros ligados à dimensão universal da Igreja.

Todavia, em comparação com a última Conferência realizada em Santo Domingo, em 1992, Aparecida foi exitosa e por diversas razões: (1) contou com bom apoio teológico, interno e externo; (2) foi realizada no maior santuário mariano do Brasil, o que permitiu aos bispos se aproximarem da religiosidade do povo e estar em contato direto com as necessidades dos fiéis; (3) houve vasta oportunidade de diálogo entre os próprios bispos e destes com teólogos, sacerdotes e jornalistas; (4) não houve atitudes de grande repercussão manifestando-se contrários à assembleia; (5) a Igreja tomou consciência de que era preciso diminuir o espírito triunfalista, razão pela qual era necessária uma autocrítica e uma reforma; (6) apesar do Vaticano ainda ter bastante receio do tema da “libertação”, Aparecida ajudou o episcopado latino-americano a se recuperar das duras intervenções de Puebla, reafirmando

sua identidade. Recuperou-se, acima de tudo, o sentido de ser igreja local; (7) toda a conferência foi acompanhada de uma intensa espiritualidade bíblica e eucarística.

Entre os 14 cardeais presentes, um deles foi escolhido para presidir a Comissão de Redação do Documento Final: o então arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio. O chamado Documento de Aparecida (DAp) foi publicado oficialmente no dia 29 de junho de 2007. Providencialmente, com a renúncia do Papa Bento XVI anunciada no dia 11 de fevereiro de 2013, no conclave que durou apenas 1 dia, Bergoglio foi eleito o novo bispo de Roma, assumindo o nome de Francisco.

Poucos meses depois, entre os dias 23 e 28 de julho aconteceu a XXVIII Jornada Mundial da Juventude, cuja sede foi o Rio de Janeiro. Francisco esteve em solo brasileiro entre os dias 22 e 28 de julho, durante os quais, no dia 24, presidiu a solene celebração eucarística no Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. À época, o arcebispo de Aparecida, Dom Raymundo Damasceno Assis, presenteou o papa com uma imagem de Aparecida, esculpida em madeira. Francisco retribuiu doando um cálice ao Santuário. No início da missa em que celebrou, o Papa disse:

Neste Santuário, seis anos atrás, quando aqui se realizou a V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, pude dar-me conta pessoalmente de um fato belíssimo: ver como os Bispos – que trabalharam sobre o tema do encontro com Cristo, discipulado e missão – eram animados, acompanhados e, em certo sentido, inspirados pelos milhares de peregrinos que vinham diariamente confiar a sua vida a Nossa Senhora: aquela Conferência foi um grande momento de vida de Igreja. E, de fato, pode-se dizer que o Documento de Aparecida nasceu justamente deste encontro entre os trabalhos dos Pastores e a fé simples dos romeiros, sob a proteção maternal de Maria. A Igreja, quando busca Cristo, bate sempre à casa da Mãe e pede: “Mostrai-nos Jesus”. É de Maria que se aprende o verdadeiro discipulado. E, por isso, a Igreja sai em missão sempre na esteira de Maria².

No coração de Francisco, a V Conferência do CELAM era mais viva do que nunca. No dia 24 de novembro daquele mesmo ano, solenidade de Jesus Cristo, Rei do Universo, Francisco entregou à Igreja a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), que tinha a intenção de propor diretrizes que pudessem “encorajar e orientar, em toda a Igreja, uma nova etapa evangelizadora, cheia de ardor e dinamismo” (EG 17). De uma forma ampla, a Igreja

² PAPA FRANCISCO. Santa Missa na Basílica do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida.

aguardava com ansiedade aquele que seria o “conteúdo programático” (EG 25) do Papa Francisco.

Para a surpresa de muitos, as fontes a que Francisco mais se referiu no documento foram o Documento de Aparecida (17 vezes), o Concílio Ecumênico Vaticano II (16 vezes) e a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (13 vezes). A quantidade de referências à Aparecida é de extrema relevância, inclusive em sobreposição ao Concílio quando se pensa que, ao todo, o Vaticano II promulgou 16 documentos.

O eixo que atravessa a EG, próprio de Aparecida, é a afirmação de que todos somos discípulos missionários (EG 119). De fato, tanto a missão quanto o discipulado foram os temas chave da Conferência de 2007. Isso porque, àquela altura, reconheceu-se que no contexto de globalização tudo muda com muita rapidez. Essas mudanças, pela sua globalidade (DAp 34), afetam a vida dos mais diferentes grupos sociais (DAp 33), em todos os âmbitos da vida humana, incluindo o religioso (DAp 35). Referindo-se a essa realidade, o documento usa a expressão *mudança de época* (DAp 44) para exprimir a extensão e a profundidade dessas mudanças: elas não se limitam à transformação dos aspectos objetivos da realidade, mas alcançam os critérios e os valores com base nos quais ela é avaliada, nem aos aspectos externos, atingindo o íntimo da consciência de cada indivíduo. Essa é a razão pela qual Aparecida identificará que há uma *crise de sentido* (DAp 37-39). Na contramão, Francisco lembrava na EG que cada cristão já é missionário na medida em que se encontrou com o amor de Jesus; razão pela qual não é possível mais dizer que se é discípulo e missionário, mas discípulo missionário (EG 120).

Essa missão, por sua vez, própria de todo cristão, implica aos evangelizadores responsabilidades, tais como “procurar simultaneamente uma melhor formação, um aprofundamento do nosso amor e um testemunho mais claro do Evangelho” (EG 121), já que, na prática, “a missão é um estímulo constante para não nos acomodarmos na mediocridade, mas continuarmos a crescer” (EG 121). De fato, nesses parágrafos Francisco foi capaz de levar um “projeto local” (Aparecida) para a Igreja toda, relacionando diretamente os temas da *missão* e da *formação*.

Aparecida também esteve presente na EG quando o Papa Francisco falou sobre a força evangelizadora que contém a piedade popular que, nas palavras da Conferência, “é uma maneira legítima de viver a fé, um modo de se sentir parte da Igreja e uma forma de ser missionários” (DAp 264). O bispo de Roma entendia que através da piedade popular era possível “captar a modalidade em que a fé recebida se encarnou numa cultura e continua a transmitir-se” (EG 122). Por essa razão, Francisco pedia que não se restringisse e nem se

quisesse controlar essa força missionária e, portanto, com o olhar próprio do Bom Pastor, clamava que era preciso amá-la, não julgá-la somente (EG 125).

Em linhas gerais, Aparecida parece ter sido o motor que ajudou Francisco a analisar as conclusões da assembleia sinodal de 2012. Quando, ainda na introdução da Exortação, Francisco expõe os fundamentos do que pensa para a Igreja, o Papa recorre constantemente à Aparecida para criticar e combater a ideia de uma “pastoral de manutenção”, termo que já aparecera em Medellín (6,1) e foi reforçado em Aparecida (DAp 370).

Além disso, certamente a experiência colegial que Francisco viveu e pode assistir contribuíram diretamente para uma concepção de Igreja em que é preciso, mais do que nunca, “proceder a uma salutar descentralização” (EG 16). De fato, o Papa escreveu que uma excessiva centralização, em vez de ajudar, complica a vida da Igreja e a sua dinâmica missionária (EG 32).

2. A Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe (2021)

Depois de exatos 14 anos da Conferência de Aparecida, os bispos da América Latina chegaram à conclusão de que era hora de realizar a VI Conferência Geral. Consultado, o Papa Francisco propôs abrir um processo mais condizente com a realidade atual: “realizar um encontro eclesial e sinodal, onde todo o povo de Deus pudesse participar e se expressar, olhando e discernindo em profundidade a rápida e transcendental evolução da América Latina e do Caribe nos tempos atuais, a fim de assumir novos desafios pastorais”³. O bispo de Roma fazia, assim, uma inovação metodológica: transformar a tradição das conferências episcopais em assembleias do povo de Deus, nas quais todos os batizados seriam representados como interlocutores na preparação, na realização e no encaminhamento das decisões do respectivo evento.

O tema central da Assembleia foi *Discípulos missionários de Jesus em saída*. Em grande parte, foi realizada on-line e teve a participação de 1036 pessoas. Um grupo de mais de cem pessoas esteve presente no México, mas também participou de forma remota das atividades. Desse total, 1% (10) era cardeal, 21% (233) eram bispos, 21,7% (264) eram padres e diáconos permanentes, 15% (160) religiosos e 39% (428) leigos. A faixa etária dos participantes foi de 6% entre 20 e 30 anos; 30% entre 31 e 50 anos; e 9% acima de 70 anos. A pessoa mais jovem tinha 17 anos e era representante da Pastoral Juvenil do Equador, e a mais idosa tinha 87 e

³ VIDARTE; SCHERER, “Apresentação”, p. 11.

era do Instituto Secular da Colômbia. A dinâmica do “on-line” deu-se devido à dura pandemia da Covid-19, que naturalmente não apenas dificultou a “forma” de realização da Assembleia, mas a própria evangelização enquanto tal, sobretudo quanto a repensar vínculos sociais, familiares e eclesiais.

A pergunta que guiou o discernimento da Assembleia foi: quais são os desafios para nossa Igreja, à luz da V Conferência de Aparecida, os sinais destes tempos e o magistério do Papa Francisco? Foi criada, então, uma comissão de conteúdo, que se decidiu sobre o tema Todos somos discípulos missionários em saída, e colocou as bases para se elaborar o Documento para o caminho (DPC), que foi guiado pelo método ver, julgar e agir. A Assembleia foi apresentada no dia 24 de janeiro de 2021, quando o Papa Francisco exortou a fazer um caminho escutando o povo. Em resposta, realizou-se um processo participativo sem precedentes entre abril e agosto de 2021, do qual cerca de 70.000 pessoas participaram formalmente como indivíduos, comunidades e em fóruns temáticos. Essa fase, mais do que coletar dados, propôs-se a ser uma visão participativa e contemplativa dos povos latino-americanos e das comunidades eclesiais. A partir dela, foi escrita a chamada Síntese narrativa da escuta (SN), com base na qual redigiu-se o Documento para o Discernimento Comunitário (DDC) que recolheu contribuições, formulou perguntas para o diálogo e o discernimento e encorajou a participação ativa da assembleia. Na síntese narrativa, que sistematizou a escuta das vozes do povo de Deus, antes da realização da Assembleia Eclesial, o anseio da participação é mais de duzentas vezes mencionado, razão pela qual se pode presumir que havia uma vontade forte de maior e real participação do povo a qual a Igreja se propõe a servir.

Suess⁴, porém, destacou que o avanço da I Assembleia Eclesial teve limites e preço:

- a inexperiência dos organizadores de trabalhar com o grande número de pessoas que participaram nas duas modalidades, de presença física e virtual;
- o despreparo teológico de grande parte dos próprios participantes, chamados de assembleístas, que impediu decisões de questões complexas, como a ministerialidade, mediante votações parlamentares no prazo de uma semana.

A fase de encontro e discernimento com os delegados das Conferências Episcopais e convidados especiais foi celebrada de 21 a 28 de novembro de 2021. A Assembleia foi inaugurada com a celebração da Eucaristia no Santuário de Guadalupe. Os grupos de

⁴ SUESS, “A serpente emplumada não levantou voo: discernimentos depois da I Assembleia Eclesial”, p. 114.

discernimento, que se reuniram on-line através de uma plataforma digital, fizeram um caminho de reflexão motivados a passar do “eu” ao “tu” e do “tu” ao “nós”. Cada grupo foi formado por membros de diferentes países, idades e circunstâncias de vida. Os trabalhos culminaram no dia 27 com uma mensagem aos povos do continente, que se tratou de um envio missionário aberto e contínuo, e não de uma conclusão definitiva⁵.

Interessante que o Documento Conclusivo, aprovado no dia 27 de novembro de 2021, consta de uma autoridade dada por três instâncias:

- a nível eclesial, tem o valor e o poder de toda a Assembleia que discerniu com senso de fé – *sensus fidei* – e aprovou as principais orientações;
- a nível institucional, é um texto que reúne as conclusões de uma assembleia convocada e realizada pelo CELAM, cuja presidência decidiu como elaborá-la. Foi analisada, completada e aprovada pelos representantes das Conferências Episcopais reunidos em uma assembleia extraordinária realizada em julho de 2022, o que o distingue dos demais documentos magisteriais das Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe;
- a nível teológico, tem o apoio e a fundamentação da Equipe de Reflexão Teológica, que trabalhou durante meio ano estudando e assimilando a documentação e as intervenções, aprovando e sistematizando seu conteúdo, ordenando e projetando suas propostas evangelizadoras⁶.

Nesse espírito, o Documento Conclusivo entendeu que a Primeira Assembleia é um momento intenso de comunhão eclesial dentro do marco da jornada sinodal que a precedeu e agora continua. De fato, o evento em si não terminou, pois entrava, ao término da Assembleia, na fase de síntese, recepção e implementação das orientações pastorais propostas. No entanto, como a opção da Assembleia, ao término do debate, foi não fazer nenhum documento final e encarregar uma espécie de comissão teológica para escrever uma síntese coletiva – ou seja, o Documento Conclusivo não foi votado pela assembleia e nem se tornou uma exortação apostólica pós-sinodal escrita pelo papa, ainda que sua publicação tenha sido autorizada por Roma -, o texto acabou tendo pouca autoridade e, pelo menos nesse item, aquém ao Documento de Aparecida.

⁵ CELAM. *Para uma Igreja sinodal em saída para as periferias*, 19-22.

⁶ CELAM. *Para uma Igreja sinodal em saída para as periferias*, 25.

Uma Assembleia Eclesial que foi organizada exatamente para corrigir o modelo de uma conferência meramente episcopal e para melhor representar os pontos de vista e as soluções possíveis do conjunto do povo de Deus, privada do seu direito de escrever um documento final, em que deveriam constar os avanços necessários depois de Aparecida, contribui para o esquecimento da própria Assembleia Eclesial. A “Mensagem ao Povo da América Latina e do Caribe” qualifica, apressadamente, a assembleia como uma “verdadeira experiência de sinodalidade”, como se tivesse sanada, e não parcialmente reproduzida, os obstáculos à sinodalidade, o clericalismo, a autorreferencialidade e o autoritarismo⁷.

Ao todo, foram 12 os desafios pastorais tidos como prioritários, já elencados na Mensagem ao Povo de Deus da América Latina. Naturalmente, entre tantos desafios, os 12 não abarcaram as diferentes situações de atenção e cuidado que a Igreja realmente precisava. Entretanto, serviram como norte para se pensar a evangelização no continente:

1. Reconhecer e valorizar o apelo dos jovens na comunidade eclesial e na sociedade como agentes de transformação.
2. Acompanhar as vítimas de injustiças sociais e eclesiais com processos de reconhecimento e reparação.
3. Promover a participação ativa das mulheres em ministérios, órgãos governamentais, discernimento e tomada de decisões eclesiais.
4. Promover e defender a dignidade da vida e da pessoa humana desde a sua concepção até o seu fim natural.
5. Aumentar a formação à sinodalidade para erradicar o clericalismo.
6. Promover a participação dos leigos em espaços de transformação cultural, política, social e eclesial.
7. Ouvir o grito dos pobres, excluídos e descartados.
8. Reformar os itinerários formativos dos seminários, incluindo temas como ecologia integral, povos nativos, inculturação e interculturalidade e pensamento social da Igreja.
9. Renovar, à luz da Palavra de Deus e do Vaticano II, nosso conceito e experiência da Igreja do Povo de Deus, em comunhão com a riqueza de sua ministerialidade, que evita o clericalismo e favorece a conversão pastoral.
10. Reafirmar e dar prioridade a uma ecologia integral em nossas comunidades a partir dos quatro sonhos da Querida Amazônia.

⁷ SUESS, “A serpente emplumada não levantou voo: discernimentos depois da I Assembleia Eclesial”, p. 116.

11. Promover um encontro pessoal com Jesus Cristo encarnado na realidade do continente.
12. Acompanhar os povos nativos e afrodescendentes na defesa da vida, da terra e das culturas.

Em sua análise acerca do procedimento da Assembleia Eclesial, embora reconhecendo todo o seu valor, especialmente no que diz respeito ao processo de escuta, Cáceres afirma:

Reconheçamos que os mais interessados em preservar o clericalismo são os clérigos e timoratos leigos que ganham vantagem e proteção de uma Igreja clerical. Enquanto houver interesses em conflito, a igreja permanecerá a mesma, incapaz de se autorreformular. Enquanto os resultados de uma consulta honesta aos católicos leigos foram processados por uma elite clerical com sérios conflitos de interesse (sem perda de vantagem, sem redução no exercício do poder e privilégios, sem modernização do controle pastoral), não haverá sinodalidade⁸.

Além disso, o mesmo autor aponta como dificuldades que, apesar de ter sido apontado no encontro que a maior parte da Igreja é composta por mulheres, na Assembleia em si apenas 36% eram mulheres, uma desigualdade que tem raízes profundas na prática de representação em ambientes eclesiais. O mesmo se diga em relação às minorias, cujos rostos faltaram no encontro, já que a maioria dos membros era das grandes cidades, com presença escassa dos povos originários e dos afrodescendentes. É preciso dizer, porém, que esse déficit não é necessariamente de responsabilidade da organização; antes, também se deve aos limites estabelecidos pela conexão com a internet, horários de trabalho, disponibilidade etc. No quesito celebrativo, as Eucaristias continuaram a representar o patriarcado e o romantismo da Igreja de uma forma que estava muito desajustada em relação ao que a Assembleia pretendia ser:

Creio que nesta Assembleia o processo de escuta foi sacrificado e o Documento de Discernimento foi deixado de lado; o processo sinodal deixou de ser sinodal na pressa de apresentar quarenta e uma afirmações que tocam muito superficialmente a realidade eclesial. [...]. *Mutatis mudanti*, creio que a organização desta Assembleia Eclesial em modo sinodal teve o caráter de emergência para evitar que a Igreja fosse reduzida a uma curiosidade museológica em meados deste século. Portanto, os procedimentos e a metodologia devem funcionar de acordo com o ousado convite de Francisco,

⁸ CÁCERES, “Metodologia e procedimentos para a criação da cultura da sinodalidade”, p. 45.

caso contrário seremos apenas ‘como um sino que soa ou címbalo que ressoa’ (1Cor 13,1); um grupo bem-intencionado que finge ser sinodal, mas que, na prática, não se atreve a recriar as suas estruturas eclesiais⁹.

Na contrapartida, Brighenti¹⁰ afirma que a Assembleia não só foi realizada de modo sinodal, como também fez da sinodalidade um de seus principais desafios, visto que, dentre os 231 aspectos definidos pela Assembleia no final do processo e propostas como programa de ação da Igreja para os próximos anos, 49 diziam respeito à sinodalidade. Além do mais, entre os 41 desafios condensados pela Assembleia, 4 deles se referiam à sinodalidade.

Logo, apesar dos seus limites, escreve Sanchez¹¹, a Assembleia Eclesial abriu um novo caminho na vida da Igreja no continente e poderá vir a ser uma nova instância na vida da Igreja Católica a ser adotada de forma mais ampla. Em outras palavras, é preciso reconhecer a originalidade e a importância desse evento e acolher os resultados como o início de um caminho que poderá dar bons frutos à Igreja. Portanto, as três metas previamente anunciadas para a Assembleia do México permanecem: I) lembrar compromissos não cumpridos de Aparecida; II) promover a participação ampla do povo de Deus na definição das propostas; III) pôr em prática a nova configuração do projeto missionário pós-colonial. Essas três metas receberam um reforço importante de quatro imperativos da *Evangelii Gaudium*: escuta ampla e diálogo participativo, distinção clara entre tradição e tradicionalismo, encarnação no universo do outro e concentração no essencial, no anúncio da Boa-Nova¹². Assim, aguardam o CELAM duas tarefas pedagógicas: ser menos episcopal para ser mais eclesial e, consequentemente, saber lidar com as resistências internas na Igreja, doutrinárias e de mentalidade, pois se para alguns a I Assembleia Eclesial foi um avanço eclesial, para outros é o desmonte do princípio hierárquico da Igreja.

Considerações

Aparecida, sem sombra de dúvidas, tratou de consolidar uma identidade própria da Igreja latino-americana, iniciada na Conferência de Medellín (1968) e expressa, sobretudo, na opção preferencial pelos pobres, nas comunidades eclesiais de base (CEBs) e - grande marco da assembleia - no discipulado missionário. O grande eixo foi o abandono da pastoral de

⁹ CÁCERES, “Metodologia e procedimentos para a criação da cultura da sinodalidade”, p. 48.

¹⁰ BRIGHENTI, *Sinodalidade*, p. 80.

¹¹ SANCHEZ, “A (difícil) construção da sinodalidade na Primeira Assembleia Eclesial”.

¹² SUESS, “A serpente emplumada não levantou voo: discernimentos depois da I Assembleia Eclesial”, p. 125.

manutenção para uma ação missionária decididamente missionária. Isso significou, em certa medida, que Aparecida levantou o ânimo da América Latina, sobretudo depois da experiência traumática da Conferência de Santo Domingo (1992), com as intervenções ininterruptas da Santa Sé e até a mudança metodológica no Documento Final.

Porém, texto é texto. A riqueza é insondável, sem sombra de dúvidas, mas é necessária agora uma recepção criativa, de modo que Aparecida não seja apenas *um* acontecimento da caminhada eclesial, mas, talvez, nestes últimos tempos, *o* acontecimento, que ainda carece de revisitação, aprofundamento e aplicabilidade. Em última análise, é preciso uma recepção criativa, no bom sentido da expressão.

Há meses das celebrações dos 20 anos desse evento histórico, talvez esse seja o momento para uma devida avaliação, visando também verificar porque, em muitos lugares, ainda não há uma real vivência ou preocupação do que ali se propôs. Talvez, vivendo agora um pontificado diferente do de Francisco, que enfrentou tanta resistência, um caminho diferente possa ser consolidado, de fato.

REFERÊNCIAS

BALSAN, L. *Teologia Pastoral*. Curitiba: Inter Saberes, 2018.

BRIGHENTI, A. *Sinodalidade*. O jeito de ser Igreja comunhão e participação. Petrópolis: Vozes, 2024.

CÁCERES, H. Metodologia e procedimentos para a criação de cultura de sinodalidade. In: SANCHEZ, W. L. [org.]. *Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 43-48.

CALIMAN, C. A Conferência de Aparecida: do contexto à recepção. In: BRIGHENTI, A.; PASSOS, J. D. [orgs.] *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2018, p. 105-115.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus, Paulinas, 2007.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. *Santa Missa na Basílica do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130724_gmg-omelia-aparecida.html Acesso em: 17 abr. 2026.

PASSOS, J. D. As reformas do Papa Francisco: Conjuntura, Significado e Perspectivas. In: *Perspectivas Teológicas*. Belo Horizonte, v. 49, n. 2. Jan./Abr. 2017, pp. 353-374. Disponível em:

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3705/3824>
Acesso em: 08 abr. 2026.

RICHARD, P. Terminou a V Conferência em Aparecida. Será possível, agora, construir um novo modelo de Igreja? In: AMERÍNDIA [org.]. *V Conferência de Aparecida*. Renascer de uma esperança. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 89-95.

SANCHEZ, W. L. A (difícil) construção da sinodalidade na Primeira Assembleia Eclesial. In: SANCHEZ, W. L. [org.]. *Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 63-72.

SUESS, P. A serpente emplumada não levantou voo: discernimentos depois da I Assembleia Eclesial. In: PASSOS, M.; SUESS, P. [orgs.] *Caminhos da Sinodalidade*. Pressupostos, desafios e perspectivas. São Paulo: Paulus, 2023, p. 109-133.

VIDARTE, M. C. V.; SCHERER, O. P. [et. al.] Apresentação. In: CELAM. *Para uma Igreja sinodal em saída para as periferias*. Reflexões e propostas pastorais a partir da Primeira Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, 2022, p. 13-17.

As invenções são inevitáveis?

Uma nota sobre evolução social¹

Willian F. Ogburn e Dorothy Thomas

Tradução: Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani²

É um interessante fenômeno que muitas invenções tenham sido realizadas duas ou mais vezes por inventores diferentes, cada um trabalhando sem o conhecimento das pesquisas dos outros. Há alguns casos de invenções ou descobertas duplicadas que são de conhecimento comum. É bem conhecido, por exemplo, que tanto Newton quanto Leibniz inventaram o cálculo infinitesimal. A teoria da seleção natural foi desenvolvida de modo praticamente idêntico por Wallace e por Darwin. É dito que tanto Langley quanto Wright inventaram o avião. E todos sabemos que o telefone foi inventado por Gray e por Bell. Uma boa quantidade de casos de duplicação quanto a descobertas são parte do cabedal de conhecimentos do leitor genérico.

Há, no entanto, um grande número de casos muito importantes que não são tão conhecidos. Por exemplo, a invenção das frações decimais é creditada a Rudolph, Stevinus e Bürgi. O oxigênio foi descoberto por Scheele e por Priestley em 1774. A teoria molecular surgiu com Avagadro em 1811 e com Ampère em 1814. Tanto Cros quanto Hauron inventaram a fotografia colorida em 1869. O bonde o resultado do trabalho de Van Doeple e Sprague, e os elementos essenciais foram concebidos independentemente por Siemens e Daft.

Pensamos serem Napier e Briggs os inventores do logaritmo, mas geralmente não se sabe que também Bürgi os inventou, com três anos de precedência. Associamos a origem da fotografia a Daguerre, mas ela também foi inventada independentemente por Talbot. A Lei de Boyle é conhecida, nos livros didáticos franceses, como Lei de Marriotte. A existência de Netuno foi independentemente descoberta por Adams e Leverrier - e isso mesmo antes do planeta ser realmente observado, sendo que foi o trabalho desses dois astrônomos

¹ *Are Inventions Inevitable? A Note on Social Evolution*. Political Science Quarterly, Vol. 37, No. 1 (Mar., 1922), pp. 83-98 (16 pages). Disponível em <https://doi.org/10.2307/2142320> e em <https://www.jstor.org/stable/2142320>. Acesso em 22/07/2026.

² Doutor em Filosofia pela USP. pós-doutorado pela FUNDASP. Coordenador do curso de Filosofia e docente da Faculdade Paulo VI (Mogi das Cruzes) e coordenador do LABÔ/FUNDASP (São Paulo). zorgoborim@hotmail.com.

matemáticos que levou outros a tal observação. Gauss é frequentemente reconhecido como o responsável pelo princípio dos mínimos quadrados. Legendre publicou seu relato desse princípio três anos antes de Gauss, apesar de Gauss o ter usado ainda antes disso.

Há quatro descobertas independentes das manchas solares, todas de 1611, feitas por Galileu na Itália, Scheiner na Alemanha, Fabricius na Holanda e Harriott na Inglaterra. A lei de conservação de energia, tão significativa na ciência e na filosofia, foi formulada independentemente quatro vezes em 1847, por Joule, Thomson, Colding e Helmholtz. Eles foram antecipados em 1842 por Robert Mayer. Parece que houve pelo menos seis inventores do termômetro e não menos do que nove indivíduos pretendem ter inventado o telescópio. As máquinas de escrever foram inventadas simultaneamente na Inglaterra e na América por inúmeros indivíduos em cada um desses países. O barco a vapor foi requisitado como invenção exclusiva por Fulton, Jouffroy, Rumsey, Stevens e Symmington.

Essas inúmeras invenções e descobertas feitas por duas ou mais pessoas são geralmente desconhecidas. Pesquisas nas áreas de história da ciência e das invenções revelam um número surpreendentemente grande de exemplos de múltiplas e independentes origens das invenções. O apêndice deste artigo contém uma lista com 148 casos como esses, escolhidos dos campos da matemática, da astronomia, da química, da física, da química, da biologia, da psicologia e da mecânica prática. A lista pode ser estendida consideravelmente por pesquisas posteriores, particularmente nos campos de invenções menores. A maior fonte para tais dados é a história das ciências dos último cem anos. A origem de um vasto número de invenções menores nas artes práticas não foi registrado senão nos últimos anos, nos arquivos dos escritórios de patente.

O conhecimento das origens das invenções dos primeiros tempos está perdido. Registros são grandemente dependentes da escrita, e apenas recentemente começamos a escrever informações sobre inventores. Entre os povos sem escrita há, provavelmente, muitos inventores das mesmas ferramentas. Mas a prova definitiva disso é difícil de obter, porque não é fácil de dizer se a posse da mesma ferramenta por dois grupos primitivos é devida à difusão ou a origens independentes. Em alguns casos a probabilidade de origem independente é muito grande, como no caso da fabricação de bronze no Peru e no Velho Continente, ou no caso da zarabatana na América e em Borneo, ou no caso das pirâmides na América central e no Egito. Uma lista muito grande de tais casos poderia ser citada. Mas uma compilação estatística de prováveis casos de origens ou invenções múltiplas entre povos primitivos ofereceria pouca evidência para a relativa frequência dessas invenções realizadas independentemente, e isso por causa dos inúmeros casos que certamente ignoramos.

Mas se deixarmos esses casos de fora e confinarmos nossas evidências meramente ao período histórico, é surpreendente o fato de podermos encontrar tantos casos em que dois ou mais inventores fizeram, independentemente, a mesma invenção, já que o desenvolvimento de contatos tornou a difusão do conhecimento cada vez mais rápida. Por exemplo, se o conhecimento da invenção do telégrafo sem fio se espalhou rápido em todas as áreas industrializadas, este fato, por si só, interromperia a pesquisa de outros inventores em linhas semelhantes. Além disso, muitas invenções e descobertas são agora patenteadas, de modo que a invenção do mesmo objeto por outros é impedida, ou, se não impedida, pelo menos conhecida. Os registros do *United States Patent Office* mostram que o número de patentes pedidas é mais ou menos o dobro do número de patentes concedidas. Muitas dessas solicitações são, sem dúvida, negadas porque a invenção já estava patenteada. Isto é mais uma prova de que muitas invenções são feitas independentemente por mais de uma pessoa.

Por todas essas razões, uma lista de invenções independentes e recorrentes assume uma importância maior do que poderia parecer, e, por outro lado, uma lista de invenções feitas apenas uma vez não só teria pouca importância, como também não significaria que, sem as leis de patentes e a rápida disseminação do conhecimento, elas necessariamente teriam sido inventadas apenas uma vez. Na tentativa de se formar alguma estimativa da frequência das invenções que ocorrem independentemente mais de uma vez, é necessário que se lembre das limitações da interpretação dos dados.

Tendo em mente todas essas considerações, a lista oferecida no apêndice deste artigo é muito impressionante. O que ela significa? Muitas questões são levantadas. As invenções são inevitáveis? Se os vários inventores tivessem morrido na infância, as invenções não teriam sido realizadas e o desenvolvimento cultural teria se dado de maneira mais lenta? As invenções são independentes da habilidade mental? As invenções são determinadas ou, se esse não for o caso, são pelo menos preparadas culturalmente? A evolução social não é inerente à natureza da cultura?

A significância do fenômeno de ocorrências paralelas das mesmas invenções foi discutida pelo Dr. A.L. Kroebe³, e as respostas a essas questões foram cogitadas por ele, como se vê abaixo. No geral, sua teoria se concentra em dois pontos. Há dois fatores atuando na efetivação de invenções, a saber, a habilidade mental e o estado atual da cultura.

Acredita-se que a habilidade mental esteja relacionada com as invenções da seguinte maneira. Há pouca dúvida quanto ao fato de que os inventores são homens de habilidade

³ A. L. Kroeber: "The Superorganic", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 19, No. 2, abril-junho, 1917, pp. 163-214.

mental considerável, excetuando-se, talvez, os casos em que o elemento acidental é muito relevante. A medida da capacidade mental dos indivíduos em qualquer grande amostra da população geral mostra uma distribuição semelhante à curva de probabilidade familiar normal. Para qualquer traço mental particular há poucos indivíduos com medidas muito grandes, assim como há poucos indivíduos com medidas muito pequenas, havendo muitos indivíduos entre esses extremos. A distribuição dos traços mentais é similar, por exemplo, à distribuição da estatura, segundo a qual há poucos altos e poucos baixos, havendo muitos medianos, com a distribuição sendo um contínuo. Inventores, sem dúvidas, vêm da porção mais alta da frequência de distribuição de habilidades.

Claramente, não sabemos quão alto na escala de habilidades os inventores são encontrados. Mas, em uma amostra grande, a curva de probabilidade normal é tal que, na metade superior da escala de habilidade, encontramos metade do número de pessoas. A distribuição acima do terço superior da escala geralmente incluirá cerca de um quarto das pessoas. Ou seja, de 1000 indivíduos, cerca de 225 serão, em média, encontrados acima do terço superior da escala; e cerca de 10 serão encontrados acima do décimo superior da escala. Assim, mesmo admitindo que a capacidade mental dos inventores seja notavelmente alta, as probabilidades dizem que, em uma amostra grande, haverá muitas chances de se encontrar mais de uma pessoa com um alto grau de habilidade inata. Desse modo, mesmo que um inventor morresse ainda criança, haveria chances de existir outros com capacidade inata de invenção igualmente elevada.

Mas a capacidade pode variar num período de tempo, bem como em uma seção transversal de tempo. Assim, uma amostra aleatória de 1000 indivíduos coletada há 500 anos poderia apresentar traços mentais herdados com valores mais altos ou mais baixos na escala do que uma amostra de 1000 indivíduos escolhidos hoje. A média poderia ser maior ou menor. Estamos considerando aqui habilidades inatas ou herdadas, não habilidades que resultam de treino. Hoje, qualquer garoto do ensino médio sabe mais matemática do que sabia Aristóteles, ainda que sua habilidade inata em matemática seja, provavelmente, muito menor. A forma como essa habilidade inata irá variar ao longo do tempo depende de mutações ou de seleção. Mutações são muito pouco frequentes e o processo de seleção é muito lento⁴; assim sendo, levando-se em conta quatro gerações por século e considerando o fato de que a mudança biológica ou mutação deve se espalhar para um grande número de indivíduos, não pode haver muita variação entre grupos quanto à habilidade mental herdada

⁴ Esta afirmação é uma conclusão baseada em um estudo da taxa de evolução e da frequência de mutações. As pesquisas são bastante extensas e os limites deste artigo não permitem um desenvolvimento do ponto.

apenas em poucos séculos. Assim sendo, no que diz respeito aos poucos séculos do período histórico, ou do período de que podemos recolher dados concernentes às invenções, a variação temporal nas habilidades inatas pode, com toda probabilidade, ser negligenciada. Há, com certeza – repetindo o que já dissemos – variações em relação a amostras definidas, mas a natureza da distribuição das habilidades inatas é tal que há considerável probabilidade de sempre se encontrar mais de um indivíduo com particular habilidade inventiva inata. Com efeito, essa habilidade inata pode ser bastante abundante.

Por outro lado, o segundo fator envolvido nas invenções, o status da cultura, é obviamente muito variável no tempo, particularmente nos últimos séculos. A cultura material de trezentos anos atrás era bem diferente do que é agora. Ela mudou rápido. E os elementos da cultura material de qualquer época têm muito a ver com a determinação da natureza das invenções particulares que são realizadas. Por exemplo, poucas descobertas relativas à eletricidade tornaram possíveis muitas invenções nas quais tais descobertas fundamentais foram usadas ou aplicadas. Os inúmeros eletrodomésticos não poderiam ter sido inventados, digamos, no século XV, já que as descobertas fundamentais concernentes à eletricidade ainda não tinham sido realizadas. Uma certa preparação cultural se fez necessária para a invenção do telégrafo. O fato de tantas invenções elétricas terem ocorrido tão rapidamente depois de certas pesquisas em eletricidade sugere a inevitabilidade de tais invenções. E, além disso, o fato de a maioria das principais invenções elétricas terem sido realizadas por dois ou mais inventores nos leva a pensar que o desenvolvimento elétrico foi mais dependente da preparação cultural do que do gênio. Benjamin diz, na introdução ao seu *Age of Electricity* (*Era da eletricidade*): “É um fato de singular que, provavelmente, nenhuma invenção elétrica de maior importância tenha sido feita sem que a honra de sua origem tenha sido reclamada por mais de uma pessoa”⁵. Em 1745, Dean von Kleist descobriu que, inserindo um fio eletrificado num frasco contendo bebida alcoólica, ele poderia armazenar eletricidade. O mesmo experimento foi feito no ano seguinte por Cuneus of Leyden, o que nos deu o princípio fundamental da garrafa de Leyden. Os franceses afirmam que D'Alibard foi o primeiro a descobrir a identidade entre os raios e a eletricidade. Ele realizou em maio de 1752 o mesmo experimento que Benjamin Franklin realizou em junho do mesmo ano. Os efeitos elétricos de metais diferentes tinham sido notados por Sulzer em 1768 e por Cotugno em 1786, mas a descoberta efetiva não foi feita até 179, quando Galvani, independentemente, descobriu os mesmos efeitos e desenvolveu o princípio da célula galvânica ou voltaica, primeiramente construída por Volta.

⁵ Park Benjamin: *The Age of Electricity*, p iii.

A invenção bem-sucedida do telégrafo foi a culminação de muitas tentativas frustradas de transmitir eletricidade. O primeiro registro de qualquer forma de telégrafo elétrico foi descrito na *The Scots Magazine* em 1783, num artigo supostamente escrito por Charles Marshal. Em 1787 Lomond propôs um plano similar, porém mais prático. A invenção do galvanômetro por Ampère e do disco eletromagnético por Arago deram grande ímpeto para um jovem professor americano, Joseph Henry, que em 1831 construiu o primeiro telégrafo eletromagnético. Henry não patenteou sua ideia ou a tornou pública e, apesar de se tratar de uma importante invenção, permaneceu escondida até que Morse realizasse seus experimentos em 1837 e, finalmente, pusesse seu telégrafo em operação em 1844. Podemos nos questionar se Morse tem direito ao crédito pela invenção, sendo que não foi o primeiro a divisar o mecanismo, não tendo sequer criado o alfabeto. Houve dois outros inventores. Cook e Wheatstone obtiveram a patente na Inglaterra em 1837, como resultado de seus experimentos conjuntos na construção de um telégrafo; e apenas um mês depois, como resultado de investigações independentes, Steinheil construiu, com sucesso, um telégrafo em Munique. Assim, a evolução da ciência elétrica estava apontando para o telégrafo, cuja invenção não dependeu de nenhum inventor.

Os motores elétricos apareceram, simultaneamente, na Inglaterra, na França, na Alemanha, na Itália e nos Estados Unidos; dal Negro, Joseph Henry, Bourbonze, McGawley e Davenport reivindicaram, todos eles, a invenção. Dadas as ferrovias e dados os motores elétricos, as ferrovias elétricas eram inevitáveis? Pelo menos seis diferentes homens, Davidson, Jacobi, Lilly, Davenport, Page e Hall, pretenderam ter realizado, independentemente, a aplicação da eletricidade às ferrovias. Investigações semelhantes mostram que o desenvolvimento da ciência levou às seguintes invenções, cada uma inventada por inúmeros inventores: a bobina de indução, a bateria secundária, a eletrólise da água, a eletrodeposição de metais, a armadura em anel, o microfone, o dínamo autoexcitado, a lâmpada incandescente e o telefone. Tal registro de invenções históricas, apesar de não negar o fator da habilidade mental, certamente mostra, de modo bastante impressionante, a importância dos fatores culturais.

É claro que entendemos que a invenção do barco a vapor foi dependente da invenção do barco e da máquina a vapor. A dependência de uma invenção relativamente a seus elementos constitutivos é um fato. Os elementos constitutivos são, por sua vez, dependentes de seus elementos constitutivos, e assim por diante, até as eras do gelo e os recursos da natureza. Mas a existência de todos os elementos constitutivos de uma invenção faz dela inevitável? Dados os barcos e as máquinas a vapor, o barco a vapor não será inevitável?

A tendência à inevitabilidade de uma invenção, uma vez dadas suas partes constitutivas e sua dependência dessas partes, talvez possa ser vista na história da máquina a vapor⁶. Observa-se, no interessante desenvolvimento da máquina a vapor, que essa invenção não dependeu de um único homem, e a história indica que ninguém poderia ter inventado sozinho as várias partes constitutivas como passos preliminares na realização da invenção culminante.

Não considerando as primeiras origens da máquina a vapor, talvez possamos começar com Rivault, que provou, em 1605, por experimento, que a água confinada numa bomba, quando aquecida, faz esta explodir. Porta já havia descrito um aparato por meio do qual a pressão do vapor podia ser usada para levantar uma coluna de água. Em 1615, De Caus construiu uma máquina similar àquela descrita por Porta. Em 1630 Ramseye patenteou a “máquina a vapor”. Este período foi dedicado largamente a especulações e possibilidades do vapor, e nenhuma outra aplicação prática foi tentada até 1663, quando Worcester construiu uma máquina similar à de Porta e à de De Caus, e a usou para elevar água em Vauxhall. Hautefeuille, em 1678, propôs o uso de um pistão na máquina a vapor, e Huygens foi o primeiro a aplicar esse princípio. Motores que representavam uma melhoria decisiva em relação aos de Worcester eram agora construídos. Grande interesse surgiu sobre suas possibilidades, e muitas mentes se puseram a resolver o problema da “máquina a vapor”. Um importante avanço foi feito por Thomas Savery, que em 1698 patenteou o desenho do primeiro motor usado para bombear água de minas. Melhoramentos na máquina de Savery foram feitos por Desaguliers em 1718, por Blakely e Ridgeley em 1756, e também por Papin, mais ou menos nessa época. Thurston ressalta que “no começo do século XVIII, todos elementos da máquina a vapor moderna foram inventados e aplicados na prática separadamente”⁷. A natureza do vácuo e o método para obtê-lo eram conhecidos. Caldeiras capazes de sustentar qualquer pressão desejada já tinham sido feitas. O pistão havia sido utilizado e a válvula de segurança inventada. Thomas Newcomen construiu um novo tipo de motor combinando esses elementos ao invés de tentar aprimorar o de Savery. Sua invenção foi “o motor de Huygens com o cilindro e o pistão melhorado por Papin, melhorado ainda mais por Newcomen, e Calley, com a adição do método de condensação usado no motor de Savery”⁸. De Newcomen a Watt houve melhorias nas proporções e alterações nos detalhes. Watt experimentou o motor de Newcomen, descobriu fontes de perda de calor, e começou

⁶ R. H. Thurston: *History of the Growth of the Steam Engine*.

⁷ R. H. Thurston: *History of the Growth of the Steam Engine*, p.55.

⁸ Idem, p.60.

a eliminar tal desperdício. O motor de Watt assumiu sua forma distintiva em 1785, e desde então o desenvolvimento da máquina a vapor não foi grande, as melhoras sendo todas bastante pontuais. Ao contrário da impressão popular, apesar do grande homem que foi Watt, ele não parece ter sido indispensável para a perfeição da máquina a vapor. Seria absurdo concluir que, se ele tivesse morrido na infância, a Revolução Industrial não teria ocorrido.

Nossa análise e lista das múltiplas invenções indicam a grande importância do estado da cultura como fator na origem das invenções. Se é verdadeiro que as invenções são largamente determinadas pela cultura, isso não quer dizer que, no presente estágio de nossas informações, podemos predizer um momento específico para que ocorram. Em alguns casos a probabilidade de predizer uma invenção é alta, por exemplo, no caso do barco a vapor, que foi inventado por Fulton dezoito anos depois do aperfeiçoamento da máquina a vapor em 1785. Mas, na maioria dos casos, não conhecemos suficientemente bem a situação cultural que determina a invenção. Dizer que a cultura é um fator determinante das invenções não nos diz quais são os elementos e as condições culturais particulares. Nem sempre sabemos de antemão quais são os elementos culturais constituintes necessários para a criação de uma invenção.

Mas mesmo que esses elementos existam e que haja a habilidade mental necessária, esta e os elementos culturais constituintes devem ser reunidos. Talvez exista habilidade inerente, mas ela deve receber treinamento cultural e precisa ser aplicada. O problema precisa ser visto, sua solução precisa ser socialmente desejável e a habilidade precisa ser treinada e estimulada a atacar o problema. É aqui que entra a ideia de necessidade, tão comumente associada à concepção de inventividade. A necessidade não produzirá uma invenção na ausência dos elementos essenciais. Por exemplo, havia a mais urgente necessidade entre nossos antepassados, não muitas gerações atrás, de que doenças fossem curadas e a morte fosse evitada. Eles tentaram a magia e o uso de ervas; mas a ciência da medicina ainda não tinha sido desenvolvida; sua preparação cultural não existia. A necessidade de uma invenção tem muito a ver com a união da habilidade e dos elementos culturais, e é um importante fator do processo, mas o preparo cultural deve existir.

Concluindo, acredita-se que a evidência apresentada de origens duplicadas independentes de invenções evidenciam fortemente a importância do valor cultural na produção de invenções. Tal dado nos desafia a analisar a relação da habilidade mental e a preparação cultural como fatores na origem das produções. Dizer que um desses fatores é mais importante que o outro é condensar a conclusão com uma brevidade injustificada. É mais satisfatório sumarizar brevemente como esses dois fatores se relacionam. A habilidade

mental é um fator, já que nenhuma invenção pode ser realizada sem ela. E a capacidade mental dos inventores está acima da média. Mas a distribuição da capacidade mental inata em qualquer momento é tal que existe grande probabilidade de uma frequência considerável de habilidades inatas excepcionais. A habilidade manifesta necessária para produzir invenções talvez seja rara porque a habilidade inata pode não ter sido treinada ou aplicada ao problema das invenções. Por outro lado, uma invenção específica depende de uma certa preparação cultural, e não pode ser feita na ausência dos elementos culturais que a constituem.

De qualquer modo, se os elementos culturais constituintes existirem, a invenção talvez ocorra se disso houver necessidade cultural, pois em qualquer tempo a distribuição de habilidade mental inata é tal que, numa larga escala, sempre haverá muitos casos de habilidade inata excepcional. Observe-se a frequência das múltiplas invenções independentes. A variação dos resultados depende da variação dos fatores. O fator da cultura, desde a era histórica, varia rapidamente em curtos períodos de tempo. Os elementos da cultura de um tempo são muito diferentes daqueles de poucos anos antes. Tal variação não é concebível na habilidade mental em tão pouco tempo. De fato, é muito mais provável que, em poucos séculos, não haja variação detectável na média ou na distribuição da habilidade mental inata. A evidência e a análise mostram a tremenda importância do fator cultural das invenções. Já que o status atual da cultura é muito importante para determinar a cultura que a sucederá, já que a cultura é muito variável, e já que a habilidade mental é muito estável, devemos concluir que os processos da evolução cultural devem ser explicados em termos culturais e sociais, isto é, em termos da sociologia, e não em termos da biologia ou da psicologia.

Lista de algumas invenções e descobertas feitas independentemente por duas ou mais pessoas⁹

⁹ A lista anexa de invenções independentes duplicadas foi coletada de suas histórias de astronomia, matemática, química, física, eletricidade, fisiologia, biologia, psicologia e invenções mecânicas práticas. Os dados são, portanto, do período dos registros escritos, na verdade, dos últimos séculos, e em grande parte de histórias da ciência. As várias invenções e descobertas variam muito em sua importância. A lista poderia ser ampliada com pesquisas adicionais.

Há disputas a respeito de muitas das origens nos casos listados. As disputas frequentemente dizem respeito à prioridade, um assunto com o qual a discussão anexa não se preocupa. Quando uma data é duvidosa, um ponto de interrogação foi colocado após ela. Ocasionalmente, não conseguimos obter a data. A dificuldade mais séria em fazer a lista é o fato de que a contribuição de uma pessoa é, em alguns casos, mais completa do que a de outra. Por exemplo, o relato de Laplace sobre a hipótese nebular é mais detalhado cientificamente do que o de Kant. Da mesma forma, o papel de Halley pode não ter sido tão importante quanto o de Newton na formulação da lei do inverso do quadrado. Às vezes é duvidoso exatamente onde traçar as linhas que definem uma nova contribuição. Nossos guias foram as histórias da ciência e, onde há diferenças nos relatos históricos, seguimos a prática geral. O caso da descoberta da circulação sanguínea foi excluído, pois parece haver uma diferença bastante grande nas contribuições de Cesalpino (1571) e Harvey (1776). Embora nossa regra tenha sido excluir tais casos de dúvida, em alguns casos em que foram incluídos, colocamos um ponto de interrogação ao lado do

I

1. Solução do problema dos três corpos. Por Clairaut (1747), Euler (1747) D'Alembert (1747).
2. Teoria da forma da Terra. Por Huygens (1690) e Newton (1680?).
3. Variabilidade dos satélites. Por Bradley (1752) e Wargentin (1746).
4. Movimento da luz na órbita da Terra. Por Delambre (1821?) e Bradley (1728).
5. Teoria das perturbações planetárias. Por Lagrange (1808) e Laplace (1808).
6. Descoberta do planeta Netuno. Por Adams (1845) e Leverrier (1845).
7. Descoberta das manchas solares. Por Galileu (1611), Fabricius (1611), Scheiner (1611) e Halley (1611).
8. Lei do inverso do quadrado. Por Newton (1666) e Halley (1684).
9. Hipótese nebular. Por Laplace (1796) e Kant (1755).
10. Efeito do atrito das marés no movimento da Terra. Por Ferrel (1853) e Delaunay (1853).
11. Correlação entre variações de manchas solares e perturbações na Terra. Por Sabine (1852), Wolfe (1852) e Gauthier (1852).
12. Método para obter o espectro na borda do disco solar. Por Jannsen (1868) e Lockyer (1868).
13. Descoberta do anel interno de Saturno. Por Bond (1850) e Dawes (1850).
14. Primeira medição da paralaxe de uma estrela. Por Bessell (1838), Struve (1838) e Henderson (1838).

nome. Em vários casos, a independência da pesquisa de um dos requerentes foi questionada por outro requerente ou por seus seguidores. Em muitos casos, o veredicto sobre a controvérsia parece ser que cada um dos inventores merece justamente a distinção. É o caso da controvérsia Newton-Leibnitz sobre o cálculo e da controvérsia Torricelli-Roberval sobre a cicloide. No caso do microscópio, telescópio, termômetro, barco a vapor, ferrovias elétricas e outros, as reivindicações ainda são objeto de disputa. Em alguns casos, indicamos esse fato com as palavras "reivindicado por" após o assunto da descoberta ou invenção. A maioria dos casos com datas muito diferentes tem explicações especiais como no caso de Mendel, e inúmeros casos em que o primeiro inventor não publica sua teoria até que outros cheguem a algumas conclusões, por exemplo, há evidências indiscutíveis de que Young descobriu o princípio da interferência treze anos antes de Fresnel, mas negligenciou publicá-lo. Também tem sido difícil abreviar a de descrição da descoberta em um título curto adequado para uma lista.

15. O efeito da gravitação nos movimentos do oceano. Por Lenz (1845?) e Carpenter (1865).

16. Certos movimentos da lua. Por Clairaut (1752), Euler (1752) e D'Alembert (1752).

II

17. Frações decimais. Por Stevinus (1585), Burgi (1592), Beyer? (1603) e Rudolff ? (1530).

18. Introdução do ponto decimal. Por Burgi (1592), Pitiscus (1608-12), Kepler (1616) e Napier (1616-17).

19. A equação da cicloide. Por Torricelli (1644) e Roberval (1640).

20. Logaritmos. Por Burgi (1620) e Napier-Briggs (1614).

21. A tangente da cicloide. Por Viviani (1660?), Descartes (1660?) e Fermat (1660?).

22. Cálculo. Por Newton (1671) e Leibniz (1676).

23. A retificação da parábola semicúbica. Por Van Heuraet (1659), Neil (1657) e Fermat (1657-9).

24. Dedução do teorema do hexágono. Por Pascal (1639), MacLaurin (1719-20) e Bessel (1820).

25. O princípio dos mínimos quadrados. Por Gauss (1809) e Legendre (1806).

26. A lei geométrica da dualidade. Por Poncelet (1838) e Gergone (1838).

27. Os primórdios da geometria projetiva sintética. Por Chasles (1830) e Steiner (1830).

28. Geometria com um axioma contraditório ao axioma das paralelas de Euclides. Por Lobatchevsky (1836-40?), Boylais (1826-33) e Gauss (1829).

29. A doutrina do ângulo paralelo de Lobatchevsky. Por Lobatchevsky (1840) e Saccheri (1733).

30. Método de eliminação algébrica pelo uso de determinantes e pelo método dialético. Por Hesse (1842) e Sylvester (1840).

31. Um tratamento de vetores sem o uso de sistemas de coordenadas. Por Hamilton (1843), Grassmann (1843) e outros (1843).

32. Princípio da convergência uniforme. Por Stokes (1847-8) e Seidel (1847-8).

33. Critérios logarítmicos para convergência de séries. Por Abel, De Morgan, Bertrand, Raabe, Duhamel, Bonnet, Paucker (todos entre 1832-51).

34. Método radix para calcular logaritmos. Por Briggs (1624), Flower (1771), Atwood (1786), Leonelli (1802) e Manning (1806).

35. Régua de cálculo circular. Por Delamain (1630) e Oughtred (1632).

36. Método dos indivisíveis. Por Roberval (1640?) e Cavalieri (1635).

37. Pesquisas sobre funções elípticas. Por Abel (1826-29), Jacobi (1829) e Legendre (1811-28).

38. As funções teta duplas. Por Gopel (1847) e Rosenhain (1847).

39. A lei da reciprocidade quadrática. Por Gauss (1788-96), Euler (1737) e Legendre (1830).

40. A aplicação da função potencial à teoria matemática da eletricidade e do magnetismo. Por Green (1828), Thomson (1846), Chasles, Sturm e Gauss.

41. O princípio de Dirichlet na teoria dos potenciais. Por Dirichlet (1848?) e Thomson (1848).

42. Hipótese da contração. Por H. A. Lorentz (1895) e Fitzgerald (1895).

43. Cálculo matemático do tamanho das moléculas. Por Loschmidt e Thompson.

III

44. Teoria da estrutura. Por Butlerow (1888), Kekulé (1888) e Couper (1888).

45. Lei dos gases. Por Boyle (1662) e Marriotte (1676).

46. Descoberta do oxigênio. Por Scheele (1774) e Priestley (1774).

47. Liquefação do oxigênio. Por Cailletet (1877) e Pictet (1877).

48. Método de liquefação de gases. Por Cailletet, Pictet, Wroblowski e Olzewski (todos entre 1877 e 1884).
49. Estimativa da proporção de oxigênio na atmosfera. Por Scheele (1778) e Cavendish (1781).
50. Primórdios da química orgânica moderna. Por Boerhave (1732) e Hales (1732).
51. Isolamento do nitrogênio. Por Rutherford (1772) e Scheele (1773).
52. Que a água é produzida pela combustão do hidrogênio. Por Lavoisier-Laplace (1783) e Cavendish (1784).
53. Lei das proporções químicas. Por Proust (1801-9) e Richter (?).
54. A lei periódica: Primeiro arranjo de átomos em série ascendente. Por De Chancourtois (1864), Newlands (1864) e Lothar Meyer (1864). Lei da periodicidade. Por Lothar Meyer (1869) e Mendeleev (1869).
55. Hipótese sobre o arranjo de átomos no espaço. Por Van't Hoff (1874) e Le Bel (1874).
56. Teoria molecular. Por Ampère (1814) e Avogadro (1811).
57. Teoria do ácido hidrogeniônico. Por Davy e Du Long.
58. Doutrina dos equivalentes químicos. Por Wenzel (1777) e Richter (1792).
59. Descoberta do elemento fósforo. Por Brand (1669), Kunckel (1678) e Boyle (1680).
60. Descoberta do boro. Por Davy (1808-9) e Gay-Lussac (1808).
61. Descoberta da céria. Por Hisinger (1803), Berzelius (1803-4) e Klaproth (1803-4).
62. Processo de redução do alumínio. Por Hall (1886), Heroult (1887) e Cowles (1885).
63. Lei da ação das massas das forças químicas. Por Jellet (1873), Guldberg-Waage (1867), Van't Hoff (1877) e outros.
64. Comparação da refratividade de quantidades equimoleculares por função múltipla. Por

L. V. Lorenz (1880) e H. A. Lorentz (1880).

IV

65. Resistência do vácuo. Por Torricelli-Pascal (1643-6) e von Guericke (1657).

66. Canhão de ar comprimido. Por Boyle-Hooke (antes de 1659) e von Guericke (1650).

67. Telescópio. Reivindicado por Lippershey (1608), Della Porta (1558), Digges (1571), Johannides, Metius (1608), Drebbel, Fontana, Jansen (1608) e Galileu (1609).

68. Microscópio. Reivindicado por Johannides, Drebbel e Galileu (1610?).

69. Lente acromática. Por Hall (1729) e Dolland (1758).

70. Princípio da interferência. Por Young (1802) e Fresnel (1815).

71. Análise espectral. Por Draper (1860), Angstrom (1854), Kirchhoff-Bunsen (1859), Miller (1843) e Stokes (1849).

72. Fotografia. Por Daguerre-Niepe (1839) e Talbot (1839).

73. Fotografia colorida. Por Cros (1869) e Du Hauron (1869).

74. Descoberta de harmônicos em cordas. Por Nobb-Pigott (1677) e Sauveur (1700-1703).

75. Termômetro. Reivindicado por Galileu (1592-1597?), Drebbel? (1608), Sanctorius (1612), Paul (1617), Fludd (1617), Van Guericke, Porta (1606), De Caus (1615).

76. Relógio de pêndulo. Reivindicado por Buirgi (1575), Galileu (1582) e Huygens (1656).

77. Descoberta do calor latente. Por Black (1762), De Luc e Wilke.

78. Calorímetro de gelo. Por Lavoisier, Laplace (1780) e Black-Wilke.

79. Lei da expansão dos gases. Por Charles (1783) e Gay-Lussac (1802).

80. Continuidade dos estados gasoso e líquido da matéria. Por Ramsay (1880) e Jamin (1883).

81. Teoria cinética dos gases. Por Clausius (1850) e Rankine (1850).

82. Lei da conservação da energia. Por Mayer (1843), Joule (1847), Helmholtz (1847), Colding (1847) e Thomson (1847).

83. Equivalente mecânico do calor. Por Mayer (1842), Carnot (1830), Seguin (1839) e Joule (1840).

84. Princípio da dissipação de energia. Por Carnot? (1824), Clausius (1850) e Thomson (1852).

85. Lei do impacto, conclusões anteriores. Por Galileu (1638) e Marci (1639).

86. Leis do impacto mútuo de corpos. Por Huygens (1669), Wallis (1668) e Wren (1668).

87. Concentração aparente de frio por um espelho côncavo. Por Porta (1780-1911?) e Pictet (1780-1911?).

88. Circunstâncias que determinam o efeito do peso. Por Leonardo e Ubaldi.

89. Paralelogramo de forças. Por Newton (1687) e Varignon (1725?).

90. Princípio da hidrostática. Por Arquimedes e Stevinus (1608).

91. Alavanca pneumática. Por Hamilton (1835) e Barker (1832).

92. Métodos de pressão osmótica. Por Van't Hoff (1886) e Guldberg (1870).

93. Lei da inércia. Por Galileu, Huygens e Newton (1687).

94. Máquina para verificar a lei da queda dos corpos. Por Laborde, Lippich e von Babo.

95. Centro de oscilação. Por Bernoulli (1712) e Taylor (1715).

V

96. Garrafa de Leyden. Por von Kleist (1745) e Cuneus (1746).

97. Descoberta da eletricidade animal. Por Sultzer (1768), Cotugno (1786) e Galvani (1791)*

98. Telégrafo. Por Henry (1831), Morse (1837), Cooke-Wheatstone (1837) e Steinheil (1837).

99. Motores elétricos. Reivindicado por Dal Negro (1830), Henry (1831), Bourhonze e McGawley (1835).

100. Ferrovia elétrica. Reivindicado por Davidson, Jacobi, Lilly-Colton (1847), Davenport (1835), Page (1850) e Hall (1850-1).

101. Bobina de indução. Por Page e Ruhmkorff.

102. Bateria secundária. Por Ritter e Planté (1859).

103. Eletrolise da água. Por Nicholson-Carlisle (1800) e Ritter.

104. Método de conversão de linhas gravadas em cobre em relevo. Por Jacobi (1839), Spencer (1839) e Jordan (1839).

105. Armadura em anel. Por Pacinotti (1864) e Gramme (1860).

106. Microfone. Hughes (1878), Edison (1877-8), Berliner (1877) e Blake (1878).

107. O fonógrafo. Por Edison (1877), Scott (1877) e Cros (1877).

108. Dínamo autoexcitável. Reivindicado por Hjorth (1866-7), Varley (1866-7), Siemens (1866-7), Wheatstone (1866-7), Ladd (1866) e Wilde (1863-7).

109. Lâmpada elétrica incandescente. Reivindicado por Starr (1846) e Jobard de Clangey (1838).

110. Telefone. Por Bell (1876) e Gray (1876).

111. Interrupção de ondas eletromagnéticas. Por Branley (189c-I), Lodge (1893) e Hughes (1880).

112. Relógios eletromagnéticos. Por Wheatstone (1845) e Bain (1845).

113. Impressão de telégrafos. Por Wheatstone (1845) e Bain (1845).

VI

114. Teoria da infecção de microrganismos. Por Fracastoro (1546) e Kircher.

115. Descoberta do ducto torácico. Por Rudbeck (1651), Jolyff e Bertolinus (1653).

116. Que o crânio é feito de vértebras modificadas. Por Goethe (1790) e Oken (1776).

117. Natureza da catarata. Por Brisseau (1706) e Maitre-Jan (1707).
118. Operação para cura de aneurismas. Por Hunter (1775) e Anil (1772).
119. Digestão como um processo químico em vez de mecânico. Por Spallanzani e Hunter.
120. Função do pâncreas. Por Purkinje (1836) e Pappenheim (1836).
121. Solução do problema da respiração. Por Priestley (1777), Scheele (1777), Lavoisier (1777), Spallanzani (1777) e Davy (1777).
122. Forma das células hepáticas. Por Purkinje (1838), Ileule (1838) e Dutrochet (1838).
123. Relação dos microrganismos com a fermentação e a putrefação. Por Latour (1837) e Schwann (1837).
124. Pepsina como princípio ativo do suco gástrico. Por Latour (1835) e Schwann (1835).
125. Prevenção da putrefação de feridas, mantendo os germes longe da superfície da ferida. Por Lister (1867) e Guerin (1871).
126. Base celular dos tecidos animais e vegetais. Reivindicado por Schwann (1839), Henle (1839?), Turpin (1839?), Dumortier (1839?), Purkinje (1839?), Muller (1839?) e Valentin (1839).
127. Invenção do laringoscópio. Por Babington (1829), Liston (1737) e Garcia (1855).
128. Éter sulfúrico como anestésico. Por Long (1842), Robinson (1846), Liston (1846), Morton (1846) e Jackson (1846).
129. Que todos os apêndices de uma planta são folhas modificadas. Por Goethe (1790) e Wolfe (1767).
130. Teoria da hereditariedade de características adquiridas. Por E. Darwin (1794) e Lamarck (1801).
131. Teoria da seleção natural e da variação. Por C. Darwin (1858) e Wallace (1858).

132. Leis da hereditariedade. Por Mendel (1865), De Vries (1900), Correns (1900) e Tschermarck (1900).
133. Teoria das mutações. Por Korschinsky (1899) e De Vries (1900).
134. Teoria das emoções. Por James (1884) e Lange (1887).
135. Teoria das cores. Por Young (1801) e Helmholtz.
136. Máquina de costura. Por Thimmonier (1830), Howe (1846) e Hunt (1840).
137. Balão. Por Montgolfier (1783), Rittenhouse-Hopkins (1783).
138. Máquina voadora. Reivindicada por Wright (1895-1901), Langley (1893-7) e outros.
139. Ceifadeiras. Por Hussey (1833) e McCormick (1834).
140. Trilho com flange dupla. Por Stephens e Vignolet.
141. Barco a vapor. Reivindicado por Fulton (1807), Jouffroy, Rumsey, Stevens e Symmington (1802).
142. Impressão. Por Gutenberg (1443) e Coster (1420-23).
143. Prensa de cilindro. Por Koenig-Bensley (1812-13) e Napier (1830).
144. Máquina de escrever. Reivindicada por Beach (1847-56), Sholes? (1872) e Wheatstone (1855-60).
145. Bode. Por Van Doeple (1884-5), Sprague (1888), Siemens (1881) e Daft (1883).
146. Estereoscópio. Por Wheatstone (1839) e Elliott (1840).
147. Bombas centrífugas. Por Appold (1850), Gwynne (1850) e Bessemer (1850).
148. Uso de motores a gasolina em automóveis. Por Otto (1876), Daimler (1885) e Belden (1879?).

**STRAUSS, Daniel F. M. *A filosofia de Herman Dooyeweerd*.
Brasília, DF: Editora Monergismo, 2024. pp. 120.**

Clayton Amorim de Carvalho¹

Em *A filosofia de Herman Dooyeweerd*, originalmente publicada em 2021, Daniel F. M. Strauss, pesquisador associado na North-West University (África do Sul), editor-chefe das Obras Completas de Herman Dooyeweerd e uma das maiores autoridades no pensamento do filósofo e jurista neerlandês, apresenta uma introdução sistemática da chamada *Filosofia da ideia cosmonômica*², naquilo que considera serem seus contornos essenciais em diálogo com múltiplas tradições filosóficas e ciências especiais.

O primeiro capítulo, intitulado “Filosofia Ocidental”, localiza Dooyeweerd como herdeiro de uma tradição teológica e filosófica que remonta os reformadores do século XVI, especialmente João Calvino, seguido de pensadores como Groen van Prinsterer e Abraham Kuyper, fundadores do movimento que ficaria conhecido como *neocalvinismo*³. Contudo, ao caracterizar a filosofia dooyeweerdiana como radicalmente cristã⁴, Strauss faz referência à própria concepção do filósofo de Amsterdã acerca de seu pensamento que rejeitou a qualificação *calvinista* em prol de simplesmente cristã⁵. Para Dooyeweerd, sua filosofia poderia ser considerada intrinsecamente cristã⁶, pois era capaz de revelar e se desvencilhar de um dogma presente em toda a história da filosofia ocidental, o *dogma da autonomia do pensamento teórico*:

“Toda filosofia que reivindica um ponto de partida cristão confronta-se com o tradicional dogma da autonomia do pensamento filosófico, implicando sua independência de

¹ Pós-graduado em Teologia pela Faculdade Mar Atlântico (FMA). E-mail: claytonamorim015@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0553095289518732>.

² O nome *Filosofia da ideia cosmonômica* foi adotado por Dooyeweerd a fim de salientar a ênfase de seu pensamento na existência de uma coerência inquebrável entre a Lei de Deus (grego *nomos*) e a realidade criada (grego *cosmos*). WOLTERS, "Glossário", pp. 258-259.

³ WOLTERS, "Apêndice 2", p. 105.

⁴ O termo “*radical*” no vocabulário técnico da filosofia de Dooyeweerd aponta para o sentido grego “*radix*”, “raiz”, isto é, que toca a raiz da existência humana.

⁵ DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. 524.

⁶ É importante mencionar que Dooyeweerd desenvolve suas ideias durante o século XX, período histórico que experimentou um intenso debate a respeito da possibilidade de uma filosofia cristã através de autores como Étienne Gilson, Jacques Maritain, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Antonin Sertillanges, entre outros, com os quais Dooyeweerd dialoga em sua proposta de filosofia cristã. SADLER, "Christian Philosophy: The 1930s French Debates".

quaisquer pressupostos religiosos. Pode-se afirmar que este dogma é o único que sobreviveu ao declínio das antigas certezas em filosofia.”⁷

O capítulo seguinte, “Compromissos derradeiros” é destinado a uma exposição excessivamente sintética dos conceitos fundamentais da *crítica transcendental do pensamento teórico*, isto é, a parte crítica ou negativa da filosofia de Dooyeweerd que busca demonstrar que qualquer elaboração teórica assume necessariamente como ponto de partida algum pressuposto religioso⁸. Em suma, a crença acrítica na autossuficiência do pensamento teórico conduz o indivíduo a buscar um *ponto de partida ou ponto arquimédico*⁹ dentro dos próprios limites da imanência, tornando um dos *aspectos*¹⁰ da realidade como o único modo de explanação de toda a realidade. Esse dogma filosófico resulta na criação de sistemas de pensamento *reducionistas*, como o fisicalismo, o historicismo, o economicismo, entre outros, que não podem sequer prover justificativas válidas para supor que um dos aspectos da realidade poderia existir independentemente de todas as demais propriedades¹¹.

Não obstante, toda a produção teórica descrita é moldada por uma instância anterior de *preconceitos suprateóricos*, chamados de *motivos básicos religiosos*. Trata-se de crenças comunitárias que se desenvolvem historicamente e governam toda a dinâmica cultural, fornecendo conteúdo a partir do qual o pensamento teórico se desdobra através de hipóteses provisórias e aperfeiçoáveis¹². Assim, no capítulo “Os motivos básicos”, somos apresentados ao Dooyeweerd historiador e intérprete da civilização ocidental. Sua análise começa com o motivo *forma-matéria* da *antiguidade grega*, uma tentativa de síntese entre a deificação da matéria como fluxo de vida informe das religiões da natureza pré-gregas e da forma como ordem característica da religião olímpica¹³. O segundo *motivo básico* surge em oposição diametral ao primeiro, pois o *motivo bíblico* da *criação, queda e redenção em Cristo na comunhão do Espírito Santo*

⁷ DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 41.

⁸ Considero a exposição de Strauss insuficiente para demonstrar a complexidade e as conexões lógicas dessa intuição filosófica que era considerada central pelo próprio Dooyeweerd, chegando a afirmar que todas as suas teorias poderiam ser alteradas ou abandonadas com exceção de sua *crítica transcendental do pensamento teórico*. CLOUSER, “The transcendental critique revisited and revised”, p. 2.

⁹ O *ponto arquimédico* é uma possível solução para o *problema da fundamentação* do conhecimento, isto é, a necessidade de se encontrar um conhecimento certo e autôfundo que sirva de solo seguro para todas as demais investigações e deduções lógicas acerca da realidade. ALBERT, *Tratado da razão crítica*, p. 23.

¹⁰ Dooyeweerd distinguiu quinze formas fundamentais do ser, modos de como a realidade se apresenta a nós em multiplicidade de aspectos (numérica, espacial, cinemática, física, biótica, sensitivo-psíquica, analítica, histórico-cultural, linguística, social, econômica, estética, jurídica, ética e pística). WOLTERS, “Glossário”, pp. 261.

¹¹ CLOUSER, *O Mito da Neutralidade Religiosa*, p. 285.

¹² COSTA, “Herman Dooyeweerd e a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico”, p. 92.

¹³ DOOYEWEERD, *Raízes da Cultura Ocidental*, pp. 29-31.

foi o único capaz de abranger coerentemente todos os aspectos da realidade, não admitindo autossuficiência e primazia de quaisquer aspectos da criação, uma vez que compreende a distinção e a relação entre Criador e criação. Todavia, os primeiros filósofos cristãos foram incapazes de notar a impossibilidade de síntese entre o espírito de Atenas e o de Jerusalém, criando o *motivo básico escolástico da natureza e graça*. Na escolástica a natureza torna-se uma preparação autônoma para a graça sobrenatural (*Gratia naturam non tollit, sed perficit*) até que Guilherme de Ockham rompe com a suposta síntese ao sugerir que a razão não poderia ascender especulativamente ao ser divino, assim como os conceitos fundamentais da metafísica tradicional não expressavam a ordem do mundo, originando o *motivo básico humanista da natureza e liberdade*. Toda a filosofia moderna e contemporânea estaria imersa no espírito humanista, desde Hobbes que diviniza a natureza mecanicista e determinística, passando pelo idealismo alemão que ascende o ideal da liberdade, até variações correntes como a filosofia analítica com seu ideal fisicalista da ciência e o pós-modernismo irracionalista e historicista. Cumpre lembrar que Dooyeweerd reconhecia o caráter provisório das investigações históricas, não considerando seus *motivos básicos* definitivos ou exaustivos¹⁴.

Nos três capítulos posteriores, “Os contornos essenciais da filosofia de Dooyeweerd”, “A dimensão do tempo ôntico” e “A dimensão das entidades (naturais e sociais)”, Strauss oferece uma apresentação sumarizada das categorias fundamentais da ontologia dooyeweerdiana. Se há uma tônica na ontologia do filósofo neerlandês, certamente é sua essência não reducionista ou irreduzível expressa no célebre axioma: “Meaning is the being of all that has been created and the nature even of our selfhood”¹⁵. Esse princípio ontológico¹⁶ começa a ser explicitado por Strauss através da distinção entre entidades concretas (coisas, eventos e processos) e aspectos modais (funções, propriedades, facetas). A redução da primeira à segunda é chamada *funcionalismo* e seu contrário *reificação*, ambas são equivocadas na medida em que confundem dimensões da existência, ora reduzindo as entidades a um aspecto, ora atribuindo a um aspecto a concretude de uma entidade. As dimensões da realidade não devem ser colocadas em oposição, antes possuem sua razão de ser assegurada pela interdependência, é nesse sentido que são “*significado*”, pois suas existências apontam necessariamente umas para as outras. Tal concepção *analógica* lança luz

¹⁴ COSTA, "Herman Dooyeweerd e a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico", pp. 92-96.

¹⁵ DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. 4.

¹⁶ A despeito de ter sido aluno de Evan Runner — um discípulo direto de Herman Dooyeweerd —, o renomado filósofo analítico Alvin Plantinga escreveu um artigo intitulado “Dooyeweerd on Meaning and Being” para o *Reformed Journal*, em 1958, rejeitando o princípio ontológico dooyeweerdiano. HENGSTMENGEL, *Herman Dooyeweerd & Alvin Plantinga: Philosophy and Rationality in the Reformed Tradition*, pp. 61-66.

sobre questões de definição dos campos das ciências especiais. Um exemplo disso é o sociólogo Joseph H. Fichter que intentou definir seu objeto de estudo sem quaisquer expressões analógicas, porém, ao utilizar expressões como “constantes sociais”, “causas sociais” e “vida social”, analogicamente invocava os aspectos cinemático, físico e biótico. Essa percepção irreduzível da realidade, segundo Strauss, teria sido um importante auxílio também para os antigos problemas a respeito do tempo desde Agostinho até Heisenberg. O *tempo óptico* transcende toda a realidade, logo, todas as tentativas de definições são apenas descrições de facetas do tempo. Ademais, Strauss revela como a ontologia reformacional se aplica ainda as entidades sociais mediante uma análise sobre o Estado. Pretendendo evitar o reducionismo na esfera político-social, cuja manifestação extremada encontramos no totalitarismo, Dooyeweerd afirmava que era necessária uma sociedade diferenciada caracterizada pela presença de liberdades políticas, pessoais e sociais para que as condições de um Estado de direito fossem satisfeitas. Fundamental destacar que, nesse caso, as esferas da sociedade não procedem do Estado, nem são suas partes, como pretendeu Jean Bodin, antes devem ser reconhecidas por essa esfera como as demais as reconhecem.

Por fim, Strauss insere o leitor no *status questionis* da presente tradição em “O Legado da Filosofia Reformacional”, seguido de uma vasta “Bibliografia Seleccionada”. Pode-se dizer que a preocupação em expor a relevância da filosofia reformacional é um sentimento que acompanha toda a obra, seja destacando seu caráter inovador e abrangente — fornecendo perspectivas para interpretar as mais diversas correntes filosóficas —, seja citando significativas declarações de ilustres pensadores, como no endosso do neokantiano Giorgio Delvecchio que atestou Dooyeweerd como o filósofo mais profundo, inovador e perspicaz desde Kant. Entretanto, essas últimas páginas são destinadas a apresentar especialmente os adeptos da filosofia reformacional em todo o mundo e suas respectivas produções. É destacado o caráter polimático do pensamento de Dooyeweerd ao mencionar seus epígonos nos mais diversos campos de pesquisa: na física com M. D. Stafleu, na biologia com Dyuvené De Wit, na linguística com Albert Weideman, na economia com Bob Goudzwaard, na teoria política com David Koyzis e, com contribuições em diversas áreas, D. F. M. Strauss, autor da prestigiada *Philosophy: discipline of disciplines* (2009). Entre as obras seleccionadas, destacamos algumas já traduzidas para o português, como *Capitalismo e Progresso* (2019), *A Criação Restaurada* (2019) e *Visões e ilusões políticas* (2021). Conquanto não tenha sido mencionado por Strauss, deve ser reconhecida a paulatina difusão do pensamento reformacional no Brasil, desde dissertações acadêmicas como *A Filosofia Reformada de Herman Dooyeweerd e sua recepção no contexto brasileiro* (2014), de Josué Reichow, passando por traduções de estudos

comparativos como Herman Dooyeweerd e Eric Voegelin (2026), até menções em pensadores de tradições distintas em âmbito não acadêmico institucional.

As críticas, questões e ausências apontadas ao longo do texto não devem, todavia, ofuscar a contribuição que a obra de Strauss oferece para a inserção da filosofia de Dooyeweerd no contexto brasileiro. Trata-se de uma posição intelectual relativamente recente, prolífica e singular que se apresenta para responder problemas tradicionais, entre os quais talvez o principal, a respeito da relação entre religião e racionalidade.

Referências bibliográficas

ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976. p. 23.

CLOUSER, Roy. “The transcendental critique revisited and revised”. In: *Philosophia Reformata*, v. 74, n. 1, p. 2, 2009.

_____. *O Mito da Neutralidade Religiosa*. Tradução de Rodolfo de Souza Amorim e Fabrício Tavares de Moraes. DF: Monergismo, 2022. p. 285.

COSTA, Israel Pacheco da. *Herman Dooyeweerd e a construção dos problemas da crítica transcendental do pensamento teórico*. 2023. 111 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

DOOYEWEERD, Herman. A new critique of theoretical thought. Ontario: Paideia Press, Vol. I, p. 524, 1984.

_____. *Raízes da Cultura Ocidental*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. pp. 29-31.

_____. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2018. p. 41.

GOUDZWAARD, Bob. *Capitalismo e Progresso: um diagnóstico da sociedade ocidental*. MG: Ultimato, 2019.

HENGSTMENGEL, Bas. *Herman Dooyeweerd & Alvin Plantinga: Philosophy and Rationality in the Reformed Tradition*. Rotterdam, 2011. pp. 61-66.

KOYZIS, David T. *Visões e ilusões políticas: uma análise crítica cristã das ideologias contemporâneas*. SP: Vida Nova, 2021.

REICHOW, Josué Klumb. *A filosofia reformada de Herman Dooyeweerd e suas condições de recepção no contexto brasileiro*. 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2014.

SADLER, Gregory B. "Christian philosophy: The 1930s French Debates". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2026. Disponível em: <https://iep.utm.edu/christian-philosophy-1930s-french-debate/>. Acesso em: 4 abr. 2026.

STRAUSS, Daniel F. M. *Philosophy: Discipline of the Disciplines*. Grand Rapids, MI: Paideia Press, 2009.

VAN HEEMST, David B. *Herman Dooyeweerd e Eric Voegelin: um estudo comparativo*. DF: Monergismo, 2026.

WOLTERS, Albert. "Glossário". In: DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*. Trad. Guilherme de Carvalho e Rodolfo Amorim de Souza. Brasília: Editora Monergismo. 2018.

_____. "Apêndice 2". In: SPIER, J. M. *O que é a filosofia calvinista?* Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019. p. 105.

_____. *A Criação Restaurada: a base bíblica da cosmovisão reformada*. SP: Cultura Cristã, 2019.

SUMMMARY

Presentation - p.8

ARTICLES

Being-in-the-world as an aesthetic principle of thought and its
incompatibility with posthistory – p.9

Francisco Etruri Parente

The emergency of Irineu of Lyon's theological method from books I And II
of *Adversus Haereses* – p.24

Moacir Ferreira Filho

The Vision of Ezekiel of the Temple of Jerusalem (Ez 40 – 48):
Between History and Theology – p.45

Michel Sakr

Almost twenty years since the Aparecida conference:
debtors of a well-founded hope – p.61

Tiago Cosmo da Silva Dias

TRANSLATION

Are Inventions Inevitable? A Note on Social Evolution – p.73

Willian F. Ogburn e Dorothy Thomas

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

REVIEW

The Philosophy of Herman Dooyeweerd – p.91

Daniel F. M. Strauss

Clayton Amorim de Carvalho