



# **IV Semana Acadêmica do PPG Em Teologia da PUCRS**

**Rafael Martins Fernandes  
Tiago de Fraga Gomes  
Orgs**



Editora Fundação Fênix

Este livro é o resultado de 5 pesquisas comunicadas na *IV Semana Acadêmica* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, realizada no dia 11 de novembro de 2022. O objetivo do evento foi a promoção da reflexão teológica e a divulgação das pesquisas dos estudantes de Teologia desta Universidade. As pesquisas são apresentadas em forma de ensaios teológicos e reúnem diferentes temáticas. Os protagonistas são jovens teólogos que, acompanhados por professores do PPG, refletem, com seriedade e criatividade, sobre assuntos de grande relevância para a teologia no século 21. Espera-se que a leitura destes textos, em seus diferentes percursos, contribua para o aprofundamento teológico e uma consequente renovação das práticas educativas, sociais e pastorais.



Editora Fundação Fênix



**IV SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM TEOLOGIA DA PUCRS**



## ***Série Religião e Teologia***

---

### **Editor**

Tiago de Fraga Gomes

### **Conselho Científico**

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)

Flávio Schmitt (EST)

Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)

Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)

José Aguiar Nobre (PUC-SP)

Luiz Carlos Susin (PUCRS)

Rafael Martins Fernandes (PUCRS)

Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)

Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

### **Conselho Editorial**

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)

Afonso Tadeu Murad (FAJE)

Agemir Bavaresco (PUCRS)

Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)

Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)

Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)

César Augusto Soares da Costa (UCPel)

Clélia Peretti (PUCPR)

Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Edison Huttner (PUCRS)

Edla Eggert (PUCRS)

Emil Albert Sobottka (PUCRS)  
Enir Cigognini (UCPel)  
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)  
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)  
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)  
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)  
Frederico Pieper Pires (UFJF)  
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)  
Iuri Andréas Reblin (EST)  
Júlio César Adam (EST)  
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-  
Alemanha)  
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)  
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)  
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)  
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)  
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)  
Nythamar de Oliveira (PUCRS)  
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)  
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)  
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)  
Silas Guerreiro (PUC-SP)  
Vitor Galdino Feller (FACASC)

**Rafael Martins Fernandes**  
**Tiago de Fraga Gomes**  
**(Organizadores)**

**IV SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM TEOLOGIA DA PUCRS**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Essa obra foi publicada com Apoio CAPES/PDPG - CONSOLIDAÇÃO 3-4  
AUXILIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01



*Série Teologia – 21*

### Catálogo na Fonte

J82 IV Jornada Acadêmica do PPG em Teologia da PUCRS [recurso eletrônico] / Rafael Martins Fernandes, Tiago de Fraga Gomes (Organizadores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023. 100 p. (Série Teologia ; 21)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-056-9  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600569>

1. Teologia. I. Fernandes, Rafael Martins (org.). II. Gomes, Tiago de Fraga (org.).

CDD: 230

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721



## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

*Os organizadores* 11

1

### EXPERIÊNCIA TRANSFORMACIONAL NO ESPÍRITO:

**uma reflexão sobre o Espírito da Vida de Moltmann em diálogo com o conceito de experiência transformacional de Christopher Bollas e suas implicações na teologia da graça**

*Eliseu Lucas Alves de Oliveira*

*Luiz Carlos Susin* 13

2

### JOÃO DA CRUZ E A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

*Vinicius Fedrizzi Caberlon*

*Agemir Bavaresco* 29

3

### DISCURSOS ECLESIAÍSTICOS ANTIESCRAVISTAS NO RIO GRANDE DO SUL DO SÉCULO 19

*Fabiano Glaeser dos Santos*

*Roberto Hofmeister Pich* 45

4

### COSMOLOGIA MOLTMANNIANA:

**A redescoberta da dimensão espacial na teologia criacional**

*Renan Dall'Agnol*

*Roberto Hofmeister Pich* 69

**5**

**FUNDAMENTOS E RELEVÂNCIA DO DIÁLOGO ENTRE NEUROCIÊNCIAS E  
TEOLOGIA: Um estudo à luz da Gaudium et spes**

*Bruno Ricardo Avila Ferreira*

*Rafael Martins Fernandes*

89

## APRESENTAÇÃO

Este livro é o resultado de 5 pesquisas comunicadas na *IV Semana Acadêmica* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, realizada no dia 11 de novembro de 2022. O objetivo do evento foi a promoção da reflexão teológica e a divulgação das pesquisas dos estudantes de Teologia desta Universidade.

As pesquisas são apresentadas em forma de ensaios teológicos e reúnem diferentes temáticas. Os protagonistas são jovens teólogos que, acompanhados por professores do PPG, refletem, com seriedade e criatividade, sobre assuntos de grande relevância para a teologia no século 21. O livro inicia com um estudo do doutorando Eliseu Lucas Alves de Oliveira, em coautoria com o professor Luiz Carlos Susin, sobre "A experiência transformacional no Espírito: uma reflexão sobre o Espírito da Vida de Moltmann em diálogo com o conceito de experiência transformacional de Christopher Bollas e suas implicações na teologia da graça". Em seguida, tem-se o estudo de espiritualidade "João da Cruz e a experiência mística na tradição ocidental", do mestrando Vinicius Fedrizzi Caberlon, com a participação do professor Agemir Bavaresco.

Os próximos dois capítulos possuem a autoria do professor Roberto Hofmeister Pich, em parceria com dois de seus orientandos. O primeiro capítulo em questão, em coautoria com o doutorando Fabiano Glaeser dos Santos, revela importantes discursos antiescravistas da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, no século 19. O segundo, em coautoria com o mestrando Renan Dall'Agnol, trata da redescoberta da dimensão espacial na teologia criacional de Jürgen Moltmann. Por fim, tem-se o estudo do mestrando Bruno Ricardo Avila Ferreira, com a participação do professor Rafael Martins Fernandes, que versa sobre "Os fundamentos e a relevância do diálogo entre Neurociências e Teologia". O estudo busca os fundamentos desse diálogo na teologia das realidades terrestres, desenvolvida na Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, denominada *Gaudium et spes*.

Espera-se que a leitura destes textos, em seus diferentes percursos, contribua para o aprofundamento teológico e uma conseqüente renovação das práticas educativas, sociais e pastorais.

*Os Organizadores.*

**EXPERIÊNCIA TRANSFORMACIONAL NO ESPÍRITO:  
uma reflexão sobre o Espírito da Vida de Moltmann em diálogo com o conceito de  
experiência transformacional de Christopher Bollas e suas implicações na teologia  
da graça<sup>1</sup>**

*Eliseu Lucas Alves de Oliveira<sup>2</sup>*

*Luiz Carlos Susin<sup>3</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

O artigo a seguir terá como objetivo relacionar os conceitos de 'experiência transformacional', do psicanalista Christopher Bollas, com o conceito de 'Espírito da Vida', do teólogo Jürgen Moltmann, avaliando a possibilidade destes conceitos serem contributos para a reflexão acerca da teologia da graça, levantando a hipótese de que a experiência do cuidado da mãe para com o seu bebê seria uma experiência implícita da graça, como ação do Espírito Santo que prepara a ação explícita da graça, como encontro transformacional com Cristo, no Espírito.

Como premissa deste ensaio, antecipando algumas considerações ao longo do artigo, consideramos de pouca ou praticamente nenhuma relevância a distinção escolástica entre graças naturais e graças sobrenaturais, mesmo considerando o melhor do tomismo e do neotomismo que é a relação e mútua exigência entre natureza e graça, "natural e sobrenatural". Afinal, em última análise, o que é natural também é graça e o que é graça só o é se há uma natureza para recepção-la e vivê-la. Além disso, o diálogo com a psicanálise, a análise do fenômeno religioso e a penetração em seu núcleo experiencial nos exigem justamente um método diferente, fenomenológico e analítico, seguindo os autores que nos interessam neste artigo.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/978655460056-01>

<sup>2</sup> Bacharel em Filosofia pela PUCRS; Bacharel em Teologia pela FAPAS, Mestre em Teologia pela PUCRS e Doutorando em Teologia pela PUCRS.

<sup>3</sup> Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ijuí (atual Unijuí). Mestre e Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Fez estágio pós-doutoral na Georgetown University, de Washington.

## 1 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SEGUNDO CHRISTOPHER BOLLAS

A relação entre psicanálise e teologia tem uma longa história. O iniciador do movimento psicanalítico, Sigmund Freud, escreveu sobre o tema fazendo uma leitura psicanalítica do fenômeno religioso. Contudo, não é o objetivo deste artigo olhar o fenômeno religioso pelo viés da psicanálise, mas ter um olhar teológico sobre o fenômeno humano da relação mãe-bebê que é teorizado pela psicanálise e, assim, propor a hipótese de que essa relação prepara para a abertura ao encontro pessoal com Jesus Cristo, como uma ação no Espírito Santo, que é a *graça incriada*, que prepara a graça recebida no batismo e nos demais sacramentos, a *graça criada*, pois é Deus quem age em nós o querer e o agir (Cf. Fl 2,13).

Esse tema não é uma novidade na teologia, e um exemplo é que “na palestra ‘Condicionamentos psicológicos’, o prof. Edênio Valle afirmou que a mãe leva a criança a realizar a experiência de Deus através do toque, do carinho, do amar concreto” (ESTUDOS DA CNBB, n. 82. p. 192). Faremos essa reflexão utilizando as teorias de Christopher Bollas.

Christopher Bollas nasceu em Washington, nos Estados Unidos, em 1943. É Bacharel em História, pela Universidade da Califórnia, em Berkeley, e PhD em Literatura, pela Universidade de Buffalo. Em 1973 foi para Londres fazer formação psicanalítica. Foi analisado pelo famoso colaborador de Donald Winnicott, Masud Khan. Por essa eventual proximidade, integrou o Grupo Independente.<sup>4</sup> Seus escritos têm uma forte influência de Donald Winnicott, entre outros psicanalistas contemporâneos. Bollas é considerado um dos mais importantes membros da Sociedade Britânica de Psicanálise.

Para desenvolver o conceito de “experiência transformacional”, Christopher Bollas se alicerça em Donald Winnicott que fala da “mãe ambiente”, em que, no primeiro momento, não há diferenciação entre mãe e bebê. Depois, quando o bebê começa a se diferenciar da mãe e reconhecer a mãe como diferente dele, surge o objeto transicional como substituto desta mãe para que o bebê possa sobreviver

---

<sup>4</sup> Psicanalistas que não aderiram nem ao grupo de Anna Freud e nem ao grupo de Melanie Klein, que disputavam o método mais adequado de psicanálise com crianças na Inglaterra. Um dos principais integrantes do Grupo Independente é Winnicott.

afetivamente a esta separação e isso acontece “por volta dos 4-6-8-12 meses de idade” (WINNICOTT, 2000, p. 320). Para Christopher Bollas, no momento de fusão entre a mãe e o bebê, mãe é um objeto que opera transformações no lactente: ela é um ‘objeto transformacional’, agindo na forma de processos que modificam o self da criança. Esta experiência é revivenciada durante toda a existência como busca de futuros objetos transformacionais - uma pessoa, lugar, evento, ideologia (BOLLAS, 2015, p. 50), pois o inconsciente não diferencia entre o que está no mundo ou na mente (Cf. BOLLAS, 2009, p. 50).

É na busca dos “objetos transformacionais” que será relacionada a experiência religiosa, pois, segundo Christopher Bollas, a “experiência transformacional” é uma experiência com estrutura mítica. Essa estrutura mítica pode ser projetada para outras situações que geram mudança na vida das pessoas e, atualmente, é utilizada pela indústria do consumo (Cf. BOLLAS, 2015, p. 51). Christopher Bollas denomina a experiência religiosa como o momento em que o objeto transformacional revela um aspecto de objeto sagrado. Bollas afirma que a busca do objeto transformacional é sinal de esperança, pois no objeto a ser buscado acredita-se conter a capacidade de mudar o presente. É uma experiência estética de totalidade, em que “o sujeito adulto terá a tendência a nomear este objeto como sagrado” (BOLLAS, 2015, p. 52). O motivo que faz com que o sujeito busque este objeto transformacional está na “certeza da pessoa de que o objeto trará transformação; esta certeza está baseada na capacidade nomeada do objeto de ressuscitar a memória da transformação egóica precoce” (BOLLAS, 2015, p. 62). A memória egóica, inconsciente, se move na busca de transformação na promessa de “uma mudança total do ambiente interno e externo, ou nas variadas manifestações psicopatológicas desta memória, por exemplo, na relação do jogador com o seu objeto ou na relação do extremista com seu objeto ideológico” (BOLLAS, 2015, p. 63).

O envolvimento da pessoa com um objeto é o que Bollas designa como momento estético. Bollas compara o momento estético como um *encontro* com um objeto sagrado. Para ele, “nas conversas com Cristo, a pessoa geralmente sente uma súbita proximidade de uma presença sagrada no *self*” (BOLLAS, 2015, p. 66). A experiência da conversão cristã, junto com outras experiências estéticas, tem em comum que “esta experiência cristaliza o tempo num espaço onde sujeito e objeto

parecem alcançar um encontro íntimo" (BOLLAS, 2015, p. 66). Esta experiência gera no sujeito um sentimento de profunda gratidão, e por toda a vida o sujeito vai buscar repetir esta experiência nos objetos estéticos. O momento estético se dá pelo "envolvimento total do *self*, muito mais do que objetivada via pensamento abstrato ou representacional" (BOLLAS, 2015, p. 67). É definido como uma sensação misteriosa, pois "estes momentos são sentidos como familiares, sagrados, reverentes, mas estão fundamentalmente fora da coerência cognitiva" (BOLLAS, 2015, p. 67).

## 2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO EXPERIÊNCIA NO ESPÍRITO SEGUNDO MOLTSMANN

Moltmann se aproxima da psicanálise em sua explicação sobre o que é experiência. Para ele, experiências são percepções exteriores que, na interioridade, se convertem em experiência pela consciência e razão (Cf. MOLTSMANN, 1999, p. 31), mas outras percepções não chegam à razão e à consciência, e permanecem no inconsciente. Por isso, a vida inconsciente é capaz de dirigir a vida de uma pessoa (Cf. MOLTSMANN, 1999, p. 32). É mantendo nossa sensibilidade infantil que nós temos a experiência como momento único da existência (Cf. MOLTSMANN, 1999, p. 33). Essas experiências marcam o profundo do ser humano e nunca são finalizadas, pois manifestam a novidade constante de maneira diferente, modificando aquele em quem a experiência é realizada. A experiência contém riscos (Cf. MOLTSMANN, 1999, p. 34). Todavia, a experiência de amor que uma criança recebe, a marca eternamente, capaz de produzir autoconfiança, quando amada, ou ódio a si mesma, quando desprezada (Cf. MOLTSMANN, 1999, p. 35).

Moltmann, como teólogo, prefere chamar a experiência religiosa de experiência no Espírito. Biblicamente, Moltmann sabe que a experiência no Espírito é também experiência com Cristo ressuscitado (Cf. MOLTSMANN, 2014, p. 128). Ele explica melhor o que ele entende por 'experiência no Espírito' dizendo que é uma "percepção de Deus *na, com a, e sob a* experiência da vida, que nos dá a certeza da comunhão, da amizade e do amor de Deus" (MOLTSMANN, 1999, p. 29). É, além disso, o elo entre a lembrança do passado e a esperança no futuro fundados na experiência



com Cristo. Deste modo, conclui-se que "a experiência, a vida e a comunhão do Espírito de Deus surgem no tornar-se-presente de Cristo e na antecipação da nova criação de todas as coisas" (MOLTMANN, 1999, p. 29). Também as experiências no interior da vida, experiências existenciais, "podem ser tão intensas que as recordações e expectativas são esquecidas e nós nos encontramos na pura presença" (MOLTMANN, 1999, p. 29). Moltmann explica que "as experiências de Deus podem tornar-se tão intensas que 'as origens esmaecem e o ocaso se apaga' (Parmênides), tudo passando a ser preenchido pela divina presença" (MOLTMANN, 1999, p. 30).

A experiência religiosa, para Moltmann, é composta por uma confiança nesta vida, nos outros, impulsionando-se corajosamente para frente, superando as decepções (Cf. MOLTMANN, 1999, p. 38). Moltmann chama isso de 'vida no Espírito', um espaço que nos envolve, nos impulsiona, nos enche de esperança. É o Espírito de Cristo que gera em nós uma força imanente e o Espírito de Deus nos envolve no espaço vital transcendente (Cf. MOLTMANN, 1999, p. 172-173).

Moltmann tematiza a relação do Espírito com Cristo. Lembra que, "de acordo com os 'discursos de despedida' de Jesus, em Jo 14-16, o Filho morre para que o Paracleto venha" (MOLTMANN, 2004, p. 126). Outro objetivo da vinda de Cristo é trazer a vida (Jo 14,19; 1 Jo 1,2). Para Moltmann, "Deus Espírito é a fonte da vida (*fons vitae*), da vida curada, libertada, plena, indestrutível, eterna. Cristo em pessoa é 'a ressurreição e a vida'" (MOLTMANN, 2004, p. 127).

Ao elencar a atuação do Espírito da Vida, Moltmann relembra que o 'Espírito Vivificador' é continuador da obra de Cristo, pois é o 'Espírito de Cristo'. Ele cura os enfermos, perdoa pecados, liberta das estruturas injustas e dá vida aos corpos mortais, ressuscita os mortos. Sobretudo, no Espírito vivificador "a vida torna-se indestrutível, perene e imortal. O que torna a vida viva não é a letal 'vontade de potência' de Nietzsche, mas o amor criativo para a vida" (MOLTMANN, 2004, p. 128).

Para Moltmann, não existe a distinção entre imanência e transcendência na experiência no Espírito, pois "Moltmann descobre a transcendência em toda a experiência, e não apenas na auto-experiência" (COSTA JUNIOR, 2008, p. 147) e por isso "propugna o conceito de transcendência imanente, com vistas à dimensão teológica" (COSTA JUNIOR, 2008, p. 147).

Moltmann diz:

Toda experiência que vem ao nosso encontro, ou que nós fazemos, pode ter um dentro transcendente. A *experiência do Espírito de Deus* não está limitada a auto-experiência do sujeito humano mas é um elemento constitutivo também da experiência do Tu, na experiência da comunhão e na experiência da natureza. 'O espírito do Senhor enche a terra. Ele, que a tudo dá consistência, tem conhecimento de tudo que se diz' (Sb 1,7). Por isso, a experiência de Deus é possível *em, com e ao lado* de toda experiência diária do mundo, na medida em que Deus está em todas as coisas e todas as coisas estão em Deus, e portanto o próprio Deus, à sua maneira, 'experimenta' todas as coisas. Se as experiências de Deus contêm experiências de vida, como o mostra toda interpretação existencial, também podemos considerar o lado oposto, dizer que as experiências de vida contêm experiências de Deus (MOLTMANN, 1999, p. 44).

Ao afirmar que *toda a experiência de vida é experiência de Deus*, Moltmann deixa claro que "a unidade dessas experiências representa a superação da tensão entre transcendência e imanência, entre revelação e experiência, entre além e aquém, entre o místico e o vital" (COSTA JUNIOR, 2008, p. 147).

### **3 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO EXPERIÊNCIA DA GRAÇA NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA**

Segundo Bernd Jochen Hilberath, ao refletir sobre a graça, tem-se duas perspectivas para abordá-la, seguindo o modelo 'graça incriada –graça criada': "ela é teologia em sentido mais estrito, uma vez que trata do Deus voltado para o ser humano, e ela é antropologia teológica na medida em que trata daquilo que acontece com o ser humano nesse encontro com Deus" (HILBERATH, 2002, p. 14) e relaciona a pneumatologia com a graça dizendo que "ela sucede à exposição da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo para atingir a pessoa humana por meio do Espírito Santo, precedendo a escatologia e a doutrina dos sacramentos" (HILBERATH, 2002, p. 14).

A teologia escolástica pós-tridentina que pautou os manuais até o século XX, no entanto, tendia a separar natureza e graça como se fosse a separação entre natureza e sobrenatureza, de modo que a liberdade na mais absoluta gratuidade por parte de Deus ao oferecer a graça fosse mantida, e que, coerentemente não influenciaria em nada, não forçaria ou interferiria se a natureza recusasse a oferta desta graça, pois esta viria de fora, de cima, e a natureza poderia ser ela mesma – 'natureza pura' - sem a graça (Cf. HILBERATH, 2002, p. 41). Battista Mondin explica que isso se deu quando Baio (1513-1589), ao reler Santo Agostinho, interpretou que a natureza humana, decaída, não conseguiria resistir mais à graça de Deus que a eleva sem obstáculos ao fim natural, perdendo sua liberdade, o que seria uma certa fatalidade da graça, e isso fez com que os teólogos, contrários a Baio, desenvolvessem a 'teoria dos dois planos'. Nesta teoria se expõe que "a graça (sobrenatural) é entendida como algo extrínseco, aplicado à natureza desde o exterior para santificá-la; a natureza, ao contrário, é entendida como algo que se move de modo auto-suficiente dentro de seus próprios limites" (MONDIN, 2003, p. 636).

A doutrina dos dois planos foi questionada pelo trabalho de Maurice Blondel (1861-1949), já em clima de neotomismo, portanto de retorno ao século XIII através do estudo das fontes tomasianas. Blondel, refletindo sobre a relação natural e sobrenatural e "buscando um encontro entre o cristianismo e a cultura moderna, [...] sustenta que esta, como qualquer outra dimensão do homem, é naturalmente aberta em direção a Deus, à graça, à Revelação" (MONDIN, 2003, p. 636). Levando adiante essa reflexão, o teólogo Henri de Lubac (1896-1991) em seu meticuloso estudo sobre a história da categoria de sobrenatural, propõe sua teologia da graça dizendo que, aquilo que Santo Tomás afirmava existir como um desejo natural do ser humano para alcançar a visão beatífica foi colocado no ser humano pelo próprio Deus (Cf. MONDIN, 2003, p. 637). Esse desejo da visão beatífica como uma tendência sobrenatural na natureza humana, para de Lubac, também é uma luta no interior do ser humano marcado pelo pecado. Para ele:

Existem de fato no homem, ser finito, 'duas tendências antagônicas', igualmente naturais, igualmente radicais; de modo que a passagem para a ordem

sobrenatural, mesmo para uma natureza inocente e sadia, nunca se poderia realizar sem um a espécie de morte. O infinito de Deus não é um 'infinito composto', um falso infinito, que se poderia alcançar mediante um simples prolongamento do finito! Para o ser finito, não se trata de consentir simplesmente que seja acrescentado à sua natureza - por um Outro - 'um cúbito a mais'. É necessário que consinta a um sacrifício bem mais completo. Assim, ele tende muito naturalmente a fechar-se na própria finitude, a 'entrincheirar-se', como diz Claudel, 'na sua diferença essencial' (MONDIN, 2003, p. 642).

O teólogo Karl Rahner, também formado no neotomismo da primeira metade do século XX, se aproxima da compreensão de Henri de Lubac no que se refere ao problema do natural e sobrenatural. Tem como ponto de partida a constatação de que as críticas à metafísica que Kant e Hume fizeram exigem que a teologia tome como ponto de partida as condições de possibilidade do ser humano acolher a revelação de Deus (o problema transcendental). Como fizera seu professor, Martin Heidegger, Rahner reflete partindo, não do mundo, mas do ser humano (Cf. MONDIN, 2003, p. 518). Assim, "a graça constitui o componente essencial e fundamental do ser sobrenatural do homem. E também por essa razão é que Rahner a chama *existencial sobrenatural*" (MONDIN, 2003, p. 529).

Segundo Battista Mondin, "são três as teses mais originais de Rahner sobre a graça: a) ela consiste na autocomunicação de Deus; b) é dada a todos; c) tem uma prioridade lógica absoluta entre os atos *ad extra* de Deus" (MONDIN, 2003, p. 529). Sobre o segundo ponto, de que a graça é dada a todos, Rahner distingue a consciência implícita e explícita desta graça. Mondin explica que, para os que não conhecem Jesus e, mesmo assim, recebem a graça, a eles...

Certamente, falta a consciência explícita. Mas ela não é necessária: a graça incriada 'já se dá, independentemente de uma apreensão atual do Deus trino por parte do homem, na consciência e no amor'. Basta a consciência implícita, a qual não falta a nenhum homem, porque cada homem conhece o ser e, mediante o ser, abre-se infinitamente em direção ao alto. É a própria estrutura metafísica do homem que o torna capaz de receber e experimentar a autocomunicação de Deus, porque seu espírito está aberto para o infinito (MONDIN, 2003, p. 230-231).

Evidentemente próximo às tese de Henri de Lubac, para Rahner, “na experiência da transcendência natural inclui-se implicitamente também a experiência da graça, porque o homem está ordenado para o único fim sobrenatural” (MONDIN, 2003, p. 231) e no que se refere à sua compreensão de fé e revelação de Deus, Rahner entende que a revelação é imanente à natureza como autotranscedência, que espera sua consciência explícita. Para Rahner, “o cristianismo outra coisa não é que ‘a formulação explícita daquilo que o homem experimenta obscuramente na existência concreta’” (MONDIN, 2003, p. 533).

#### 4 A GRAÇA COMO EXPERIÊNCIA PNEUMATOLÓGICA EM JÜRGEN MOLTSMANN

Para que se entenda as afirmações de Moltmann sobre a graça, é importante perceber a perspectiva moltmaniana da criação. A sua teologia da criação se desdobra em criação inicial, criação na história e criação do tempo final, denominando esses momentos em três reinos: *reino da natural (regnum naturae)*, *reino da graça (regnum gratie)* e *reino da glória (regnum gloriae)*. Neste sentido, o teólogo compreende que “o ‘motivo interno’ da criação no começo não é a aliança da graça, mas só o Reino da Glória’, pois este é a causa interna da história da aliança com Deus” (MOLTMANN, 2007, p. 57).

No livro ‘Deus na criação’, Moltmann retoma o famoso axioma de Tomás de Aquino de que ‘a graça não destrói, mas pressupõe e aperfeiçoa a natureza’, para fazer uma crítica a essa compreensão e propor uma reformulação deste axioma. Ele diz:

Eu não considero esta sentença, na segunda parte de sua formulação, como sendo certa, porque ela não diferencia entre graça e glória, entre história e nova criação, entre ser-pessoa-cristã e ser-pessoa-plena. Por não se fazer suficientemente esta segunda diferenciação, aquela sentença levou sempre de novo ao *triumfalismo*: Na graça já estaria contida a glória que complementaria a natureza; na aliança já estaria contido o Reino que seria o fundamento interno da criação; e no ser-pessoa-cristã já estaria a perfeição do ser-pessoa-humana.

Eu vou formular esta sentença teológica em sua segunda parte de uma forma nova no sentido de uma dialética tripartite: *A graça não aperfeiçoa, mas prepara a natureza para a glória eterna* (MOLTMANN, 1993, p. 25).

Para Moltmann, "a graça de Deus deve ser vista na ressurreição de Cristo, pois a ressurreição de Cristo é o início da nova-criação do mundo" (MOLTMANN, 1993, p. 26) e, portanto, a graça que atua no ser-pessoa-cristã não eleva a natureza à perfeição mas prepara a natureza para a glória futura como "esperança por uma humanidade enfim liberta, glorificada e unificada na justiça" (MOLTMANN, 1993, p. 26). A graça cria processo, é sempre graça como movimento e, por isso, a relação entre graça e natureza não se dará como presença estática de um mundo que encontrou a paz e o bem estar das criaturas, mas como movimento para um futuro pleno do Reino de Deus, onde não haverá mais lágrimas e dor. Tudo, portanto, está voltado para a consumação do Reino de Deus em sua dimensão cósmica, em que Deus será tudo em todas as coisas (1Cor 15,28). Deste modo, não se pode dizer que a encarnação de Deus em Cristo é o ponto final da criação, mas é a preparação para que a glória de Deus habite de forma plena o cosmos, sendo esta a consumação definitiva da criação (MOLTMANN, 1992, p. 114).

Moltmann descreve a graça no horizonte da criação, como a presença de Deus para manter e sustentar o criado, em constante luta contra o pecado e a morte, graça em confronto com a desgraça. Para o autor, "Deus supera os pecados e a morte de suas criaturas na medida em que ele assume sobre si o destino destas e, em seu eterno, supera o nada, que se fundamenta no pecado e na morte" (MOLTMANN, 1993, p. 140). Esta criação existe por uma decisão de auto-afastamento e auto-rebaixamento de Deus, para que a criação exista em um espaço separado, mas ao mesmo tempo, envolvido por Deus (*zimzum* e *makôm*). Portanto, o primeiro ato criador é uma *decisão de graça* (Cf. MOLTMANN, 1993, p. 140-141).

Moltmann, seguindo uma tradição teológica bem estabelecida, relaciona Graça e Espírito Santo na ação de abrir o ser humano para a relação com Deus, mas também para com os outros e a natureza, ou seja, contra o fechamento em si que o pecado causa na natureza humana decaída. Compara o ser humano, tocado pela graça, como "sistema aberto", ao contrário de um ser humano dominado pelo

pecado, como um "sistema fechado". Para Moltmann, "a abertura humana para Deus é causada pela graça, e a graça surge do sofrimento do amor de Deus para com o homem fechado" (MOLTMANN, 2007, p. 62).

O Espírito possibilita a comunhão de toda a criação com Deus, do finito com o infinito, pois, "se dizemos que o Espírito criador da criação *fixa morada* em cada criatura e na comunhão da criação, então [...] a *presença do infinito* na finitude preenche todo ser finito e a comunidade da criação de todos os seres finitos com a *autotranscendência*" (MOLTMANN, 1993, p. 153).

No livro *O Espírito da Vida*, Moltmann associa a graça ao amor *eros*, amor fecundo e criativo, irradiado nas criaturas pelo Espírito Santo. Afirma que "as irradiações do Espírito divino a partir das criaturas despertam o *eros* e o *eros* santifica a vida criada, ao amá-la e afirma-la [...]. O amor é vida que traz vida. *Vita vivificans* é um antigo nome para o Espírito de Deus" (MOLTMANN, 1999, p. 244) e associa a ação do Espírito como amor ao efeito da graça, pois "mesmo a graça divina se mostra na graça de uma figura e no estímulo inconsciente do amor de um ser" (MOLTMANN, 1993, p. 244). Ou seja, a graça está ligada a uma experiência amorosa no mundo, experimentada de forma inconsciente, fruto do Espírito Santo.

Para compreender a ação de Deus pelo Espírito no mundo, Moltmann destaca a importância da 'teologia natural' como sendo a base da pergunta sobre Deus, que não é somente uma questão para os cristãos, mas afeta todo o ser humano. É a pergunta do próprio Deus, em primeiro lugar, sobre o ser humano: "Adão, onde estás?" e "Caim, onde está o teu irmão Abel?". É da teologia natural também a pergunta sobre o sentido do universo e o seu fundamento último, e isso não diz respeito somente a quem é cristão (Cf. MOLTMANN, 2004, p. 66-67). A teologia 'natural' empreende o diálogo entre a teologia e as ciências e leva a reflexão "até à beira do mistério divino da natureza" (MOLTMANN, 2004, p. 76), pois a relação entre natureza e graça é a mesma entre história e Reino de Deus e se dá em forma pericorética, em que está "um 'no' outro, da natureza na graça e da graça na natureza, do Reino de Deus na história e da história no reino de Deus" (MOLTMANN, 2004, p. 210). Esta relação de interpenetração da realidade natural e sobrenatural é possível porque a vida na graça é uma vida no amor e na comunhão da Trindade. O teólogo explica essa relação de graça e Trindade dizendo que "Cristo acolhe-nos com sua graça

isenta de pressupostos, Deus Pai ama-nos com seu amor incondicional, o Espírito guia-nos à comunhão com tudo que tem vida" (MOLTMANN, 2004, p. 271).

## 5 DA POSSIBILIDADE DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA TRANSFORMACIONAL NO ESPÍRITO

Na Encíclica *Redemptoris Missio*, João Paulo II afirma existir "nas pessoas e nos povos, pela ação do Espírito, uma ânsia<sup>5</sup> – mesmo se inconsciente – de conhecer a verdade acerca de Deus, do homem, do caminho que conduz à libertação do pecado e da morte" (RM, n. 45).

O conceito de experiência transformacional, de Christopher Bollas, e a experiência do Espírito da Vida, de Moltmann, podem dialogar com a teologia da graça, que não está presa aos sacramentos – um estreitamento ao longo da história da escolástica - mas antecede aos sacramentos de forma mais ampla e universal, como graça que vem da própria criação, quando Deus cria o ser humano à sua imagem e semelhança. O ser humano continua sendo à imagem de Deus mesmo depois do pecado. Agostinho, refletindo sobre isso, procura explicar porque Paulo afirmava que alguns cumprem a Lei sem a conhecer (Rm 2,14-15) (Cf. AGOSTINHO, 1998, p. 51). Semelhante a esse entendimento de uma graça que prepara a natureza para o encontro com a fé está a Encíclica *Evangelii Gaudium*, onde se diz que "o amor às pessoas é uma força espiritual que favorece o encontro em plenitude com Deus" (EG, n. 272).

Segundo Christopher Bollas, existe, no ser humano, uma tendência natural a autorrealização que ele chama de *destino*<sup>6</sup> que é a capacidade de autorrealização da

---

<sup>5</sup> O Catecismo da Igreja Católica fala do 'desejo de Deus', de que 'O homem é capaz de Deus'. No número 27 do Catecismo, encontramos: " O desejo de Deus está inscrito no coração do homem, visto que o homem é criado por Deus e para Deus. Deus não cessa de atrair o homem para si e somente em Deus o homem há de encontrar a verdade e a felicidade que não cessa de procurar".

<sup>6</sup> Christopher Bollas utiliza a palavra *fado* para designar os acontecimentos que constroem uma pessoa a partir de fora, e que não possui uma racionalidade e não contribui para a evolução da consciência e do 'ser mais' do sujeito no seu aspecto interior. *Destino*, por outro lado, tem a ver com uma força interior que desenvolve o sujeito nas suas capacidades de se relacionar com o mundo e de tornar o mundo inteligível. Ele explica dizendo que "podemos usar a ideia de fado para descrever o sentido, determinado por uma história de vida, que uma pessoa pode ter de que seu verdadeiro *self* não foi alcançado e não teve condições de ser uma experiência vivida. Uma pessoa que se sente fadada é alguém que não experimentou a realidade como conducente à realização do seu idioma interior [...]. É para a ideia que muda agora. Podemos usar esse conceito para abordar a evolução do



pessoa, exercendo no mundo a sua criatividade, desenvolvendo seu potencial natural e, portanto, "sugere que o inconsciente tem um propósito" (NETTLETON, 2018, p. 47). Quando o ser humano encontra o seu caminho que desenvolve suas potencialidades internas de si mesmo, ele tem a experiência de um senso de destino (Cf. BOLLAS, 2019, p. 32).

A contribuição de Christopher Bollas, de 'experiência transformacional', ligada a uma memória da relação egóica pré-edípica da mãe e seu bebê é, aqui, proposta na sua interpretação teológica como experiência de condição de possibilidade da abertura da natureza para a fé, porque a experiência futura do Espírito terá como estrutura a recordação pré-edípica da relação mãe-bebê. Moltmann também se exprime assim:

Na configuração pessoal da vida o problema não se restringe simplesmente à vida e à morte, mas ao amor e à morte, pois vida e morte não são apenas dados entrelaçados. Pode-se dizer sim ou não à vida. Se à vida é dito sim e se ela é acolhida, então falamos do amor à vida e da vontade de viver. Somente uma vida amada, acolhida e à qual se disse sim pode se tornar uma vida feliz. Uma vida não amada, rejeitada ou à qual se disse não entorpece e morre. Toda criança recém-nascida passa por essas experiências. Essas são propriamente as primeiras experiências da vida (MOLTMANN, 2007b, p. 148).

Outro conceito, que auxilia na defesa desta tese de que as experiências primordiais do bebê com a mãe são expressões da graça, como efeito do Espírito Santo, que prepara a graça recebida no batismo e nos demais sacramentos, que "é uma doutrina bíblica defendida pelos reformados e apoiada sobre os escritos de Agostinho e principalmente João Calvino" (ALMEIDA, 2007, p. 113). Esta graça é dada a todos os seres humanos pelo fato de serem criados à imagem de Deus e conduzidos, desde a criação, pela força do Espírito vivificador e santificador, que mantém a criação na constante luta com o não-ser, com a possibilidade do caos.

---

verdadeiro *self*, perguntar a qualquer indivíduo se ele está realizando ou não o seu destino. Existe, como já disse, um anseio para estabelecer um *self*. Essa pulsão do destino é aquela força iminente ao idioma do sujeito em seu impulso para atingir seu potencial de elaboração pessoal. Através de objetos mentais e reais, este idioma procura se articular por meio dos 'encadeamentos' da experiência" (BOLLAS, Christopher. *Forças do Destino*, p. 59-60).

As descrições feitas até aqui, do modo de tratamento da criança pela mãe, como experiências de uma vida na graça de Deus, podem também ser descritas como graça preveniente, ou seja, graça que se antecipa e prepara, pois, “nenhum homem pode ter fé em Cristo por qualquer poder, vontade e desejo pessoal; é de fato dom de Deus, que quando e onde lhe agrada, a opera no homem mediante seu Espírito Santo” (SANTANA, 2018, p. 37). Sabemos que, de fato, Deus é essencialmente “benevolente”, quer livremente sempre o bem a todas as suas criaturas, e sua benevolência é a certeza da graça suficiente para todos desde o começo da existência (Cf. Sb 11, 22 – 12,1).

## CONCLUSÃO

Este artigo pretendeu levar em consideração os estudos do psicanalista Christopher Bollas, no seu conceito de ‘experiência transformacional’, como fenômeno de interação da mãe-bebê que é revivenciado na experiência religiosa, como desejo de transformação e esperança; bem como, o conceito de ‘Espírito da Vida’, de Moltmann, como presença e força de Deus que promove e mantém a vida em todas as suas dimensões. O artigo propôs articular esses dois conceitos com a teologia da graça, defendendo a hipótese de que os cuidados maternos são propedêuticos para a experiência com Deus, pois é o Espírito que começa e termina, no ser humano, o evento da salvação como experiência de graça.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Fernando de. *Calvino e cultura: uma abordagem histórico-teológica sob a perspectiva da doutrina da graça comum*. 2007. 121f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

AGOSTINHO de Hipona. *A Graça I*. São Paulo: Paulus, 1998.

BOLLAS, Christopher. *A sombra do Objeto: psicanálise do conhecido não pensado*. Tradução Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015 (Coleção Pathos).

\_\_\_\_\_. *The Evocative Object World*. London/New York: Routledge/Taylor e Francis Group, 2009.

\_\_\_\_\_. *Forces of Destiny: Psychoanalysis and Human Idiom*. London/New York: Routledge/Taylor e Francis Group, 2019.

\_\_\_\_\_. *Forças do Destino: Psicanálise e idioma humano*. Tradução Lirácio Jr. São Paulo: Escuta, 2021. (Coleção Pathos).

COSTA JUNIOR, Josias da. *O Espírito criador: a ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann*. 2008. 216f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ESTUDOS DA CNBB, n. 82. *O itinerário da fé na 'iniciação à vida cristã de adultos'*. 2ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 192

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Vaticano, 2013. Disponível em <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/pa-pa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em 27 Out. 2022.

HILBERATH, Bernd Jochen. F. Doutrina da Graça. In. SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática*. Volume 2. Tradutores Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*. Vaticano, 1990. Disponível em <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html)>. Acesso em 27 out. 2022.

MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: Um diálogo entre ciências naturais e teologia*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Tradução de Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. Petrópolis: Vozes, 1993

\_\_\_\_\_. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. Tradução Nélcio Schneider. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004. Coleção Theologia Pública.

\_\_\_\_\_. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. Tradução Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007b.

\_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Tradução Ilson Kayser. Ed. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *¿Que es teologia hoy?* Ediciones Sígueme: Salamanca, 1992.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte: teologia contemporânea*. Tradução José Fernandes. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

NETTLETON, Sarah. *A metapsicologia de Christopher Bollas: uma introdução*. Tradução Liracio Jr. São Paulo: Escuta, 2018.

SANTANA, Walter Amaral de. *A graça como ponto de partida da unidade entre cristãos*. 2018. 89f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

WINNICOTT, Donald W. *Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais (1951)*. In: *Da pediatria à psicanálise*. Obras escolhidas. Tradução Davy Bogomoletz. Editora Imago: Rio de Janeiro, 2000.

## JOÃO DA CRUZ E A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL<sup>1</sup>

*Vinicius Fedrizzi Caberlon*<sup>2</sup>

*Agemir Bavaresco*<sup>3</sup>

### INTRODUÇÃO

A obra de João da Cruz tem suscitado o interesse de muitas pessoas ao longo da história. No mundo contemporâneo, sedento de uma espiritualidade profunda, este grande místico e escritor espanhol continua a ser citado, lido e estudado. No entanto, é importante ter um certo cuidado na leitura de um autor do século XVI, para que a interpretação da obra joãocruciana não seja distorcida, banalizada ou, até mesmo, instrumentalizada, a ponto de desviar-se daquela finalidade que estava presente na intenção do Doutor místico.

Diante desta preocupação, este artigo inicia com uma reflexão sobre a experiência mística, apresentando um breve panorama histórico do fenômeno místico cristão, segundo a tradição ocidental. Em seguida, faz-se uma apresentação de alguns modelos de mística propostos por dois estudiosos, Luigi Borriello e Henrique Claudio de Lima Vaz. Em um terceiro momento, levando em consideração o pluralismo de perspectivas presente da obra de João da Cruz, propõe-se três diferentes abordagens à obra joãocruciana: psicológica, poético-literária e filosófica.

### 1. EXPERIÊNCIA MÍSTICA CRISTÃ NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

A "mística" não nasceu dentro do cristianismo, mas tem sua origem na Grécia Antiga. Etimologicamente, as palavras "mística" e "mistério" possuem uma raiz comum, sendo que ambas derivam do verbo grego *myo*, que pode ser traduzido por

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600569-02>

<sup>2</sup> Mestrando no PPG em Teologia da PUC-RS, com Bolsa parcial da CAPES.  
E-mail: [vinicius@caberon.com.br](mailto:vinicius@caberon.com.br)

<sup>3</sup> Professor do PPG Filosofia PUCRS e PPG Teologia PUCRS. <https://orcid.org/0000-0002-7967-4109>  
E-mail: [abavaresco@puhrs.br](mailto:abavaresco@puhrs.br)

“calar-se” ou “fechar os olhos” (BORRIELLO, 2003, 399). Nos textos de autores antigos, como Ésquilo, Sófocles e Heródoto, a palavra “mística” era utilizada para referir-se às cerimônias e ritos secretos dos cultos de Elêusis, Dionísio, dos bacanais, etc. Os gregos também influenciaram no desenvolvimento da mística através da especulação filosófica, procurando traduzir de uma forma discursiva tudo o que ultrapassava os limites da razão, especialmente nas mitologias e na religião (ZILLES, 2015, p. 48).

A mística cristã ocidental recebeu duas grandes influências: a filosofia grega e o judaísmo. Por um lado, o contato do cristianismo com a filosofia grega, especialmente o neoplatonismo e o gnosticismo, fizeram com que a mística fosse compreendida como uma doutrina misteriosa, capaz de elevar a alma até a união com o divino. Por outro lado, as escrituras hebraicas foram muitas vezes interpretadas, tanto por judeus como por cristãos, como portadoras de um sentido místico, especialmente as histórias dos patriarcas e alguns livros sapienciais, tais como os *Salmos* e o *Cântico dos Cânticos* (McGINN, 2012, 27-29). Além disso, a mística cristã no ocidente desenvolveu-se lentamente, estando sempre ligada à leitura e interpretação dos textos bíblicos. Neste processo, inicialmente, não existia uma separação entre teologia, exegese dos textos bíblicos e mística. Neste sentido, Bernard McGinn explica que: “O cultivo da consciência imediata da presença divina ocorreu dentro do exercício da leitura, meditação e ensinamento do texto bíblico, frequentemente dentro de um contexto litúrgico ou quase-litúrgico” (2012, p. 109).

Durante os primeiros quatro séculos da história da Igreja, a noção de mística cristã foi se desenvolvendo principalmente nos escritos dos Padres gregos. Clemente de Alexandria, por exemplo, escreveu sobre o sentido místico da Sagrada Escritura, entendido como um sentido alegórico e espiritual. Orígenes utilizou a palavra “místico” para referir-se a uma forma de conhecimento direto e experiencial de Deus. Posteriormente, Agostinho, que pode ser considerado o primeiro grande místico latino, desenvolveu uma mística com acento fortemente filosófico-especulativo. Dessa forma, o conhecimento místico passou a ser compreendido como a iluminação da alma através de uma especial incidência da luz divina. No início da Idade Média, a tradução do grego para o latim, das obras do chamado Pseudo-Dionísio, trouxe um novo impulso à mística cristã ocidental, ao aproximar a

questão do conhecimento místico à lógica do amor. Em sua teologia mística, este autor abordou a questão do conhecimento de Deus através de uma união incompreensível e inefável, ou seja, Deus como "nada de tudo o que é", a negação de tudo para poder unir-se ao divino (ZILLES, 2015, p.66-68).

No início do segundo milênio, especialmente a partir de Bernardo de Claraval (séc. XII), a literatura a respeito da mística cristã passou a diferenciar-se do conjunto da teologia. A reflexão sobre a mística começou a afastar-se da teologia escolástica, pois esta dava prioridade ao raciocínio especulativo e dogmático, enquanto a mística voltava-se para uma perspectiva mais contemplativa da fé. De acordo com Zilles, Tomás de Aquino explica esta distinção ao afirmar que existem dois caminhos para se chegar a conhecer a bondade de Deus: a via especulativa e a via afetiva-experiencial (ZILLES, 2015, p. 69). Neste sentido, de acordo com Jean Gerson, a mística cristã é "o conhecimento de Deus por experiência", sendo este conhecimento alcançado através da experiência do toque do amor unificante (CORBISHLEY; BIECHLER, 2003, p. 111).

A partir do século XIV houve um grande desenvolvimento da mística na Europa, primeiramente nos países do norte europeu, onde a reflexão mística desenvolveu-se de forma bastante especulativa, tendo como ponto de referência a ideia do "espelho" de Deus na alma do cristão. No século XVI, houve um grande florescimento da mística cristã na Espanha, onde se desenvolveu uma espiritualidade mais afetiva e pessoal, que busca o contato direto e amoroso com Deus. Neste período, denominado século de ouro espanhol, surgiram alguns dos grandes nomes da mística cristã ocidental, tais como: João da Cruz, Teresa de Jesus, Inácio de Loyola e Francisco de Osuna (ANDRÉS, 1994, p. 19-20).

Com o iluminismo, especialmente a partir do século XVIII, iniciou-se um intenso processo de secularização da cultura ocidental e, conseqüentemente, houve uma grande diminuição do interesse pela mística cristã (DEL GENIO, 2003, p. 710). Além disso, para muitos autores, a mística passou a ser considerada, de maneira equivocada, como expressão de algo irracional, especialmente no campo da religiosidade (HUOT DE LONGCHAMP, 2004, p. 1161-1162). Pensadores cristãos importantes, tais como Kant e Karl Barth, fizeram duras críticas a um tipo de mística

que se situa demasiadamente no campo das emoções intensas e excepcionais. Mesmo assim, os séculos XIX e XX testemunharam o surgimento de alguns personagens importantes, tais como: Isabel da Trindade, Simone Wiel, Teilhard de Chardin e Thomas Merton, entre outros, que foram capazes de desenvolver uma profunda reflexão a partir da perspectiva mística (DEL GENIO, 2003, p. 711).

De acordo com Urbano Zilles, a desconfiança existente em relação ao estudo da experiência mística se justifica, pois, como os fenômenos místicos acontecem no interior da pessoa humana, torna-se bastante difícil realizar uma análise empírico-descritiva de tais fenômenos (ZILLES, 2015, p. 60-61). Além disso, quando se fala de experiência mística, pode-se ter a impressão de que se esteja tratando sobre estados alterados de consciência, tais como: visões, locuções, êxtases etc. No entanto, embora alguns estados excepcionais possam acontecer, estes não constituem o essencial da experiência de encontro com Deus, uma vez que esta pode acontecer na mais débil e simples oração cotidiana, ou ainda, em uma emoção estética que, embora humilde e imperceptível, aponte para o mistério que transcende a razão humana (HUOT DE LONGCHAMP, 2004, p. 1161-1162).

Diante do que já foi dito, percebe-se que, se, por um lado, o mundo moderno e contemporâneo trata com uma certa desconfiança a questão da experiência mística, por outro lado, nos últimos anos, é possível constatar um crescimento do interesse acadêmico sobre este tema. De acordo com Carlos Frederico Barboza de Souza, o estudo da mística tem grande potencialidade e pode oferecer ao ambiente acadêmico uma outra forma de acessar a realidade, além de representar a possibilidade de uma nova forma de lidar com a racionalidade e o conhecimento (SOUZA, 2009, p. 678-683). Neste sentido, Faustino Teixeira, tem se dedicado a estudar sobre a questão da mística. Ele apresenta um recorte da mística comparada, que coloca em diálogo diferentes experiências e biografias. Para este autor:

Os místicos cristãos traduzem aquilo que há de mais profundo na experiência espiritual [...]. Ao contrário da opinião comum e superficial, o místico não é alguém que abandona a realidade, mas aquele que, seguindo o rastro da inspiração, com a força da experiência, adentra-se na tessitura do mundo, na densidade do que é real. [...] A palavra do místico traz em seu bojo um radical



convite: deixar-se habitar pela experiência, atravessar com altivez os “umbrais da vida” e poder vislumbrar o “outro lado” que pontua a mesma dinâmica da realidade. Um desafio fabuloso, mas que envolve despojamento e gratuidade. Requer uma “saída” de si mesmo em direção ao recinto mais profundo da alma, ao pontinho “cego e suave” que traduz de forma mais profunda a malha existencial. Trata-se do despojamento que conduz à “suprema epifania da unidade simples”, ao estado singular de receptividade e abertura máxima, de transparência e disponibilidade (TEIXEIRA, 2019, p. 16).

## **2. EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS: MODELOS**

Os estudiosos da mística costumam identificar diferentes formas através das quais as experiências místicas se apresentam. No entanto, é bastante difícil apresentar um quadro completo capaz de abranger a diversidade das experiências. Mesmo não havendo uma delimitação clara neste assunto, é importante conhecer os principais modelos místicos apresentados por dois autores que se dedicaram a refletir sobre a experiência mística: o teólogo de espiritualidade Luigi Borriello e o filósofo Henrique Claudio de Lima Vaz. Borriello adota o critério simbólico-metodológico para identificar cinco modelos na tradição ocidental: “mística da essência”, “mística esponsal”, “mística da ausência”, “mística da luz” e “mística contemplativa” (2003, 407-408).

### **2.1. Modelos simbólico-metodológicos: Luigi Borriello**

#### **a) *Mística da essência***

Este modelo místico tem como seus principais representantes os místicos renano-flamengos (séculos XIII e XVI). Para realizar a experiência da participação ontológica na unidade divina, esses místicos consideram que é preciso abandonar as impressões sensoriais e espirituais, para concentrar-se na profundidade existencial da alma, também denominada “essência”, fundo, centelha, ápice, centro

ou substância. Como exemplo de autores que adotaram este modelo místico, entre outros, podem ser citados: John van Ruysbroeck e Mestre Eckhart.

### **b) *Mística esponsal***

Segundo este modelo místico, a relação do ser humano com Deus é apresentada através do símbolo nupcial, como meio para expressar a comunhão da alma (esposa) com o Esposo (Deus). Através desta simbologia, os místicos manifestam a sua experiência de estar intimamente unidos a Deus. Tal experiência também costuma ser descrita como experiência de "união de comunhão e transformação". Muitos autores cristãos fizeram uso deste modelo místico, tais como: Tertuliano, Orígenes, Bernardo de Claraval, Teresa de Jesus e João da Cruz.

### **c) *Mística da ausência***

Este modelo místico corresponde à experiência da ausência de Deus, da aridez, do deserto espiritual e de purificação. Tal experiência se faz presente nos escritos de muitos autores, podendo ser interpretada de maneiras distintas. Para Henri Bremond e Hans Urs von Balhasar, por exemplo, esta experiência representa o ápice da mística cristã, através da qual a pessoa permanece fiel a Deus unicamente "por amor", ainda que não encontre consolação (MOIOLI, 1993, p. 773). No entanto, para João da Cruz, que denominou esta experiência de *noite escura dos sentidos*, a experiência mística da ausência de Deus, ou aridez espiritual, corresponde a um processo de purificação, que tem por finalidade preparar a pessoa para uma maior união com Deus.

### **d) *Mística da Luz***

A luz e todos os fenômenos a ela vinculados exercem um papel importante em praticamente todas as religiões. De acordo com Sudbrack, a mística da luz é compreendida como "uma iluminação da escuridão do não-conhecimento (não-experiência) por meio da luz que se mostra (que se experimenta)" (2003, p. 717).

Neste sentido, para Agostinho, a luz de Deus ilumina o “olho interior” da pessoa humana, conduzindo-a através da fé até a visão beatífica. A concepção agostiniana exerceu uma enorme influência sobre a tradição mística ocidental, enquanto a teologia mística do Pseudo-Dionísio teve maior influência na tradição oriental.

### **e) Mística Contemplativa**

Corresponde à vivência espiritual que se apresenta como o cume da oração, após um processo de pneumatização. Borriello distingue três formas de oração contemplativa: oração litúrgica, oração contemplativa pessoal (*lectio divina*) e contemplação mística. Esta última, geralmente sucede à atividade meditativa e, algumas vezes, é descrita como um estado de *passividade espiritual* em relação à ação de Deus. A contemplação mística também se caracteriza pela atividade simples e pela prática da caridade (BORRIELLO, 2003, 263-264).

A classificação dos cinco modelos místicos sugerida por Borriello é bastante interessante e, certamente, útil. No entanto, o filósofo Henrique Claudio de Lima Vaz adota o critério filosófico-cristológico para classificar as experiências místicas. Para este autor, a reflexão filosófico-teológica identifica três grandes modelos de experiência mística presentes na tradição ocidental: a “mística especulativa”, a “mística mistérica” e a “mística profética” (2015, p. 33-34).

## **2.2. Modelos filosófico-cristológicos: Henrique C. De Lima Vaz**

### **a) Mística especulativa**

Tem suas raízes no pensamento filosófico, que visa sondar o mistério do Ser. A mística especulativa pode ser considerada uma mística do conhecimento, que tem sua origem nas reflexões de Platão a respeito do Bem e do Uno. De acordo com este modelo místico, o ser humano é capaz de elevar-se, através de um movimento espiritual, até o ponto mais alto do conhecimento, a intuição do divino ou Deus, que acontece no cimo da mente (*apex mentis*). Agostinho foi fundamental para o

desenvolvimento de uma mística especulativa cristã, especialmente no ocidente, tendo conseguido dar um sentido genuinamente cristão à estrutura terminológica e conceitual neoplatônica (VAZ, 2015, p. 43). São também representantes da mística especulativa cristã, outros grandes autores, tais como: Gregório Magno, Pseudo-Dionísio, Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino, Boaventura, Mestre Eckhart e João Tauler, entre outros.

### **b) Mística mistérica**

Neste modelo místico se enquadram todas as experiências de Deus que acontecem num espaço sagrado, através de rituais de iniciação e de acontecimentos litúrgicos. A mística mistérica também tem origem grega, tendo surgido a partir dos antigos cultos de mistério, tais como o de Elêusis, de Dionísio e o orfismo. Embora a mística mistérica cristã não seja uma continuidade do *mystérion* helenístico, não há dúvidas que o cristianismo absorveu muitas formas e linguagens oriundas da cultura grega. No entanto, existe uma originalidade no *mystérion* cristão, que fará com que a mística mistérica cristã tenha traços característicos próprios. Neste sentido, a mística mistérica cristã é compreendida como uma experiência intensamente vivida da presença do *mystérion* cristão na vida de quem crê, sendo que a liturgia – o espaço simbólico da Palavra e do rito – é ambiente privilegiado para se fazer tal experiência (VAZ, 2015, p. 62-66).

### **c) Mística profética**

Este modelo místico é essencialmente cristológico, tendo por fundamento a escuta e a obediência à Palavra de Deus, que orienta a pessoa humana para o caminho do amor (*agape*). De acordo com Lima Vaz, a vocação mística encontra-se presente na vida de todo o batizado, de tal forma que, através da meditação e contemplação da verdade presente na Palavra, penetra-se na “noite escura” do itinerário místico, que só chegará a plenitude na iluminação da visão beatífica definitiva. Neste sentido, entende-se que “a contemplação é conhecimento e amor, e

o amor, por sua vez, transborda em ação e serviço". Portanto, a contemplação não tem um fim em si mesma, mas orienta e conduz à missão (2015, p. 69-87).

### **3. PLURALISMO DE LEITURAS DA OBRA DE JOÃO DA CRUZ**

Tendo realizado uma aproximação ao tema da experiência mística a sob o ponto de vista da tradição ocidental e identificado alguns modelos místicos importantes para a compreensão deste assunto, pretende-se, agora, voltar a atenção para a obra de João da Cruz. Por ser uma obra muito ampla e profunda, são também inúmeras as possibilidades que se abrem diante dos escritos do Doutor místico. Considerando este pluralismo, e sem ter a pretensão de esgotar as possibilidades de interpretação, serão abordadas três perspectivas que podem ajudar a aprofundar a mística joãocruciana: psicológica, poético-literária e filosófica.

#### **3.1. Abordagem psicológica**

A partir do ponto de vista da psicologia, pode-se dizer que, alguns autores tiveram uma compreensão equivocada da relação do ser humano com Deus. Para Sigmund Freud, por exemplo, o desejo místico pelo contato com o divino é uma espécie de regressão a um estágio infantil, que se caracteriza por uma união narcisística entre a mãe e o filho, em que o bebê não distingue entre o ego e o mundo externo (McGINN, 2012, p. 472). No entanto, existem outros autores como Carl Gustav Jung, que souberam trabalhar a dimensão da espiritualidade, presente no inconsciente coletivo, como algo fundamental para a constituição da pessoa humana. Neste sentido, Willian James, um estudioso da influência das religiões sobre a natureza humana, considera que as experiências místicas não devem ser imediatamente rechaçadas como patologia, histeria, hipnose ou superstição, mas precisam ser analisadas cuidadosamente, para que se venha a entender o tipo de conhecimento que é produzido na consciência da pessoa que realiza tal experiência (JAMES, 1986, p. 310).

Neste sentido, a psiquiatra Maribel Rodríguez realizou um estudo interessante, onde refletiu cuidadosamente sobre as semelhanças e diferenças entre noite escura, crise e depressão. A autora traça um quadro identificando quatro níveis distintos de sofrimento: biológico, psicológico, existencial e espiritual. A partir deste quadro, e fazendo algumas comparações e distinções importantes, considera que uma interpretação, demasiadamente, superficial pode ser a origem da confusão que tende a identificar a noite escura com um quadro de depressão. Neste estudo, a pesquisadora conclui que, embora existam semelhanças, é necessário observar que se tratam de processos distintos. Para Rodríguez, é preciso perceber qual é a origem do sofrimento, o nível em que este se dá, seu sentido, seu dinamismo e seus frutos. Pois, a “noite escura” – este tema central da mística joãocruciana – é um processo espiritual, que possui um sentido de transformação desde a sua origem, devendo ser considerado um processo mais complexo, amplo e sutil do que um quadro depressivo (RODRÍGUEZ, 2019, p. 509-535).

A psicanalista Helena Haenni Zimmerman, em sua tese doutoral, também se debruçou sobre a obra de João da Cruz, e concluiu que as poesias do místico espanhol abrem uma nova dimensão para a experiência subjetiva, capaz de dar significado à própria existência. A autora faz uma ligação entre o conceito de pulsão invocante, elaborado por Lacan, e a dimensão estética da poesia joãocruciana. Assim, considera que os escritos de João da Cruz fazem ressoar o indizível do gozo unitivo, especulado pela teologia e promessa para a visão beatífica. Além disso, a psicanalista considera que a aproximação aos escritos do Doutor místico possibilita a reflexão sobre a vida humana e suas angústias, abrindo a perspectiva de transcender a finitude sem, contudo, eliminá-la totalmente (ZIMERMAN, 2017).

### **3.2. Abordagem poético-literária**

A obra joãocruciana, por sua riqueza e profundidade, também pode ser abordada a partir da perspectiva poético-literária. Neste sentido, Dora Ferreira da Silva compara os ecos da experiência mística de João da Cruz com a sensibilidade de autores modernos. Para a esta autora, embora tenham visões de mundo muito distintas, João da Cruz e Thomas Stearns Eliot expressam, através de seus poemas,

algo do mistério da santidade que existe entre Deus e o homem (SILVA, 1984, p. 27-31).

Em um estudo mais recente, que segue a mesma linha de raciocínio, Maria del Sagrario Rollán traçou um paralelo entre a *noite mística* e a *noite romântica*. A autora procura apontar algumas convergências e diferenças entre a metáfora da noite, presente nas poesias de João da Cruz, e a forma como três autores românticos – Novalis, Hölderlin e Rilke – abordam a temática da noite (2019, p. 461). Segundo Rollán, as palavras “escuridão”, “privação” e “passagem” são capazes de estabelecer uma espécie de conexão entre o místico espanhol e os três autores românticos. A escuridão é uma chave de compreensão sensorial e existencial, que tem como paradigma a noite cósmica. A ideia de passagem serve para explicar o aspecto de movimento, de transição, que está presente nas poesias de João da Cruz e também nos *hinos à noite* de Novalis, onde o romântico expressa, através de sua poesia, a superação do luto pela morte precoce da amada. Por sua vez, a noção de privação, muito presente na obra joãocruciana, se aproxima mais da obra de Hölderlin, através de sua busca melancólica e desorientada pela luz, e também da obra de Rilke, que entende a noite como uma espécie de renúncia ascética, que tem a finalidade de penetrar na essência das coisas e consagrar o mundo visível através da estética e da poesia (ROLLÁN, 2019, p. 463-475).

Um terceiro estudo que vale a pena destacar, foi realizado por María Jesús Mancho Duque, que é uma grande conhecedora da linguagem joãocruciana. Em seu artigo a autora procura identificar as possíveis fontes que influenciaram a utilização do simbolismo da “noite escura” na criação poético-literária do místico espanhol. Depois de analisar cuidadosamente algumas teorias a respeito deste assunto, a estudiosa conclui que, o simbolismo noturno tem origem mítica e que João da Cruz é herdeiro de uma tradição que tem raízes arquetípicas. Estas se remetem às religiões orientais, que, com o passar do tempo, avançaram em direção ao ocidente (MANCHO DUQUE, 1987). Além disso, esta professora considera que João da Cruz recebeu a influência secular, tendo se inspirado numa tendência poética do século XVI, onde os autores aproximaram a temática do amor profano ao cenário da transformação no divino (1987, p. 128-129).

De acordo com esta estudiosa, outras duas influências foram decisivas na obra de João da Cruz. Primeiramente, a competência teológica e escriturística do místico espanhol, que encontrou nas Sagradas Escrituras os traços principais do símbolo da noite. Através de suas leituras, João da Cruz percebeu um movimento de passagem das trevas para a luz, movimento que pode ser descrito como uma dialética da superação dos contrários. Neste sentido, os principais textos que serviram de inspiração para a utilização do símbolo da noite encontram-se no livro do *Êxodo* (capítulos 19, 20, 24 e 33), no *Cântico dos Cânticos* e na experiência vivida por alguns Patriarcas (MANCHO DUQUE, 1987, p. 131-136).

Por fim, outra constatação fundamental, é a influência do impulso reformador das ordens eclesiais na Espanha, promovido pelo Cardeal Cisneros, no início do século XVI. Este impulso reformador, incentivou o desenvolvimento de uma espiritualidade mais intimista e pessoal, resultando na exaltação da mística de uma forma geral. Naquele contexto, houve uma grande propagação de livros religiosos de origem germânica, sendo possível constatar a influência decisiva dos escritores místicos renano-flamengos na obra de João da Cruz, especialmente Ruysbroeck, Tauler e da mística franciscana do recolhimento (MANCHO DUQUE, 1987, p. 143-148).

### 3.3. Abordagem filosófica

De acordo com Marcelo Martins Barreira, também é missão da filosofia dialogar com o pensamento joãocruciano e refletir sobre a mística, pois neste diálogo evocam-se as aspirações mais profundas e transcendentais do ser humano. Embora João da Cruz não seja um filósofo, sua obra é capaz de promover uma reflexão importante sobre o mistério do ser humano, sua antropologia e ontologia. Neste sentido, segundo Barreira, a obra do Doutor místico encontrou acolhida no debate contemporâneo, de maneira especial, na filosofia francesa da primeira metade do século XX, através da controvérsia sobre a experiência mística (2004, p. 7-11).

Em uma obra de 1924, *Saint Jean de la Croix et problème de l'expérience mystique*, Jean Baruzi reflete sobre a descrição joãocruciana da experiência mística e a antropologia presente nos escritos do místico. Além disso, identifica a influência



da metafísica de Plotino na obra de João da Cruz e critica uma espécie de descompasso entre a experiência vivida pelo autor e a interpretação teórica presente em sua obra. A tese de Baruzi produziu um grande impacto e se tornou uma das referências mais importantes para o estudo contemporâneo do Doutor místico (BARREIRA, 2004, p. 12-14).

Outro francês que se aproximou da obra joãocruciana foi Henri Bergson. Em função de suas preocupações gnosiológicas e metafísicas, este filósofo procurou investigar o fenômeno místico, especialmente no que se refere à intuição mística. De acordo com Rubens Trevisan, a “noite escura” encontrou eco na teoria do conhecimento de Bergson, através de sua doutrina da depuração. Para Bergson, a depuração é um processo fundamental, através do qual a pessoa evolui do conhecimento empírico e racional ao conhecimento intuitivo. Neste sentido, pode-se afirmar que a reflexão filosófica bergsoniana conseguiu captar a essência do misticismo presente na obra de João da Cruz (TREVISAN, 2003, 68-69).

Um terceiro filósofo francês que dedicou especial atenção a obra de João da Cruz foi Jacques Maritain. Em sua obra, chamada *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Maritain distingue três tipos de saber: filosófico, teológico e místico; sendo, este último, considerado o ponto mais alto na ascensão do conhecimento (BARREIRA, 2004, p. 15-16). No oitavo capítulo da obra, o filósofo procura fazer confluir a antropologia joãocruciana e a teologia de Tomás de Aquino, pois considera que existe um acordo de fundo no ensinamento destes dois Doutores da Igreja, de tal forma que, as diferenças existentes correspondem as diferentes perspectivas adotadas (McGINN, 2012, p. 440).

De acordo com Maritain, Tomás de Aquino é “o Doutor por excelência da teologia dogmática e moral”, que apresenta uma “ciência *especulativamente* prática da contemplação e da união com Deus”. Por sua vez, João da Cruz é chamado “o Doutor por excelência da ciência *praticamente* prática da contemplação e da união com Deus”. Se, por um lado, Tomás de Aquino explica e ajuda a compreender, pois, em sua missão de docente, ele é um demonstrador; por outro lado, João da Cruz conduz e guia, agindo como detentor de uma sabedoria prática. O primeiro, projeta sobre o ser as luzes inteligíveis, o segundo, conduz a pessoa humana através das

noites do desprendimento (1947, p. 112-113). Ou seja, a perspectiva de Tomás de Aquino é especulativa (filosófica e teológica), enquanto João da Cruz apresenta a sua doutrina a partir de uma perspectiva prática (ascético-mística).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo que a cultura ocidental ainda esteja vivenciando um intenso processo de secularização, tem-se a percepção de que o ser humano continua profundamente sedento de Deus (Sl 42,2). Neste sentido, o estudo acadêmico da mística, como "conhecimento de Deus por experiência", apresenta-se como um grande desafio. Refletindo sobre a experiência mística na tradição ocidental, a partir de uma perspectiva multidisciplinar, percebe-se que, a sensibilidade mística de João da Cruz tem muito a contribuir nesta busca do ser humano por uma experiência verdadeira de Deus, que não se contenta com a superficialidade.

A leitura da obra joãocruciana é capaz de ampliar horizontes e abrir perspectivas muito interessantes no caminho da espiritualidade. No entanto, faz-se necessário evitar leituras reducionistas, que acentuam apenas algum aspecto da mística de João da Cruz, como, por exemplo, o aspecto da mortificação, que poderia ser compreendido como uma espécie de sadismo, ou o distanciamento em relação as percepções sensíveis, que poderia ser tomado como uma alienação ou fuga da realidade histórica. Neste sentido, sempre é válido sublinhar que, tais interpretações não são fiéis ao propósito do santo reformador carmelita.

De maneira geral, pode-se dizer que a mística de João da Cruz estimula a pessoa a perseverar no caminho da fé, enfrentando os diversos processos que se fazem presentes na vida humana. A sensibilidade do místico carmelita estimula aqueles que desejam se aventurar pelos caminhos da espiritualidade, na busca de uma vivência cristã, que não se contenta com uma religiosidade de aparências e costumes, mas procura avançar para as águas mais profundas (Lc 5,4) de uma relação pessoal, comunitária e existencial com Deus, através da oração e da contemplação. No entanto, tem-se em mente que a contemplação não seja um fim em si mesma, como já foi dito, mas uma luz divina que orienta e conduz a pessoa à missão sinodal.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉS, Melquiades. *Historia de la mística de la edad de oro en España y America*. Madrid (Esp.): BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), 1994.

BARREIRA, Marcelo Martins. *O afetivo e o intelectual na contemplação mística: um estudo do segundo livro da Noite Escura de João da Cruz*. 2004. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2004. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalle/310258>>. Acesso em: 27 de out. de 2022.

BORRIELLO, Luigi. Contemplação. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 261-266 (Dicionários).

\_\_\_\_\_. Experiência mística. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 399-410 (Dicionários).

CORBISHLEY, Thomas; BIECHLER, James E. Mysticism. In: MARTHALER, Bernard L. et alii (Editor). *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10, 2. ed. Detroit: Gale, 2003, p. 111-117. Disponível em: <<https://cvdvn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-10.pdf>>. Acesso em: 26 de jul. de 2022.

DEL GENIO, Maria Rosaria. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 706-714 (Dicionários).  
HUOT DE LONGCHAMP, Max. Mística. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1161-1169.

JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana* [traducido por J. F. Yvars]. Barcelona (Esp.): Península, 1986.

MANCHO DUQUE, María Jesús. Panorámica sobre las raíces originarias del símbolo de la "noche" de San Juan de la Cruz. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, Santander (Esp.), n. 63, p. 125-155, 1987. Disponível em: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcgm8p5>>. Acesso em: 12 de out. de 2022.

MARITAIN, Jacques. *Distinguir para unir: o los grados del saber*. Tomo II: Los grados del saber suprarrazional [traducido por Alfredo Frossard, com la colaboración de Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui]. Buenos Aires: Dedebec: Desclee de Brouwer, 1947.

McGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental [tradução Luís Malta Louceiro]. São Paulo: Paulus, 2012 (História da mística cristã ocidental).

MOIOLI, Giovanni. Mística cristã. In: FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (Org.). *Dicionário de Espiritualidade* [tradução Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira]. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993, p. 769-779 (Dicionários).

ROLLÁN, Maria del Sagrario. San Juan de la Cruz y los grandes poetas de la noche: Novalis, Hölderlin, Rilke. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte: Universidad de la Mística, p. 461-480, 2019.

RODRÍGUEZ, Maribel. Noche oscura, crisis y depresión. In: CONGRESO MUNDIAL SANJUANISTA, 2018, Ávila. FERMÍN, Francisco Javier Sancho; LONDOÑO, Romulo Cuartas (Org.). *Noche oscura de San Juan de la Cruz: Actas del II Congreso Mundial Sanjuanista*. Burgos (Esp.): Fonte: Universidad de la Mística, p. 509-535, 2019.

SILVA, Dora Ferreira da. *A poesia mística de San Juan de la Cruz* [edição bilíngue – tradução e estudos introdutórios Dora Ferreira da Silva]. São Paulo: Cultrix, 1984.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Chama viva de amor: elementos de poética e mística em João da Cruz. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 114-135, jun. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2009v7n14p114/2596>>. Acesso em: 11 de out. de 2022.

SUDBRACK, Jozef. Mística da luz. In: BORRIELLO, Luigi et alii. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003, p. 717 (Dicionários).

TEIXEIRA, Faustino. *Malhas da mística cristã*. Curitiba: Appris, 2019 (Coleção Ciências sociais).

TREVISAN, Rubens Muríllio. O valor filosófico do misticismo São João da Cruz: aproximações bergsonianas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, p. 65-83, jan. 2003. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/508>>. Acesso em: 21 de out. 2022.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

ZILLES, Urbano. *A experiência religiosa e mística*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

ZIMERMAN, Helena Haenni. *A sonoridade do indizível: a experiência mística de São João da Cruz*. 2017. 141 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/.pdf>>. Acesso em: 19 de set. de 2022.

## DISCURSOS ECLESIAÍSTICOS ANTIESCRAVISTAS NO RIO GRANDE DO SUL DO SÉCULO 19<sup>1</sup>

*Fabiano Glaeser dos Santos*<sup>2</sup>

*Roberto Hofmeister Pich*<sup>3</sup>

### INTRODUÇÃO

Em regra, sobre a posição da Igreja Católica Romana acerca da escravidão de pessoas negras originalmente vinda da África a historiografia brasileira, em especial no que se refere ao século 19, ou tem minimizado a sua contribuição para os processos de abolição ou tem enfatizado o seu papel, tácito ou mesmo ativo, em prol da legitimação e da continuação do escravismo. Autores católicos, como José Oscar Beozzo – um dos principais pesquisadores brasileiros da história da Igreja na América Latina –, endossam essas opções interpretativas (BEOZZO, 2008, p. 263). Jalil Sued Badillo, em um ensaio escrito para a obra *História da América através de textos*, organizada por Jaime Pinsky *et alii*, afirmou que a Igreja Católica, desde as suas origens, acomodou-se ao sistema escravista, entendendo-o como uma instituição “necessária ou inevitável”, e foi justamente a falta de uma palavra inequívoca contra a escravidão nos textos bíblicos e, em seguida, nos Pais da Igreja que deu aos cristãos – primeiros e antigos – a justificativa para praticá-la, endossá-la ou conviver com ela “sem problemas de consciência” (BADILLO, 1994, p. 59-60). É digno de nota que publicações referenciais, como *O dicionário da escravidão e liberdade*, organizado por Lilia Moritz Schwarcz e Flávio Gomes e publicado em 2018, mesmo trazendo cinquenta excepcionais verbetes sobre a escravidão – indígena e,

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600569-03>

<sup>2</sup> Doutorando em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Bolsista da CAPES.

E-mail: fabiano.glaeser@gmail.com.

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Bolsista de Produtividade do CNPq, Nível 1B. Pesquisador Afiliado do “Bonn Center for Dependency and Slavery Studies” da Universidade de Bonn.

E-mails: roberto.pich@pucrs.br; roberto.pich@pq.cnpq.br.

predominantemente, negra – no Brasil, não toca nem uma vez sequer, com uma entrada específica e abrangente, na relação entre Igreja Católica e escravidão (SCHWARCZ e GOMES, 2018)<sup>4</sup>. Por sua vez, o jornalista e historiador Laurentino Gomes, em sua obra *Escravidão – Volume I: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*, de 2019, discorre, ao longo das dezesseis páginas do Capítulo 22 (“A cruz e o chicote”; GOMES, 2019, p. 335), sobre as Congregações e as Ordens Religiosas, além de fazer referência a bispos e padres que eram coniventes com o sistema de escravidão e até mesmo possuíam cativos. Segundo o autor, “foram escassas as vozes dentro da hierarquia católica que se ergueram contra o cativo dos africanos” (GOMES, 2019, p. 336) – vozes essas que, tão escassas ou não, não são nomeadas. Seja como for, causa certa surpresa que Gomes não faça menção à Carta Apostólica *In supremo apostolatus*, do Papa Gregório XVI, publicada em 03 de dezembro de 1839, na qual ele proíbe aos católicos, de forma inequívoca e mesmo severa, a prática do tráfico de escravos (SANTOS e PICH, 2022, p. 90-118). Na mesma obra, lê-se a afirmação, efetivamente equivocada, de que do lado católico-romano foi *somente* em 1888 que um papa, no caso, o Papa Leão XIII, na Encíclica *In plurimis*, condenou a escravidão (GOMES, 2019, p. 344). A propósito, na referida encíclica, promulgada em 05 de maio de 1888, Leão XIII faz referência explícita ao ensino antiescravista do Papa Gregório XVI (LEÃO XIII, 1888, § 17)

Sem dúvida, há um bom número de pesquisas históricas que destacam as ambiguidades na atitude católico-romana face ao sistema colonial escravista. Assim, por exemplo, Emília Viotti da Costa enfatiza que, já em meados do século 17, alguns sacerdotes residentes no Brasil, ainda que aceitando sem restrições declaradas a escravidão das pessoas negras, insistiram no imperativo de dar ao escravo um tratamento mais humano (COSTA, 2010, p. 380). A pesquisadora cita um sermão de Antônio Vieira (1608–1697), de 1657 – a saber, o “Sermão do Espírito Santo”, pregado em São Luís do Maranhão –, em que o jesuíta acusava a crueldade dos proprietários de escravos e ensinava que a natureza fez a todos iguais, ou seja, livres. Mesmo assim, o Padre Vieira recomendava a introdução do trabalho escravo

---

<sup>4</sup> A entrada que se refere de forma mais direta à conexão entre religião cristã-católica e sociedade colonial escravista é “Irmandades” (REGINALDO, 2018, p. 268-274).

para resolver os problemas relativos à bem-sucedida exploração econômica do Maranhão (COSTA, 2010, p. 381). Seja como for, nos últimos anos novas pesquisas têm surgido que mostram que a relação entre Igreja Católica e escravidão, sobretudo no século 19, apresenta mais complexidade do que em geral é reconhecido. Assim, pois, Camila Mendonça Pereira, em sua dissertação de mestrado, analisou a participação do clero brasileiro no processo de abolição e constatou, no tocante à escravidão, a partir de fontes documentais, que “o clero nacional assumiu uma posição contrária à redução do escravo à condição de coisa” (PEREIRA, 2011, p. 132). Livia Gabriele de Oliveira descreveu em detalhes as ações abolicionistas da Igreja Católica no Bispado de Diamantina, entre os anos 1864 e 1888 (OLIVEIRA, 2011) – ações essas que refletem a autoridade e o pensamento antiescravista de Dom Antônio Vicente Ferreira Viçoso, sobre cuja ação reformista, no Bispado de Mariana – de 1844 a 1875 –, Tatiana Costa Coelho dissertou detalhadamente (COELHO, 2010). Israel Silva Santos, em sua tese de doutorado, na qual deu enfoque à figura de Dom Romualdo Antônio de Seixas, Arcebispo de Salvador entre 1828 e 1860, destacou que, já em 1827, o clérigo católico tinha defendido, na Câmara dos Deputados, o fim do comércio de escravos (SANTOS, 2014, p. 123-125). Finalmente, no mesmo período, na Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul – criada em 1848 –, é preciso dar relevo à pessoa de Dom Sebastião Dias Laranjeira, bispo de 1861-1888, que também foi um conhecido defensor do fim da escravidão (NEIS, 1990, p. 28). Por certo, não é correto afirmar que a Igreja Católica, no século 19, manteve-se irresponsavelmente alheia ao debate em torno do fim do tráfico de escravos e da escravidão, tampouco é exata a posição segundo a qual a instituição em geral, implícita ou explicitamente, endossou o sistema escravista. Se do século 15 ao século 18 é possível encontrar narrativas ambíguas e também tentativas mais ou menos coerentes, por autoridades eclesiásticas e pensadores católicos, de legitimar escravizações na África, o comércio transatlântico de escravos e sistemas coloniais escravistas (SANTOS e PICH, 2022, p. 90-100), no século 19 as posições – por razões múltiplas – se diversificam e, em certo momento e de algum modo, sobretudo no clero ultramontanista, tanto pressupõem quanto reagem às orientações explicitadas na Carta Apostólica de Gregório XVI (cf., por exemplo, PICH, 2023, [no prelo]). No

presente ensaio, persegue-se o objetivo de destacar, analisar e caracterizar, no Brasil do século 19 e mais em específico na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, a atuação católica em favor da abolição da escravatura. Isso será feito com base no estudo, modesto em escopo, de uma publicação em periódico católico associada a Dom Sebastião Dias Laranjeira e de um sermão proferido e então veiculado por impresso, da autoria do Vigário Cônego Augusto Joaquim da Siqueira Canabarro.

## 1. A IMPRENSA CATÓLICA EM PORTO ALEGRE

Em 29 de julho de 1861, após três anos de vacância devido à morte do seu primeiro bispo, a saber, Dom Feliciano Rodrigues Prates – cuja atuação foi de 1853 a 1858 –, chega ao bispado de Porto Alegre Dom Sebastião Dias Laranjeira, escolhido pelo imperador Dom Pedro II para ser o segundo bispo da Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul quando ainda se encontrava em Roma, doutorando-se em Direito Canônico (SANTOS, 2020, p. 68). Nascido em 20 de janeiro de 1821 na Freguesia de Nossa Senhora dos Morrinhos de Monte Alto, localidade conhecida como “Mamonas”, distante 860 km de Salvador, na Província da Bahia (SANTOS, 2020, p. 67), Sebastião Dias Laranjeira estudou no Seminário Arquiepiscopal e foi aluno de Dom Romualdo Antônio de Seixas, que já havia promovido a reforma da Arquidiocese de Salvador a partir das concepções ultramontanas. Cabe ressaltar que o jovem seminarista Sebastião foi, portanto, formado na eclesiologia ultramontana, e foi essa concepção de Igreja que ele procurou implantar, mais tarde, em terras sulinas. Dito de forma sucinta, a orientação ultramontana da Igreja Católica significava, então, o alinhamento estrito de todo o clero com a cúria romana e, em consequência disso, o combate – implícito ao menos – à forma estatal da Igreja e o favorecimento da plena liberdade da Igreja no tocante ao seu ministério e à sua jurisdição. Bispos e padres ultramontanos, em seus locais de atuação, lutavam contra toda forma de ingerência do Estado nas questões eclesiásticas (CONZEMIUS, 2002, p. 254) O grupo ultramontano, a propósito, sairia inequivocamente vencedor do Concílio Vaticano I (1869-1870) (O'MALLEY, 2018).



Em todas as dioceses do Brasil, foram editados, no século 19, jornais eclesiais com o objetivo de divulgar os ideais de romanização (TAVARES, 2008, p. 64). No Rio Grande do Sul, isso não foi diferente. Chegando a Porto Alegre, Dom Sebastião fundou, em 1862, “A Estrella do Sul”, que tinha o propósito de servir de fonte de informação aos católicos rio-grandenses. O primeiro número foi publicado em 05 de outubro de 1862. A publicação, que circulou até 1869, era dirigida pelo Pe. Agnelo Gomes de Sousa (1833–1897)<sup>5</sup>. Nesse periódico, de tiragem semanal, a autoridade episcopal buscava expressar todo o seu pensamento teológico e pastoral (SANTOS, 2020, p. 69).

## 2. O ARTIGO DE DEZEMBRO DE 1862, ORIENTADO POR DOM SEBASTIÃO DIAS LARANJEIRA

Os números de *A Estrella do Sul* traziam nas primeiras páginas um texto que abordava, a modo de exposição, algum tema específico da fé cristã. No número 8, de 23 de novembro de 1862, dera-se começo a uma série de quatro textos sobre a virtude da caridade. No dia 21 de dezembro de 1862, o número 12 de *A Estrella do Sul* trouxe, portanto, o quarto texto da sequência mencionada. Ainda que os referidos artigos sobre a caridade não venham assinados, pode-se afirmar que expressam a opinião teológica de Dom Sebastião, que era, afinal, o responsável maior pela publicação e pela orientação geral das ideias veiculadas pelo jornal. O quarto artigo merece uma análise detalhada.

Retomando um tema dos artigos anteriores, o autor do texto lembra o seu leitor que em pauta está caracterizar a sociedade cristã – cuja fundação é divina e remete a Cristo – como sociedade de caridade. A palavra “sociedade” parece ser utilizada ao menos em parte no sentido de associação concreta e histórica de

---

<sup>5</sup> Agnelo Gomes de Sousa, natural da Bahia, também estudara no Seminário Arquidiocesano de Salvador e, tal como Sebastião Dias Laranjeira, fora ordenado por Dom Romualdo Antônio de Seixas. Ele veio para o Rio Grande do Sul junto com Dom Sebastião. Em 12 de agosto de 1861, foi nomeado Mestre de Cerimônias da cidade de Porto Alegre. Foi professor de francês no Seminário de Porto Alegre. Em 1882, tornou-se pároco da Igreja das Dores. Era um dos confessores mais apreciados e procurados de Porto Alegre. Em um informe ao imperador Dom Pedro II, Dom Sebastião assim o define: “É um sacerdote instruído e de vida ilibada, e exerce o ministério paroquial com todo todo zelo e bem das almas” (RUBERT, 2005, p. 321).

indivíduos, com vida e estrutura políticas e trocas econômicas. De fato, pode-se pensar em estados cristãos – como o Império do Brasil, católico –, nos quais os cidadãos são em regra batizados e a fé cristã exerce ou pode exercer um papel diretivo profundo nas normas de convivência. Afinal, fala-se de uma sociedade cujos “estatutos estão escritos no Evangelho”, o “código das obrigações” dos pertencentes à “sociedade da caridade cristã”. Ocorre, porém, que na sociedade em análise os “deveres sagrados” para com o próximo foram esquecidos. Muitos dos seus membros têm agido por princípios “de interesses que degradam a razão e a natureza humana”. O resultado disso é uma “sociedade humana” em sofrimento. É nesse ponto que o “homem escravo” é mencionado (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 89a-b).

Sem dúvida, o autor do texto tem em vista associar a vigência da escravidão na sociedade para a qual fala com a quebra do dever de caridade cristã. Pode-se defender a leitura de que que uma das razões que levam à falta de virtude cristã, aqui, é o preconceito. Ora, o autor, de imediato, fala de atos singelos que resistem à injustiça da escravidão: em cerimônias em “matrizes do sul da Província”, teria sido possível testemunhar a presença de senhoras brancas, ricas e distintas, pertencentes “às principais famílias do lugar”, que traziam para a igreja, no colo, “negrinhos da cor do azeviche” tratados com amor como se fossem seus filhos. Deixando de lado a linguagem da época, a ênfase do testemunho recai em um elemento do “espírito da religião”, que dá poder ao indivíduo de agir contra o meio social: o poder de agir segundo a convicção de que a religião não faz distinção de pessoas, “distinção radical” ou de origem humana entre pessoas brancas e negras. “Preconceitos antigos” foram transmitidos “sobre os homens de cor” e, por vícios diversos, muitos vieram a considerar-se “de natureza superior à dos filhos de Cam” – em uma referência, não comentada no artigo, ao relato etiológico de Gênesis 9.20-29, que supostamente ligaria a origem da cor de pele negra à figura de Cam, filho do patriarca Noé e amaldiçoado por seu pai (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 89b-90a; sobre esse tema, cf. PICH, 2015, p. 58-60).

O autor do texto fala das “cinco principais raças” do mundo – supostamente, branca, preta, amarela, parda e indígena –, que diferem na cor. Diferenças de cor não são abordadas, a ênfase recai na existência de pesquisas que explicam as diferenças raciais, mas que, ao final, insistem na origem a partir de “um mesmo tronco” humano.

O intuito é defender a tese de que, mesmo que distintas, as “raças” são igualmente humanas. No contexto, nota-se críticas à literatura científica que desonra “a espécie humana” por reduzi-la a ancestrais brutos, a saber, “o macaco”, que, por evolução – palavra não utilizada –, modificou-se até o ser humano. Se o evolucionismo é aludido com velada crítica, o autor do texto elogia a obra de “Prytchlei”<sup>6</sup> por preservar “a dignidade da espécie humana”: esse cientista teria tentado construir um quadro sobre os seres vivos que preservasse “o princípio da criação animal” em harmonia com certas teses acerca das diferenças entre indivíduos e grupos dentro de uma mesma espécie e acerca de modificações das espécies. O mais importante, de todo modo, é que “Prytchlei” é referido como um partidário da “unidade da espécie humana” (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 90a; sobre o debate monogenismo versus poligenismo e sobre versões de darwinismo social no século 19 e a proposição de uma humanidade dividida em raças com traços humanos distintos, cf. SCHWARCZ, 2018, p. 403-409; SCHWARCZ, 2019, p. 30-40).

Sugerindo, pois, que há uma base de preconceito racial na sociedade cristã que serve para deixar imóvel a escravidão no país e aludindo a bases científicas para desaprovar essa ideologia racial, o autor do texto muda o enfoque de explicação para quaisquer diferenças existentes entre brancos e negros. São a “instrução” e a “educação” que provocam mudanças nas pessoas e no status de “civilização dos povos”. É nesse aspecto que as pessoas negras escravizadas são mantidas em “estado bárbaro e selvático”. Sem instrução e educação, também uma pessoa branca seria mantida tal como na sua condição de infância: um ser temerário e limitado em competências. Sem o cuidado oferecido pelos outros, a começar pelos pais, o desenvolvimento não vem ou é indefinidamente adiado (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 90b). Com instrução, educação e cuidado, “o pobre pretinho” poderia ser igual ao branco. Falta-lhe ou foi-lhe sonegada, desde o princípio, “a voz da razão esclarecida,

---

<sup>6</sup> É provável que se trate, aqui, de um equívoco redacional e / ou editorial. Por certo, o autor do texto quer fazer referência a James Cowles Prichard (1786–1848), médico e etnologista inglês. Nascido em uma família *quaker*, Prichard, em idade adulta, tornou-se membro da Igreja da Inglaterra. Em sua obra *Researches into the Physical History of Man*, publicada por primeiro em 1813, em dois volumes, e que com o título levemente modificado, a saber, *Researches into the Physical History of Mankind*, alcançaria uma quarta edição, em cinco volumes, Prichard defendeu a unidade da espécie humana e abordou causas pelas quais os indivíduos e grupos humanos se modificam e se dividem em “raças” de caráter permanente.

a voz da religião que imortaliza as ideias, a explicação dos atos da vida social, o porquê de sua existência, sua origem e seu destino" (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 90b). O que de fato ocorre é que o negro "nasce, vive e morre como um bruto", e essa degradação se deve à violência do branco dono de escravos. O negro escravizado é mantido na "ignorância" e nos "males" dessa condição, é cercado por um ambiente que o faz viver como fera, e não como pessoa (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 90b). A mensagem não poderia ser mais clara: o autor quer convencer o seu público leitor – por óbvio, totalmente branco e acomodado às vantagens sociais da hierarquia escravista – de que a diferença entre brancos e negros, matizada, aqui, em termos de civilização e barbárie, não se deve a um fundo racial originário, distinto e incontornável, mas, antes, à presença ou ausência de educação e cuidado. Se isso não é percebido ou admitido, explica-se que o egoísmo e a cobiça, ao final, retiram dos negros "direitos sociais", reduzem-nos a escravos ou "animais de carga", fazem deles "coisas", e não "pessoas", e com isso mero item comercial (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 90b-91a). É a uma sociedade branca fundada nesse quadro espiritual, de valores e opiniões, que o autor do texto dirige a lembrança da sociedade cristã como uma sociedade de caridade.

O cristianismo é apresentado, então, como uma regeneração da sociedade: com ele, vêm a ideia da igualdade dos seres humanos e a percepção de que a dita desigualdade com base em raças de origem distinta é algo imoral, ofensivo à "justiça", à "humanidade" e à "caridade universal". O Cristo proclamado é verdadeiro ser humano e, nisso, de mesma carne que o "homem negro" dos trópicos ou que o ser humano dos "polos" do globo. A ideia parece ser a seguinte: os africanos negros escravizados e todos os seus, na sua essência e no seu status de humanidade, em nada diferem dos europeus brancos que os escravizavam e como aqueles, na unidade com Jesus Cristo – nesse caso, incriado e em perfeição –, são feitos à imagem e semelhança de Deus. Com isso, sugere-se que nada justifica uma consideração tão diferente, no tocante à liberdade, da condição social e política de negros africanos escravizados e seus descendentes e brancos europeus ou brasileiros. Tal distinção não pode ser tolerada, pois todos são, por igual, seres humanos. Não há surpresa alguma, pois, em que "homens de cor" possam ter sido

venerados no cristianismo – como de fato o foram<sup>7</sup> – por suas virtudes da alma, isto é, do intelecto e da vontade, potências distintivas do ser humano (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 91a). Em seguida, o autor do texto alinha a Igreja Católica – com efeito, sem traços de criticidade – à defesa dos “direitos do homem” e à defesa da “liberdade dos cativos”. Nela, a escravidão e o tráfico de escravos estão proibidos, e isso é claro a partir das bulas de Pio VII, cujo pontificado se estendeu de março de 1800 a agosto de 1823, e de Gregório XVI, cujo pontificado se estendeu de 1831 a 1846 e que, como já referido, promulgou a carta apostólica *In supremo apostolatus*, de grande influência sobre o clero ultramontano (SANTOS e PICH, 2022, p. 90-118; *A Estrella do Sul*, 1862, p. 91a). Seja como for, os valores de igualdade na humanidade e de fraternidade de base espiritual e também natural entre brancos e negros – talvez bem compreendidos pelas senhoras brancas que levavam, no colo, as crianças negras à igreja e as educavam em seus ritos –, se são motivos de “santo orgulho” no pertencer à religião cristã, não são princípios críticos das “posições sociais” dos grupos envolvidos (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 91a).

No final do texto, o autor ressalta o contraste entre direito igual e realidade sobremodo desigual entre senhores brancos e servos negros. A condição injusta do escravo tem de ser sensivelmente percebida: ele é “duas vezes infeliz”, pois é privado da liberdade e, ademais, vive em uma miséria material que só poderia ser sanada por senhores em regra despiedosos e cruéis (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 91b). A vida de trabalho e submissão que resta ao escravo é desumana e aviltante ao extremo – ela é um caminho para a morte solitária, em que o escravo perde o “seu ser de homem, sua dignidade e seus direitos”, sem o consolo da religião, sem nem sequer poder receber, por um ministro, a absolvição dos pecados (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 91b). Diante disso, o autor apela a um único encaminhamento aceitável: estar ao lado dos escravos com a sua “carta de liberdade”, removendo a “tirania” – a escravidão e a miséria injustas – em que vivem. Os termos, nesse ponto, são claramente abolicionistas: com a carta de liberdade, entra o escravizado, finalmente, “no grêmio da grande sociedade da caridade cristã” (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 91b). Por último,

---

<sup>7</sup> Talvez uma remissão a santos(as) venerados(as) na tradição cristã católica e que eram representados(as) como pessoas de pele negra, sendo objeto de devoção em especial pelos negros escravizados no Brasil; por exemplo, Santa Ifigênia, São Benedito e Santo Elesbão.

invoca-se, em prol da liberdade, honra e dignidade dos escravos, o “Deus das misericórdias e de justiça” (*A Estrella do Sul*, 1862, p. 92a).

Uma apreciação crítica e sintética do texto ora circunstanciado e descrito será feita nas Considerações Finais. Cabe dizer que ainda são metas futuras a verificação exaustiva e a análise de outros artigos, publicados no jornal *A Estrella do Sul*, sobre a temática da escravidão. Por semelhante modo, o jornal *Thabor*, igualmente da Diocese de Porto Alegre e que, de forma semanal, circulou de 1881 a 1882, pode ter ajudado a difundir reflexões críticas acerca do sistema escravista no Brasil e em favor do abolicionismo.

### 3. VIGÁRIO CÔNEGO AUGUSTO JOAQUIM DA SIQUEIRA CANABARRO

Augusto Joaquim da Siqueira Canabarro nasceu no dia 15 de abril de 1843, em Taquari, filho de Antônio José Dias [da Siqueira] e Vicência Maria de Jesus. Acrescentou ‘Canabarro’ ao nome de família em homenagem ao seu conterrâneo, ou seja, David Canabarro (1796–1867), personagem de referência – ainda que controversa – na história da Revolução Farroupilha (1835-1845). Estudou no Seminário São Feliciano, fundado, em 1853, por Dom Feliciano Rodrigues Prates, logo após ter tomado posse da Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul – o Seminário funcionava, a propósito, junto à residência episcopal. Foi o Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira quem, tendo recém chegado a Porto Alegre, enviou Augusto Joaquim da Siqueira Canabarro a Roma, em 1861, devido às suas capacidades intelectuais, para cursar filosofia e teologia em nível superior (BALÉM, 1952, p. 150). Com efeito, Augusto Canabarro estudou no Colégio Pio Latino Americano, a partir de 1861, e lá permaneceu até 1867. Na Universidade Gregoriana, doutorou-se em teologia. Foi ordenado sacerdote em 22 de dezembro de 1866, na Basílica de São João do Latrão. Celebrou a sua primeira missa na Cripta da Basílica de São Pedro, sobre o túmulo do Apóstolo Pedro (BALÉM, 1952, p. 150). Recebeu o seu diploma de Doutor em Teologia em 29 de julho de 1867. No mesmo ano, embarcou para o Brasil, em 28 de setembro, tendo chegado a Rio Grande no dia 26 de novembro. Em 13 de janeiro de 1868, Augusto Canabarro foi nomeado vigário encomendado da Paróquia Nossa Senhora dos Anjos de Gravataí. Ao que consta, Dom Sebastião estimava o zelo e a dedicação

do jovem sacerdote (RUBERT, 2005, p. 306), tido como pessoa culta e firme e como destacado orador sacro. De 1870 a 1873, Augusto Canabarro foi pároco de Uruguaiana. A partir de 1873 até o seu falecimento, em 1890, foi pároco de Pelotas. No período em que exerceu o sacerdócio em Pelotas, Augusto Canabarro foi Vigário da Vara – ou seja, representante do bispo naquela região<sup>8</sup> –, função que o fez ir ao encontro de situações difíceis também em outras cidades e localidades. É referido que, no ano de 1869, Augusto Canabarro pronunciou o discurso inaugural do Colégio de Nossa Senhora da Conceição dos Padres Jesuítas em São Leopoldo. Em 13 de novembro de 1873, Dom Sebastião Dias Laranjeira escreveu ao Imperador Dom Pedro II a respeito do Cônego Augusto: "É sacerdote ainda moço, mas de ilustração, laureado em Teologia, sendo, além disso, de vida ilibada" (RUBERT, 2005, p. 305). Cônego Augusto dirigiu a oração fúnebre nas exéquias de Dom Sebastião, em 13 de agosto de 1888, durante a qual pronunciou as seguintes palavras:

Não é a nobreza do sangue nem são as riquezas o que eleva o homem acima do seu semelhante, e sim a virtude e o talento. [...]. Aplicam-se-lhe estas palavras. Era da têmpera dos fortes, austero nos deveres sagrados, coração nobre e generoso, e impertérito nos deveres cívicos. Di-lo a campanha abolicionista, onde ameaças de morte não o demoveram da missão que se impôs, de resgate de seus irmãos cativos, no meio social e na tribuna sagrada! Nunca estremeceu para confessar a sua fé cristã ou política (BALÉM, 1952, p. 152).

É sabido que Augusto Joaquim Siqueira Canabarro foi um dos fundadores do Clube Abolicionista de Pelotas, em agosto de 1881. Constam como cofundadores do Clube lideranças políticas e intelectuais engajadas, como o advogado e político (liberal-republicano) Fernando Luís Osório (1848–1896), o também advogado e político (liberal-republicano) Epaminondas Piratinino de Almeida (1844–1899) – a propósito, o primeiro presidente do referido Clube e elaborador de seus estatutos –, o médico Cipriano da França Mascarenhas (1845–1906) e o jornalista Saturnino Epaminondas de Arruda (BALÉM, 1952, p. 151). Uma vez que desde a primeira sessão

---

<sup>8</sup> Esse ofício não mais existe no atual Código de Direito Canônico.

pública o Clube Abolicionista se reuniu na Biblioteca Pública Pelotense e uma vez que os seus membros principais eram também redatores do jornal abolicionista *A Discussão*, fundado concomitantemente e que circulou de 1881 a 1888 (AL-ALAM, 2011, p. 4-5), é perceptível que a sua campanha tinha ampla visibilidade e atingia as elites escravistas locais e regionais. Em suas sessões, o Clube apresentava cartas de liberdade e contava com a presença de pessoas da imprensa e de associações abolicionistas também de outras cidades. Augusto Canabarro articulava ideias, pois, com a elite da sociedade civil.

Logo após ter tomado posse da Diocese de Porto Alegre, em 20 de setembro de 1890, como sucessor de Dom Sebastião Dias Laranjeira, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1841–1924) convocou o clero provincial para um retiro espiritual. O Cônego Canabarro embarcou, então, no vapor “Itália” rumo a Porto Alegre. O vapor acabou por encalhar na Lagoa dos Patos, de sorte que os passageiros foram transferidos para o vapor “Paraná”. Depois de algum tempo de viagem, Augusto Canabarro passou mal, teve convulsões e, após receber a unção dos enfermos pelo Pe. Fernando Gigante, veio a falecer – em trânsito, portanto – no dia 08 de dezembro de 1890. Em Porto Alegre, no dia seguinte, ele foi velado na casa de seu irmão, José de Deus Siqueira, e às 17:00hs houve missa de corpo presente na Catedral de Porto Alegre, presidida por Dom Cláudio.

#### 4. O SERMÃO

Augusto Canabarro legou um documento<sup>9</sup> precioso para se compreender o discurso teológico antiescravista que era articulado pelo clero católico na fase final das campanhas em prol da abolição da escravatura, em particular pelo clero que atuava no seio de localidades fortemente escravistas no tocante à mão de obra de sua matriz econômica, como o era a cidade de Pelotas (sobre características do escravismo em Pelotas e na região sul da Província de São Pedro, cf., por exemplo, VARGAS e MOREIRA, 2018, p. 149-155, bem como p. 447, com bibliografia de

---

<sup>9</sup> A Livraria Americana, casa editorial e tipográfica pela qual o sermão foi publicado, existiu de 1871 a 1916 e era de propriedade do seu fundador, a saber, Carlos Thomas Pinto. A sua matriz era na cidade de Pelotas e chegou a ter filiais em Porto Alegre e em Rio Grande.



referência). Nos anos 1880, a cidade de Pelotas, núcleo charqueador destacado da região sul da província, era a cidade do Rio Grande do Sul com o maior número de escravos, seguida de perto por Porto Alegre (LONER; GILL; SCHEER, 2012, p. 137). Se junto à análise de conteúdo do sermão cabe fazer uma análise da atuação do clero católico na campanha abolicionista, é relevante atentar, por primeiro, para a ocasião e o lugar em que foi proferido: a ocasião foi a festa de Nossa Senhora do Rosário, em 13 de novembro de 1887<sup>10</sup> – portanto, antecedendo em exatos seis meses a abolição da escravatura de 13 de maio de 1888. É sabido que, sobretudo desde o século 18, no Brasil colonial e escravista – particularmente a partir Minas Gerais –, a devoção a Nossa Senhora do Rosário se disseminou entre os escravos, devoção essa promovida pelas “Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos” e que, no tocante a manifestações religiosas afro-brasileiras – de cunho marcadamente sincretista –, muitas vezes se ligou, nas datas celebrativas, às “congadas” ou aos festejos folclóricos dramáticos que culminavam com a coroação “de Rei Congo” (SOUZA, 2006; cf. também REGINALDO, 2018, p. 272-274; GOMES, 2021, p. 282-288). A ocasião do sermão, portanto, prestava certo respeito à forma de devoção católica praticada – ao catolicismo, pois, praticado – por afro-brasileiros. O local do sermão, a Igreja Matriz, em 1910 elevada a Catedral de Pelotas e já desde a sua origem dedicada a São Francisco de Paula, localizava-se já então em sítio próximo ao centro da cidade de Pelotas e era, sem dúvida, frequentada por famílias abastadas da sociedade. O sermão publicado é dedicado a Dom Luís Antônio dos Santos, que à época era o Arcebispo da Bahia e primaz do Brasil – e que, pode-se com segurança presumir, uma vez que foi discípulo de Antônio Vicente Ferreira Viçoso (CÂMARA, 1981, p. 54-56) e abraçou o movimento ultramontano, promoveu a seu modo ações em favor do fim da escravatura.

A pregação, que tematiza a crítica à e o fim da escravidão, tem um tema bíblico como ponto de partida. Em torno de Jeremias 34.10, passagem escolhida com acurácia, tem-se o relato do estado do povo hebreu governado pelo Rei Sedecias –

---

<sup>10</sup> Com efeito, no mundo católico-romano, a Festa de Nossa Senhora do Rosário é celebrada em 07 de outubro. Pode ter havido alguma razão especial, na cidade de Pelotas, para que a festividade, em 1887, e em particular na Paróquia de São Francisco de Paula, tenha ocorrido em 13 de novembro, razão essa que não pôde ser verificada em documentos da época.

cuja regência se estendeu aproximadamente pelo período de 597-587 a. C., ou seja, entre “a primeira e a segunda conquista de Jerusalém” e a deportação dos seus habitantes, bem como dos habitantes de Judá, para a Babilônia de Nabucodonosor (SCHMIDT, 1994, p. 230). O próprio rei, antevendo as piores consequências, constata em seu povo uma “ruína”, um “abatimento moral”, uma falta de “patriotismo” e de “energia”. Esse declínio, de fundo espiritual, está ligado à instituição da escravidão, vigente em Israel. Mesmo fazendo o rei um pacto com os líderes e as autoridades do povo para dar termo à escravidão, ela subsiste e retorna, porque o “egoísmo” é dominante (CANABARRO, 1887, p. 3-4; para todos os efeitos, a narrativa completa, que tem outras nuances, sobretudo com respeito às atitudes e ao destino de Sedecias, pode ser lida em Jeremias 34.8-22). Nesse ponto, tem-se ocasião para a denúncia profética – por sua voz, Deus intima à libertação dos cativos e promete castigar o que oprime. A história do texto bíblico serve de analogia ao que acontecia no império brasileiro no tocante aos escravos. Em tese ao menos, o governo promulgava leis antitráfico e buscava executá-las. Mas os brasileiros escravistas não as obedeciam – desde a Lei Feijó, de 07 de novembro de 1831 (sobre isso, cf. MAMIGONIAN e GRINBERG, 2018, p. 285-291), até 1854, estima-se que cerca de 500.000 africanos, na condição de escravos, ingressaram ilegalmente no país. Novas leis sancionadas pelo governo vieram, como a Lei Rio Branco, de 28 de setembro de 1871 (sobre isso, cf. MENDONÇA, 2018, p. 277-284) – no paulatino processo de abolição adotado pelas autoridades brasileiras – e com elas a expectativa de uma reeducação, de uma reforma na sociedade, em valores e atitudes ou costumes: com base nos princípios “da liberdade e igualdade, no horror ao vício, e amor ao trabalho e à virtude” (CANABARRO, 1887, p. 5). Sem dúvida, Augusto Canabarro busca passar ao seu público a expectativa de um ganho em (a) civilização (que inclui em si a ideia de padrão de humanidade) e (b) patriotismo – de fato, amor à pátria – na sociedade brasileira, ideais esses que ele entende serem promovidos pelas leis que levam ao fim da escravidão. Mais ainda: os ganhos arrolados só podem vir *com o fim* da instituição da escravidão. Para o Brasil, pois, como uma espécie de ponto de virada em sua história, o assunto central tem de ser “a liberdade dos escravos” (CANABARRO, 1887, p. 6).

Em um segundo bloco temático, é arguível que Augusto Canabarro busque apontar para traços da mentalidade escravista (expressão dos autores) então vigente, que permitem entender – mas, é claro, não justificar – por que pessoas ainda persistem na convicção de que é legítimo ser proprietário de escravos. A escravidão como sistema de posse de seres humanos segue existindo por causa da “ignorância dos deveres sociais”, por causa da “educação viciosa desde a infância” e do “desprezo ao trabalho” (CANABARRO, 1887, p. 6-7). Os escravistas da sociedade de então têm um *caráter* escravista: nisso está a viciosidade a ser corrigida, para que o mal do escravismo possa ser superado. Naturalmente, todos os traços viciosos destacados se desenvolveram pela ausência de um senso de justiça que já se verificava nos “primeiros povoadores”, que escravizaram os povos indígenas. Se a eles a liberdade foi em certo momento reconhecida, diz Augusto Canabarro, com algumas palavras de representação das pessoas negras que hoje passariam pelo crivo da revisão crítica, que “os povos da África, humildes e dóceis por índole”, foram vitimizados por aquele mesmo veio original de cobiça e crueldade. O resultado do passado assim construído foi um Brasil (ainda) dividido em duas classes fundamentais: “servos e senhores”. No caso, são classes de oprimidos e de “tiranos”. É notório que o pregador acentua o quanto os senhores detêm todos os direitos e estão alheios *ao trabalho* como dever, a ponto de se tornarem incapazes de produzir algo com ele, por si mesmos: vivem do trabalho e dever de outros (CANABARRO, 1887, p. 7-8).

Augusto Canabarro está seguro de que a escravidão é contrária ao direito natural, de que há um “direito [natural] de liberdade” válido para todo e qualquer ser humano, branco ou negro (CANABARRO, 1887, p. 10), de que a escravidão na qual vivem as pessoas negras é um crime máximo e de que a Igreja esteve “sempre” em oposição à escravidão – nota oficialista no discurso do pregador, que, nessa declaração da postura crítica da Igreja Católica face à escravidão, parece remeter aos termos realçados por Gregório XVI em sua bula de 1839 (SANTOS e PICH, 2022, p. 103-111). O enfoque do sermão, contudo, está em outro lugar. Acima de tudo, a escravidão é apresentada como ruína moral e civilizatória. Ela, como sistema estabelecido (expressão dos autores), é destruidora da pessoa e dos vínculos

humanos. Uma criança livre educada em um sistema escravista já no seio familiar vê no trabalho um "patrimônio do escravo" e assim odeia o trabalho e, ademais, acostuma-se com uma "perversidade" notória: com a existência de seres humanos que só sofrem e vivem na miséria (CANABARRO, 1887, p. 8-9). Estaria o pregador enfocando "os filhos dos senhores", a geração mandante e dirigente futura do país, verdadeiros frutos da escravidão, cujo caráter cresce em e para a degradação, com uma óbvia projeção de males sociais? De fato, essa pequenez moral e civilizatória quer ser claramente dita no sermão de Augusto Canabarro. O caráter de uma pessoa acostumada à escravidão é um caráter menor. A pessoa é moralmente menor e é menor como cidadã (expressão dos autores): em contrapartida, "aqueles", tal como os cidadãos dos países que aboliram esse sistema, "acostumados em todos os dias de sua vida a contemplar em seu semelhante um ente igual a si não têm dificuldade alguma em praticar todos os deveres da civilidade" (CANABARRO, 1887, p. 9). Insistir na propriedade de escravos, por quaisquer razões legais estabelecidas, é insistir no "direito de barbaria" contra o "direito de civilização" (CANABARRO, 1887, p. 10).

No final da segunda parte de seu sermão, o Cônego Augusto explora argumentos dos "sectários do escravagismo" – ou, antes, "sofismas" de uma "causa completamente perdida" (CANABARRO, 1887, p. 10). (i) À tese de que é bom viver como escravo, porque os escravocratas são benfeitores de suas propriedades humanas, Augusto Canabarro pergunta retoricamente se os livres aceitariam ser escravos, como as pessoas negras, por 24 horas sequer. (ii) Ao argumento de que não pode dar-se a abolição, porque uma vez livres os escravizados não mais trabalharão, o Cônego Augusto responde com a lembrança de que a extinção do tráfico de escravos e a Lei Rio Branco não acarretaram pane econômica. Em termos de formação, o escravo é justamente quem está habituado ao trabalho e ao sustento de suas famílias (CANABARRO, 1887, p. 11-12). (iii) Contra o argumento de que "o negro", uma vez livre, é inapto a integrar-se como cidadão do país, de modo a contribuir com a sociedade civil brasileira, Augusto Canabarro recorda que, na Guerra do Paraguai (1864-1870), escravos negros mostraram patriotismo e heroísmo e ajudaram no triunfo das "Armas Brasileiras" (CANABARRO, 1887, p. 12; sobre as características da participação de soldados negros, escravos ou não escravos, na Guerra do Paraguai, cf. TORAL, 1995, p. 287-296; MORAES, 2017).

A terceira e última parte do sermão tem caráter exortativo e motivador – o tom indica e convida ao otimismo e à esperança, à boa expectativa pelo melhor, com “a liberdade total e completa” que se aproxima (CANABARRO, 1887, p. 12). Augusto Canabarro chega a falar de um “altar da humanidade”, no qual a liberdade há de ser louvada. A partir desse valor, cabe tornar sólido o “patriotismo” e a “grandeza” verdadeira do Império da Santa Cruz. É evidente que o pregador quer chamar a sua audiência à estima por uma sociedade de valores elevados, sobre os quais a ideia de um Brasil, como país digno de amor, deve ser construída. Esse vínculo social o Cônego Augusto sugere ter sido alcançado, com marcas de imenso sucesso, nos Estados Unidos da América, um “modelo” de nação que “entrou desassombradamente no caminho do progresso e civilização” (CANABARRO, 1887, p. 13). O fim da escravidão como projeto de progresso e civilização deve, portanto, ser entendido como uma causa nacional. Como estímulo à sua audiência sulista, o Cônego Augusto lembra que a Província do Ceará já há muito – para ser mais exato, em 25 de março de 1884 – aboliu a escravidão e experimentava, então, a prosperidade das nações livres (CANABARRO, 1887, p. 13).

É de grande significado histórico que, ao finalizar o seu sermão, Augusto Canabarro chama os seus ouvintes a uma posição e ao dever em prol de uma causa humanitária, “justa e santa” e move a todos a erguer preces para “inspirar o trono da Augusta Princesa” (CANABARRO, 1887, p. 14) – a Princesa Isabel, a propósito, visitara a cidade de Pelotas, em fevereiro de 1885, onde ficou por 22 dias. O sermão publicado termina com a citação de uma frase do “denodado e invencível tribuno Dr. Joaquim Nabuco” sobre o caráter divino da causa do escravo e a plena e irrevogável justiça que acompanha a sua demanda (CANABARRO, 1887, p. 14). De fato, o ideário abolicionista de Joaquim Nabuco (1849–1910), descrito na sua obra de maior impacto *O abolicionismo* (1883), ressoa no sermão de Augusto Canabarro. Na conclusão de seu discurso, portanto, o Cônego Augusto reconhece em Joaquim Nabuco um articulador referencial da abolição da escravatura na legislação e política brasileiras. No mesmo passo, revela o caráter eclético de suas alianças intelectuais, focado na causa da abolição como causa moral, legal, social, política e, em uma palavra, humanitária. Afinal, ao longo de sua vida, o liberal-social, abolicionista e

monarquista Joaquim Nabuco mostrara pouca simpatia pelo catolicismo ortodoxo e aversão ao ultramontanismo, além de ter duramente criticado, na obra referida, a envoltura histórica e orgânica de clérigos e instituições católicas com sistemas escravistas (NABUCO, 1988 [1883], p. 134-136).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caso do Cônego Augusto, não é fácil atestar até que ponto o seu sermão, diante da elite de sua cidade, historicamente escravista, foi um grande ato de coragem. Sem dúvida, a pregação teve o intuito de agregar os cidadãos da cidade a um movimento nacional que precisava avançar até a meta final, em um momento histórico de expectativa por leis definitivas e tensão diante de hesitações e bloqueios políticos que travavam aquilo que a opinião pública, em sua maioria e a partir dos mais diversos setores, já esperava: o derradeiro gesto de fim do regime escravista no país, "o fim da escravidão no curto prazo", por diversos que fossem os motivos (ALONSO, 2018, p. 363; ALONSO, 2015). Afinal, com a Declaração de Libertação Escrava, de 1884, ano em que a cidade de Pelotas atingira o número recorde de população de cativos (6.526), cerca de 3.000 escravos receberam alforria. De fato, apesar da Declaração de 1884, muitos permaneceram no status de escravidão, cumprindo cláusulas de serviços, e muitos alforriados se converteram em trabalhadores contratados pelos mesmos antigos proprietários. Pode ser o caso que, em 1887, ano em que o sermão do Cônego Augusto foi proferido, o número de escravos em Pelotas estivesse reduzido a 338 (BAKOS, 1982, p. 22-23; sobre os números da escravidão em Pelotas, cf. também VARGAS e MOREIRA, 2018, p. 150-154) – e, com efeito, já era o caso que as autoridades do império, nos anos 1880, estavam outorgando títulos de nobreza aos "barões do charque" e aos estancieiros que aderiram aos pedidos de emancipação, vindos do império, como parte da sua campanha de dissociação de projetos abolicionistas e ideário republicano.

No testemunho escrito do Cônego Augusto Joaquim Siqueira Canabarro, pode-se perceber um vínculo com a orientação doutrinal do movimento ultramontano claramente representado no clero brasileiro, por exemplo, desde a expressão escrita do pensamento de Dom Antônio Vicente Ferreira Viçoso (PICH,

2023, [no prelo]), a saber, (a) uma posição contrária à escravidão como sistema e ao tráfico transatlântico de pessoas negras e, ao lado de uma posição teológico-filosófica nesse tocante, (b) um explícito endosso, válido para os cristãos católicos, das leis brasileiras que promoviam ações (paulatinas) contra a escravidão. Na ação do Cônego, contudo, nota-se algo mais: (c) a explícita adesão, como sacerdote e pensador católico, ao movimento abolicionista, a ponto de fazer do púlpito um local de propagação do ideal abolicionista. Obviamente, o Cônego Augusto pregava e atuava na aurora da abolição oficial pelo governo brasileiro.

A atitude de Dom Sebastião Dias Laranjeira, com base em dados de sua biografia eclesiástica – a sua orientação ultramontana –, de sua atuação pastoral e do texto em mídia católica analisado e atribuível a ele como autoridade responsável pela publicação anônima, está na linha do ponto (a) e é coerente com o ponto (b). Ainda é difícil dizer o quanto o texto, em si, pode ser vinculado ao ponto (c), ou seja, à explícita adesão a um ideal abolicionista articulado, já no tempo de sua publicação (1862). Para todos os efeitos, seja por mídia católica (casos de Dom Viçoso, com o jornal *Selecta Catholica*, e de Dom Sebastião, com o periódico *A Estrella do Sul*) ou por fala pública e material publicado para divulgação, como é o caso do sermão do Cônego Augusto, (d) intelectuais e autoridades católicas encontraram meios para tornar pública a sua posição antiescravista, o seu endosso às leis que gradativamente minavam a escravatura e o tráfico e o seu apoio velado ou aberto à abolição. Nada disso sugere posições ou tendências majoritárias. Nesse estágio da pesquisa, quer-se apontar para esboços, textos, sermões, artigos e posições públicas que são capazes de influenciar a opinião alheia, a consciência do indivíduo e as suas convicções. A seu modo e com os seus canais, a instituição católico-romana teve os seus porta-vozes de crítica ao escravismo brasileiro.

## REFERÊNCIAS

*A Estrella do Sul – Periódico consagrado aos interesses da religião*. A caridade IV. Porto Alegre, vol. 1, 12, p. 89-92, 1862. Disponível no Arquivo Monsenhor Ruben Neis.

AL-ALAM, Caiuá Cardoso. Entre "ébrios" e "despóticos": policiamento, imprensa e política em Pelotas. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 1-16.

ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: O movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALONSO, Angela. Processos políticos da abolição. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 358-364.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja e a escravidão. In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil: Segunda época – Século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 257-291.

BADILLO, Jalil Sued. Religião e escravidão. In: PINSKY, Jaime et al. (orgs.). *História da América através de textos*. São Paulo: Contexto, 2013, p. 62-63 [extrato do texto completo in: BADILLO, Jalil Sued. Igreja e escravidão em Porto Rico no século XVI. In: *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: CEHILA – Vozes, 1987].

BAKOS, Margaret Marchiori. *RS: escravismo e abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BALÉM, Mons. Dr. João Maria. *A Paróquia de São José de Taquari no bicentenário da colonização açoriana no Rio Grande do Sul (1752-1952)*. Porto Alegre: Edições A Nação, 1952.

CÂMARA, Fernando. Dom Luís Antônio dos Santos – O Apóstolo do Ceará. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, vol. 95, p. 52-59, 2008.

CANABARRO, [Vigário Cônego] Augusto Joaquim da Siqueira. *Sermão sobre a escravidão – pronunciado na Igreja Matriz da cidade de Pelotas no dia 13 de novembro de 1887*. Pelotas: Tipografia da Livraria Americana, 1887. Disponível in: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174339>.

COELHO, Tatiana Costa. *A reforma católica em Mariana e o discurso ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. Dissertação de mestrado. Juiz de fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010, 137p.

CONZEMIUS, Victor. Ultramontanismus. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Band 34, 2002, p. 253-263.

COSTA, Emília Viotti. *Da senzala à colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GOMES, Laurentino. *Escravidão – Volume I: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.



GOMES, Laurentino. *Escravidão – Volume II: Da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada da corte de dom João ao Brasil*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

LEÃO XIII, Papa [LEO XIII, Pope]. *In plurimis – Encyclical of Pope Leo XIII on the Abolition of Slavery*. In: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_05051888\\_in-plurimis.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html).

LONER, Beatriz Ana; GILL, Lorena Almeida; SCHEER, Micaele Irene. *Enfermidade e morte: os escravos na cidade de Pelotas, 1870-1880. História, Ciência, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 19, supl., p. 133-152, dez. 2012.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; GRINBERG, Keila. *Lei de 1831*. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 285-291.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Legislação emancipacionista, 1871 e 1885*. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 277-284.

MORAES, Denise. *Comprando soldados: uma estratégia de recrutamento para a Guerra do Paraguai. Café História – história feita com cliques*. Disponível in: <https://www.cafehistoria.com.br/comprando-soldados-guerra-do-paraguai/>. Publicado em: 31 Jul 2017. Acessado em 07.01.2023.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Introdução de Marco Aurélio Nogueira. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

NEIS, Mons. Ruben. *Centenário de falecimento de Dom Sebastião*. In: *Guia da Arquidiocese de Porto Alegre 1990-1991*. Número especial. Santa Maria: Gráfica Editora Pallotti, 1990, p. 16-27. Disponível no Arquivo Monsenhor Ruben Neis.

OLIVEIRA, Livia Gabriele. *A presença da Igreja nas ações abolicionistas do Norte Mineiro: o caso do Bispado de Diamantina – 1864-1888*. Dissertação de Mestrado. Mariana: Instituto de Ciências Humanas e Sociais / UFOP, 2011, 112p.

O'MALLEY, John W. *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2018.

PEREIRA, Camila Mendonça. *Abolição e catolicismo: a participação da Igreja Católica na extinção da escravidão no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2011.

PICH, Roberto Hofmeister. *Alonso de Sandoval S.J. (1576/1577–1652) and the Ideology of Black Slavery: Some Theological and Philosophical Arguments. Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires, vol. 36, p. 51-74, 2015.

PICH, Roberto Hofmeister. The Catholic Church and Abolitionism in Nineteenth-Century Imperial Brazil: Pope Gregory XVI's Bull *In supremo apostolatus* (1839) and Antônio Vicente Ferreira Viçoso's Anti-Slavery Thought. In: PICH, Roberto Hofmeister; CONERMANN, Stephan; TERRA, Paulo Cruz; PAES, Mariana Armond Dias (eds.). *Current Trends in Slavery Studies in Brazil*. Berlin: Walter de Gruyter, 2023, [no prelo].

REGINALDO, Lucilene. Irmandades. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 268-274.

RUBERT, Arlindo. *O antigo clero diocesano do Rio Grande do Sul (1737-1910)*. Santa Maria: Gráfica Editora Pallotti, 2005.

SANTOS, Fabiano Glaeser dos. *O Papa infalível em Porto Alegre: repercussões em terras sulinas do Concílio Vaticano I*. Porto Alegre: EST, 2020.

SANTOS, Fabiano Glaeser dos e PICH, Roberto Hofmeister. A Igreja Católica e o abolicionismo – a carta apostólica *In Supremo Apostolatus Fastigio* (1839) de Gregório XVI e apontamentos sobre a sua integração no discurso e no fazer teológicos. In: HAMMES, Erico João; VIAN, Ludinei Marcos; FERNANDES, Rafael M. (orgs.). *III Semana Acadêmica do PPG em Teologia da PUCRS: Teologia Fundamental – Teologia Bíblica – Cristologia – Antropologia Teológica – Ecclesiologia*. Porto Alegre: Editora FI, 2022, p. 90-118.

SANTOS, Israel Silva dos. *Dom Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)*. Tese de Doutorado. Salvador: Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2014, 289p.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annemarie Höhn. São Leopoldo: Editora Sinodal – IEPG, 1994.

SCHWARCZ, Lília Moritz. Teorias raciais. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 403-409.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006 (1ª reimpressão).

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades, Igreja e devoção no sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

TORAL, André Amaral de. A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai. *Estudos avançados*. São Paulo, vol. 9, 24, p. 287-296, 1995.

VARGAS, Jonas Moreira; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Charqueada escravista. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 149-155.



**COSMOLOGIA MOLTMANNIANA:****A redescoberta da dimensão espacial na teologia criacional<sup>1</sup>***Renan Dall'Agnol<sup>2</sup>**Roberto Hofmeister Pich<sup>3</sup>***INTRODUÇÃO**

Abordar *teologicamente* o tema do espaço pode, à primeira vista, gerar a impressão de desajuste. Afinal, o conceito, para todos os efeitos, parece pertencer, no discurso científico ou acadêmico, prioritariamente à física experimental e teórica (BARBOUR, 2004, p. 58-87; MOLTMANN, 1993 [1985], p. 211)<sup>4</sup>. Ele, sem dúvida, já há muito invade o campo comum à imaginação e ao empreendimento científico avançado (e também apoteótico), quando se é lembrado das modernas expectativas e projeções de “conquista do espaço”. Ele ingressa também em áreas partilhadas pelas ciências da natureza e pelo pensamento crítico-social, quando se pensa nos lugares (maiores ou menores) do planeta, e porque não do cosmo, onde existem as coisas vivas, humanas ou não, em seus complexos e delicados mecanismos de interação, mútua-influência e mútua-dependência, onde ora há mudança ora há preservação, com resultados benéficos e também maléficos. Em específico, a vida dos seres humanos e as ações humanas, em seus espaços próprios e compartilhados com todos os outros seres e todas as outras coisas, mais e mais são pensadas e avaliadas sob um paradigma espacial explícito e sob um conceito de espaço tácito – que o digam, sobretudo nas ciências humanas, mas não só, as

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600569-04>

<sup>2</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Bolsista da CAPES.

E-mail para contato: renandagnol@yahoo.com.br.

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Bolsista de Produtividade do CNPq, Nível 1B. Pesquisador Afiliado do “Bonn Center for Dependency and Slavery Studies” da Universidade de Bonn.

E-mails: roberto.pich@pucrs.br; roberto.pich@pq.cnpq.br.

<sup>4</sup> Para efeito de simplificação, ao longo do texto apenas no caso das obras traduzidas de Jürgen Moltmann será fornecida a informação, entre colchetes, do ano da publicação original em língua alemã.

reflexões normativas sobre meio-ambiente, ecossistemas, recursos naturais, expropriações e demarcações de terras, por razões diversas (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 41ss.; MOLTMANN, 2012 [2010], p. 64ss.; WESTHELLE, 2012, p. xi-xii)! Pressupondo-se tamanha (e tão multifacetada) percepção do espaço como dimensão fundamental do sucedimento de toda forma de vida, cabe perguntar: De que modo essa dimensão aparece no discurso e na articulação de ideias teológicas? No caso da teologia cristã, em particular, por que motivos seria importante responder a essa pergunta, que soa, de início, tão desajustada?

Por falar em dimensões, é sabido que os desdobramentos teológicos do século 20, de matriz histórica e sócio-crítica, exemplarmente as teologias da *história* (Wolfhart Pannenberg), da *esperança* (Jürgen Moltmann) e da *libertação* (Gustavo Gutiérrez), conseguiram articular marcos referenciais de primeira importância na percepção do sentido kairológico, de “tempo oportuno” na história, e na percepção do sentido escatológico, de tempo prometido, de realização e já vigente, da mensagem cristã (PANNENBERG *et alii*, <sup>2</sup>1963, especialmente p. 91-114, 132-148; PANNENBERG, 1975, p. 71-102; PANNENBERG, 2009, Vol. 2, p. 207ss.; MOLTMANN, 2003 [1968], p. 115ss.; GUTIÉRREZ, <sup>7</sup>1975, p. 26ss.). No entanto, para além da narrativa que articula criticamente o tempo de mudança e de realização da promessa na história, em prol da vida plena pela qual os marginalizados da história e os oprimidos dos séculos esperam, nas últimas décadas cresceu a reflexão sobre outro âmbito de situação-limite: crises ecológicas – e nisso, inclusiva e simultaneamente, humanas – forçaram à admissão de que não cabe ao ser humano o domínio de um ambiente ilimitado para desdobrar a vida ou mesmo um domínio ilimitado sobre um mundo de si limitado em espaço e coisas nesse mesmo espaço. O que diz a teologia sobre o espaço da vida humana? A moradia exclusiva na temporalidade se mostrou claramente insuficiente para o discurso teológico (MOLTMANN, 2001 [1999], p. 287-288) – também o “espaço vital” do ser humano e da criação se tornou ameaçado. Sem desdenhar da categoria de tempo, como se articula, na teologia, o espaço? Para além da reflexão sobre o tempo de Deus – isto é, o tempo que se apreende em esperança e que se insere na palavra da promessa vigente revelada por Deus –, é também em Jürgen Moltmann (1926 – ) que se pode encontrar uma contribuição original para a categoria do espaço no discurso teológico. Para tanto, explora-se, em

esboço, o sentido espacial da sua teologia da criação ou, antes, o sentido espacial de sua cosmologia criacional.

## 1. REDESCOBERTA DA DIMENSÃO ESPACIAL

A espacialidade parece ter emergido no discurso teológico acadêmico do fim do século 20 diante de vários tipos de crises “espaciais” relativas ao cosmo ou, no caso, ao mundo, ao planeta – em boa medida, crises humano-ecológicas (MOLTMANN, 2012 [2010], p. 64). Seja como for, cabe de início um alerta, conceitualmente articulado por Vítor Westhelle, quando refletia sobre a lacuna de orientação teológica para guiar o discurso e a práxis cristã no tocante àqueles que, já ou também alheios da história, não estavam em “lugar nenhum”, viviam em um “não-lugar”. Ao constatar essa lacuna discursiva e as multiformes “marginalidades espaciais” – sobretudo as “experiências liminares” (*liminal experiences*) das extremidades ou as experiências das coisas e dos seres que estão nos limites e nas fronteiras espaciais (*eschata*) – que caracterizam a vida humana, Westhelle se voltou a refletir sobre as trajetórias “latitudinais” amplas da realidade humana e da criação e os contornos escatológicos da *dimensão* do espaço, que, em seu parecer, encontravam-se esquecidos e perdidos pela teologia. Tais contornos, sem dúvida, devem ser amplos o bastante para incluir os “fins” e as “fronteiras espaciais” de territórios tão distintos como os geopolíticos, os sociais, os étnico-raciais, os identitários, os econômicos e também os psicológicos (WESTHELLE, 2012, p. xii-xv). De fato, a dimensão do espaço, no pensamento filosófico ocidental, pareceria ter sido enquadrada e nisso escondida em uma concepção “temporal”, quando não desconstituída de identidade e veracidade próprias (HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, 1997, Vol. 2, p. 53-54). Foi sobretudo no âmbito das pesquisas decoloniais que percepções da ausência, do adiamento ou do descuido para com a *espacialidade*, em múltiplas áreas teológicas, foram suscitadas (WESTHELLE, 2012, p. xiv-xv, 71-83, 91-117). Diante disso, salientar a dimensão espacial no e para o discurso teológico é muito mais que um “recordar-se” da existência da própria dimensão espacial, é também ressignificar e compreender as

disciplinas de seu saber segundo um atualizado panorama cosmológico, humano e sócio-político, que sugere redesenhar lugares e os itens ali incluídos.

Para todos os efeitos, a lacuna discursiva sobre o espaço como categoria teológica própria se fez sentir quando da necessidade de uma narrativa teológica que tivesse algo a dizer, em sentido lato, às crises ecológicas. Com elas, emergiam tanto as contradições da “civilização técnico-científica” do Ocidente – sobretudo – e o substrato da tomada de consciência da “crise do mundo moderno” como um todo (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 42-43). Jürgen Moltmann, antes de simplesmente remeter às tecnologias decorrentes das ciências naturais a causa desses sintomas, indagava já em sua obra *Deus na criação: uma doutrina ecológica da criação (Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre)* sobre as aporias persistentes para o entendimento desse “esgotamento da natureza” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 42-48). Ainda que parecesse ingênuo ou superficial – e até mesmo anacrônico – imputar ao pensamento bíblico e ao cristianismo as ambições irrestritas de domínio e conquista da natureza (sobre isso, cf. também PANNENBERG, 2009, Vol. 2, p. 293-296), o teólogo se questionava sobre quais concepções criacionais foram empregadas para justificar ou pelo menos corroborar, com maior ou menor articulação, os intentos subjugatórios do mundo natural. Nesse caminho de pesquisa, que em nada se confunde com uma frenética apologia, Moltmann apontou para visões cosmológicas que foram projetadas sobre a Sagrada Escritura e concebidas, erroneamente, como se lhe fossem próprias. Sobretudo, a crise de domínio nefasto sobre a natureza se manifestou como uma crise humana e das sociedades cristãs – crise conceitual, relacional, ética, etc. Não há como o ser humano ficar isento de vínculos ativos com o seu ecossistema (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 47-48; MOLTMANN, 2012 [2010], p. 156-167). Nesses vínculos, também a natureza não fica impassível e não permanece imutável e estável em seus limites de dimensão e recursos. Sem dúvida, é inerente ao mundo natural processos de transformação, mas isso pode significar que determinados ambientes podem se tornar inóspitos ao ser humano, em simultâneo a atitudes ou reações que podem ganhar a perigosa fórmula da “autoimunização” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 48). Fundamental era, então, que, uma vez evidenciada a crise, tinha caráter imprescindível a *conversão* dos sistemas valorativos e conceituais operando nas



sociedades humanas, antes que se chegasse perto, ou a termo, da autodestruição daquelas mesmas sociedades. Isso tem de significar abertura, e só um sistema humano *aberto* vive (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 46ss.). Precisamente essa *abertura* exige uma revisão teológica sobre a cosmologia criacional.

O *espaço*, afinal, suposto como totalidade das coisas extensivas existentes, é mera "matéria" a ser conhecida, controlada e conquistada? As visões antropocêntricas da natureza, objetificantes das coisas não humanas e – sobretudo pelo caminho das técnicas extrativistas e produtivas em escala industrial – de "progresso" em prol da vida humana, são reconhecidas como indicativos fundantes, desde a modernidade (cf. também PANNENBERG, 2009, Vol. 2, p. 295), da derrocada da cosmologia em perspectiva teológica e criacional. As transformações conceituais do período moderno são indispensáveis e significativas para concepções científicas que até recentemente e ainda hoje são vigentes sobre a natureza como realidade objetiva. Ora, o alegado dualismo moderno entre natureza e história estava fundado em uma representação "atemporal" e "estática" da natureza, cuja concepção espacial essencialmente material-extensiva acabou introjetada e amistosamente ligada às ações em torno da ideia de "progresso" (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 51-57). A título de exemplo, as fórmulas de Isaac Newton, a despeito de sua relevância científica inquestionável, salientavam o reinado supremo (WERTHEIM, 2001, p. 111) da *matéria* em todo o cosmo. Nesse sentido, também a "cosmologia moderna" se caracteriza pela "realidade física da matéria", isto é, que a natureza é *matéria*, e pelo "espaço *homogêneo*" – ou seja, que em todo o espaço só há matéria e ele é a totalidade da matéria (WERTHEIM, 2001, p. 110-114). Segundo Margaret Wertheim, em *Uma história do espaço*, essa "homogeneização" (WERTHEIM, 2001, p. 112) obliterou a possível complexidade da amplitude cosmológica com os arranjos monistas de um mundo exclusivamente *físico* (WERTHEIM, 2001, p. 110-114). Entre a representação monista unilateral do cosmo – nesse sentido, inteiramente neutro entre ser realidade demoníaca ou divina – e o imperativo de um pleno e autorizado domínio, pelo ser humano, a relação parece ser boa. Mas para sustentar o juízo de que essa premissa de domínio é incorreta ou inadequada é preciso atualizar o olhar

sobre o espaço no sentido de uma resignificação – afinal, a base valorativa ora moldada não possibilita o agir ético condizente com o cuidado integral da vida.

Uma vez posto o desafio teórico, foi prioritário, desde o início da reflexão sobre cosmologia, por Moltmann, antes aprofundar a doutrina da criação do que reavaliar o tema das “provas cosmológicas” da existência de Deus ou o tema da transformação da “alma” do cientista (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 32ss.; MOLTMANN, 2000 [1980], p. 25; MOLTMANN, 2007 [2002], p. 21-24). Parece correto dizer que cabia, pois, (i) suplantar a “superestima da história”, por parte da teologia, (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 57), (ii) reavaliar e superar o monismo (materialista) no tocante à natureza como realidade (monismo esse que aponta para os dualismos história e natureza e matéria e espírito) e também (iii) articular a busca do (re)conhecimento sapiencial (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 57-58) como ensejo à uma *ética do saber* (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 194ss). No tocante ao ponto (iii), que se insere no propósito de teologicamente teorizar ou, mais simplesmente, saber sobre *a criação*, central é notar que, para além de “fases” na história conceitual da doutrina da criação, influenciadas, por exemplo, pela epistemologia ptolomaica e pela epistemologia iluminista, a teologia pode pautar-se pela “sabedoria” ou, nesse caso, pelo “co-saber” integrador e fundado em tipos de “comunhão” – entre ciência e fé, entre ser humano e natureza, entre matéria e espírito, entre o divino e o criado, etc. (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 111; MOLTMANN, 2007 [2002], p. 195). É nesse sentido que conceitos espaciais da teologia, no seu significado próprio, não precisam ficar restritos aos conceitos que estão em voga nas tradições científicas e nos usos políticos correntes. A sugestão de que o conhecimento – mesmo o científico – da natureza seja integrado à doutrina da criação não se reduz a uma introjeção sensabor; com efeito, a moderna crise relacional ou mesmo o descolamento entre as ciências naturais e a doutrina da criação não pode voltar a buscar conciliação no refúgio distante do intimismo deístico (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 51). Antes, a “sabedoria” se apresenta como caminho *teológico* para uma atitude integradora do ato e do esforço por conhecimento da natureza, gerado pelas diversas áreas interdisciplinares, e para a promoção de um agir ético integral e corresponsável pela realidade criada. Ao aprofundar a doutrina criacional em associação com a redescoberta da espacialidade como categoria teológica de relevância, o discurso

teológico pode suscitar a percepção das ações nocivas que usurpam o “espaço vital” de cada criatura e convocar à revisão dessas noções deturpadas (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 147ss.; 187ss.).

Para todos os efeitos, os pontos (i) e (ii), que acenam para uma ressignificação teológica do espaço entendido como totalidade da natureza, para além do paradigma monista e de dualismos mais ou menos declarados, estão na base da cosmologia criacional moltmanniana. Em especial, o conceito de *criação* não se reduz à cosmologia “visível” ou empiricamente asserível – não se restringe a construtos antropológicos ou à representação da experiência humana (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 65-68). A bem dizer, a teologia da criação não é nem traz uma cosmologia científica ou uma teoria do espaço abstrata – tampouco ela busca usurpar ou criar conflito com as conquistas teóricas das ciências naturais, mas antes trabalhar na direção de uma perspectiva distintiva para a teologia e ao mesmo tempo integradora (BARBOUR, 2004, p. 58ss.). Diante disso, o que se quer dizer, afinal, com *espaço teológico*?

## 2. COSMOLOGIA CRIACIONAL MOLTMANNIANA

Se é uma posição legítima dizer que a existência humana é intrinsecamente espacial e, mais ainda, que essa existência, em termos teológicos, funda-se e subsiste na “autolimitação” divina (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 70ss.; 119ss.; 128ss.), isso só pode se sustentar na ideia de que a criação mesma é uma *kénosis* intratrinitária, isto é, uma autolimitação da onipresença de Deus, que abre “espaço” próprio e novo para o existir de sua criação (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 73, 120). A cosmologia criacional – a doutrina da realidade toda criada – e a inclusa *espacialidade* como sua dimensão intrínseca estão assentadas nessa premissa do movimento kenótico intratrinitário: na ordem dos fatores, a teologia da criação, pois, ergue-se sobre a teologia trinitária. Segundo Moltmann, além de compreender a doutrina das *opera trinitatis ad extra*, torna-se então primordial considerar o significado do mundo criado, para Deus, em sua concatenação ao *ad intra* trinitário ou da realidade trinitária que é Deus – uma essência e três pessoas. Afinal, Deus

criou o mundo concedendo “em sua eternidade o tempo, em sua infinitude a finitude, em sua onipresença o espaço, e em seu abnegado amor a liberdade” (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 120)<sup>5</sup>. Dessa maneira, com inspiração na teoria cabalística do “Zimzum”, do rabino – nascido em Jerusalém e descendente de judeus expulsos da Espanha – Isaac Luria (1534–1572), e na interpretação cabalística do ensinamento bíblico da “Shekinah”, isto é, do mundo criado como templo, habitação ou local da presença sagrada de Deus, Moltmann busca explicitar a kenótica habitação divina na criação e o espaço vital que o mundo encontra em Deus (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 136; MOLTMANN, 2007 [2002], p. 153-159; MOLTMANN, 2007 [2003], p. 58-62; MOLTMANN, 2000 [1980], p. 40ss.; sobre a cabala luriânica e a sua assimilação posterior por grupos judaicos, cf. SCHOLEM, 1978, p. 420-420; TREPP, 1998, p. 298-304; ARMSTRONG, 2007, p. 167-168). Para fins elucidativos, convém salientar que, sob o viés de um monoteísmo rígido ou estrito, em que a realidade divina é associada a um “sujeito absoluto” ou uma “substância suprema”, sem a noção de pessoalidade trinitária (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 17-33), a ideia de uma habitação pericorética (de cada pessoa trinitária presente/relacionada com cada outra pessoa, o Deus trinitário presente/relacionado com o mundo e o mundo criado presente em Deus) acaba sendo rebatida por uma dialética excludente, em que só Deus pode ser espaço de si próprio e o espaço daqueles seres da criação a quem Ele o oferece – de outra maneira, em contraposição, tudo está fora de Deus. No entanto, com base na “habitação recíproca” trinitária – de um Deus que cria, assume o mundo para a sua redenção e plenitude e o santifica com a sua presença –, a própria criação se constitui como *aberta e perfectível*. Dito de outra maneira, a criação é antes um “fieri” – isto é, um “vir-a-ser” – do que um “factum”, a saber, um estado primevo acabado e fechado. Por fim, na in-habitação pericorética, Deus cede “espaço” à sua criação e nela encontra também espaço para a sua morada (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 57, 150-155). Mas, feitas essas considerações, impõe-se a pergunta: como é possível essa “habitação recíproca de desiguais”?

---

<sup>5</sup> Em verdade, na obra referida, a frase aparece na forma de uma interrogação, mas a afirmação é a resposta implícita. Que a resposta seja positiva, isso pede por explicação, que não se liga nem à perspectiva do panteísmo nem à do deísmo (sobre esse ponto, cf. também BOFF e MOLTMANN, 2014, p. 32). Antes, a teologia criacional trinitária de Moltmann – cf. a sequência do corpo do texto – encontra recursos na cabalística judaica luriânica e na teologia do Antigo Testamento.

A peculiaridade da teologia da criação moltmanniana se apresenta, sistematicamente, na teologia trinitária. É também nessa moldura que o teólogo alemão desconstrói a visão fechada de criação, ao compreendê-la sob a perspectiva de um renovado advento *escatológico* (MOLTMANN, 2003 [1968], p. 266-271). Com efeito, a in-habitação pericorética aludida remete a uma "interpenetração" entre Deus e a criação, tal que "o mundo habita em Deus de forma mundana, e Deus habita no mundo de forma divina" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 159). Embora Deus, que é de si onipresente, perpasse toda a criação como espaço de sua livre concessão (nas dimensões do tempo e do espaço) para o existir daquilo que é diferente de si, a in-habitação divina não ocorre de maneira "panteísta", uma vez que as "duas realidades" relacionadas preservam o seguinte vínculo pericorético: elas não se misturam e também não se separam (MOLTMANN, 2007 [2003], p. 194). O fundo cristológico dessa concepção de vínculo pericorético fica visível quando se observa que, indo além do escopo costumeiro da ideia de *kénosis* como "[auto]esvaziamento" da própria divindade (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 78-82), Moltmann interpreta a *kénosis* segundo a conjunção de "encarnação" e "crucificação" do Filho de Deus. O Cristo de Deus, pela encarnação, não somente "entra" na finitude humana; mas ele também, pela paixão e morte na cruz, "assume" a finitude humana em plenitude e só por esse motivo pode redimi-la (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 129). Para todos os efeitos, obtida então a percepção de que a realidade criada e, em particular, toda natureza – e cada coisa da natureza – dotada de espacialidade são morada de Deus de modo divino e estão (e subsistem) em Deus como mundo, quais são as implicações que isso traz para a ideia de espaço como categoria teológica de próprio direito? Afinal de contas, nenhuma criatura vive sem o *espaço* criado, e todo o *espaço* criado é perpassado pela presença de Deus.

### 3. UM CONCEITO TEOLÓGICO DE ESPAÇO?

Parece ser um ganho bem firmado na filosofia ocidental, desde Kant (KANT, 2015, p. 45ss.; HÖFFE, 2007, p. 78-81, 86-87; WOOD, 2008, p. 54-58), que toda experiência fenomênica da realidade sugere que os itens do mundo só podem ser

representados sob as formas puras da intuição, a saber, o tempo e o espaço como condições *a priori* e transcendentais da sensibilidade ou do uso dos sentidos para os propósitos da razão. O mundo experimentado é, nesse sentido, um conjunto de itens em ou tais como “espaços temporais” e “tempos espaciais” (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 146). Na percepção da consciência que cada “eu” realiza do mundo, dá-se uma “intersecção” ou mesmo uma convergência pericorética de tempo e espaço<sup>6</sup> – em um sentido adicional, pode-se afirmar que tempo e espaço são parte constitutiva dos limites, da liminaridade, portanto, da experiência possível de mundo. Nesse ponto, no entanto, uma breve e mais específica referência a conceitos modernos de espaço pode ser útil para perceber o próprio do espaço teológico, em especial, uma comparação com o conceito de “espaço absoluto” – sendo ele mesmo, conceitualmente ou como condição pressuposta à experiência, “infinito” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 226-233). Segundo Jammer, a noção de espaço absoluto/infinito e ao mesmo tempo imutável era, para Isaac Newton, “uma necessidade lógica e ontológica” (JAMMER, 2010, p. 137). Sem dúvida, essa premissa espacial não se oferecia “à observação dos sentidos” humanos, mas era um pressuposto *a priori* da experiência do espaço ou das coisas espaciais e de todo exercício de mensuração de coisas espaciais, físicas ou abstratas (matemáticas)<sup>7</sup>. Se o espaço como totalidade do localizável é absoluto/infinito e o tempo como totalidade do durável é absoluto/eterno, tempo e espaço chegavam a ser “atributos divinos” (JAMMER, 2010, p. 136-168). Em especial, um espaço absoluto concebido, na modernidade, como “infinito, imóvel, homogêneo, indivisível e único” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 229), algo “isotrópico” (JAMMER, 2010, p. 37), portanto, teria de trazer consigo uma referência à direta presença divina no “mundo material” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 229). Na esteira da forma newtoniana de identificação

---

<sup>6</sup> MOLTMANN, 2007 [2002], p. 146: “Nós mesmos somos na experiência cotidiana o ponto de intersecção entre os tempos do passado e do futuro, e entre os espaços na frente e atrás de nós, sobre e sob nós, e ao nosso lado, contanto que nos conscientizemos de nossa presença e estejamos espiritualmente presentes”.

<sup>7</sup> Moltmann, a propósito, vê no cartesianismo não apenas a conhecida dicotomia matéria e espírito, mas também, com o acréscimo da ideia de que o científico se reduz ao matemático (ao saber estritamente certo e evidente), a objetivação da realidade física e natural indiferente ao divino e ao sagrado: “Pelo fato de ele diferenciar a “*res cogitans*” da “*res extensa*” e relacionar o conceito de Deus somente à alma e não à natureza, podia-se com a sua ontologia objetivar o mundo visível sem freios religiosos e seus objetos podiam ser matematizados” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 227).

de espaço e tempo como atributos divinos, poder-se-ia então dizer que os traços “onipresentes” do espaço, ao final – de extensão absoluta ou total e, ao mesmo tempo, sem fim –, seriam identificados com ou dariam o significado da onipresença de Deus (WERTHEIM, 2001, p. 111; JAMMER, 2010, p. 149) – ainda que, nisso, não se tenha de pronto um discurso que implique panteísmo, de que tudo, ou no caso a realidade espacial infinita (a infinitude), ao final, é o que *Deus* é. Naturalmente, já a compreensão bíblica de Deus como Criador e do cosmo como criatura torna impossível uma conciliação teórica entre teologia cristã da criação e panteísmo (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 226-233).

Essa síntese de concepções modernas ajuda a perceber tanto o esforço quanto a novidade teórica que Moltmann tem em vista, ao desenvolver o seu “conceito ecológico” de espaço criacional (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 214-217; MOLTMANN, 2007 [2002], p. 147) – conceito esse a ser estabelecido não abstratamente, mas na base de uma fenomenologia das experiências humanas (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 159-162). Na obra seminal sobre a cosmologia moltmanniana, a saber, *Deus na criação* (1985), o tratamento desse conceito busca suprir uma lacuna de investigação que, comparativamente, não pode ser constatada no tocante às categorias de tempo, duração e eternidade (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 161-210). De início, cabe dizer que o conceito ecológico de espaço se distingue das concepções de espaço absoluto. Aqui uma afirmação muito importante: “o espaço da criação precede a criação e os espaços criados nela, e mesmo assim ele não é idêntico com a eterna, não-criada onipresença de Deus” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 232). Articulando essa tríplice diferença, Moltmann entende que “o cosmo não existe ‘em si mesmo’” ou no “espaço absoluto” divino, mas, antes no “espaço da criação” proporcionado por Deus para o existir cosmológico – para o “mundo-presença” de Deus. Com efeito, “o espaço do mundo corresponde ao *mundo-presença de Deus*, o qual inaugura esse espaço, o limita e o perpassa” (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 232-233). Conquanto seja destacada, para fins elucidativos, essa diferenciação entre Deus e a criação, ela não é sobreenfatizada por Moltmann perante aquilo que, em sua compreensão, torna-se fundamental: o “reconhecimento da presença de Deus no mundo e da presença do mundo em Deus” (MOLTMANN,

1993 [1985], p. 32). Ou seja, a articulação dos conceitos de "espaço da criação", "espaços criados" (*na criação*) e "onipresença de Deus" incriada deve auxiliar na explicitação da dinâmica de presença entre o Criador e a criação. De fato, está em destaque a dinâmica dessa copresença. Em *Trindade e Reino de Deus* (1980), Moltmann afirmou que "o que Deus significa para o mundo" já fora "expresso naquela doutrina do[s] *opera trinitatis ad extra*". Porém ali "não havia espaço para a consideração do que o mundo significa para Deus" (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 110).

Na sequência, cabe destacar os "lugares relativos", a saber, os espaços criados e próprios do mundo (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 232-233). Em linhas gerais, Moltmann acena, no conjunto de suas obras, para o "espaço de criação" ao discorrer sobre o vínculo entre *kénosis* intratrinitária e criação. Para que o espaço de criação, arrumado pelo Criador triúno, não se confunda com o próprio Deus, desenvolve-se o mesmo a partir da *creatio ex nihilo* (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 135ss.). Como "espaço original" (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 141; MOLTMANN, 2000 [1980], p. 73) da *kénosis* de Deus, ele é o espaço da "autodefinição", "autocontração" e "autorrebaixamento" divinos (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 85-90). Por sua vez, os "lugares relativos" são as "relações e [os] movimentos no mundo criado" (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 232). O próprio mundo criado e as suas categorias – em regra, associadas a espaço e tempo – são compreendidas como criação efetiva (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 89-94). Dentre outras especificações, a experiência humana se constrói em um espaço delimitado e relativo, que é próprio de cada ente finito. A "limitação" criatural, diferentemente do "espaço contínuo, homogêneo e isotrópico" (JAMMER, 2010, p. 37) e de seus predicados "geométricos", contém necessariamente uma dimensão ontológica, a saber, de existência efetiva no espaço (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 220). Ao final, isso significa que "cada vida tem seu *espaço vital* específico. Este não lhe é secundário, mas pertence de tal modo primordial a esse ser vivo, que se pode inverter e dizer: cada espaço vital tem seus próprios seres vivos específicos" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 147). Em outros termos, o espaço criatural limitado, enquanto protege e delimita, também abre para a vida: "*amplidão* e *limite* formam um todo na vida humana" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 148). O "espaço de vida" da criatura, além de ser próprio dela, é "aberto" e



"comunicativo" – possibilita movimento, encontro e comprometimento. A abertura e a comunicação, no ser humano, são experimentadas e complementadas pelos "espaços sociais" e "morais" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 149). A título de exemplo, o teólogo postula a abertura humano ao mundo (liberdade, comunicação, encontro) – a qual difere de um fechamento ou de um estar "preso a um só ambiente" e também dos "limites" daquele estar aberto – para que o ser humano sobreviva e não se dissolva no mundo (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 148). De fato, "ao pé da letra, apenas o Deus que transcende o mundo pode ser um "ser aberto ao mundo", pois apenas para ele o mundo inteiro pode ser uma contraparte" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 148). Seja como for, e na perspectiva de seu limite intrínseco, o ser humano encontra *na moradia* a síntese simbólica dessa singular característica e necessidade espacial suas em termos de abertura e fechamento. A sua "casa" ou "morada" – nomes para "espaços cercados" – fornece "abrigo", proteção e tranquilidade e, concomitantemente, nela o ser humano encontra-se e experimenta-se como "ser em": "Sou *no mundo, na vida, no país, na casa*" e "socialmente" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 148-149; HEIDEGGER, 2012, p. 61ss.). Feitas essas considerações, Moltmann pode afirmar que o "espaço ecológico" (o espaço vital) não pode ser "igual e homogêneo" para todas as diferentes criaturas; antes, ele é, e só pode ser, "específico", peculiar e *aberto*. Sem entrar em detalhes, aqui, seja dito que Moltmann realça o inadequado uso da geometria na compreensão do espaço vital, que tanto é relativo a cada ser vivo quanto, sendo determinado, nunca equivale a um fechamento; ele, antes, é abertura (MOLTMANN, 1993 [1985], p. 211-233).

Segundo Moltmann, pois, o ser humano experiencia o seu espaço vital – geográfico, ecológico, social e moral – como "amplidão" e "limite" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 148-149). Nessa dialética pressuposta, "o espaço amplo é um chamado da liberdade" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 148). Não apenas um, mas de fato ambos os horizontes de experiências espaciais são concomitantes à pessoa humana. Simultaneamente ao limite, há a abertura necessária e ao mesmo tempo relativa "ao mundo" – uma abertura que não é "total" ou indiscriminada. Afinal, se ela fosse ilimitada, haveria a dissolução e a perda da identidade da criatura em seu próprio ser e existir. Seja como for, o espaço vital *aberto relativamente* pode

perfeitamente ser compreendido com o uso da metáfora da "moradia" (οἶκος). Ainda que o "residir" em um determinado lugar apresente um *limite relativo*, esse residir delimitado se funda em espaços "pericoréticos", pois "todo ser vivo é espaço para outro" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 149-150): "Chamo esses espaços de vida sociais e morais de *pericoréticos*, porque suas redes e encaixes transpõem os simples espaços de vida ecológicos relacionados ao sujeito. Todo ser vivo tem seu espaço: *oikos*" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 149). O atributo "pericorético" associado ao espaço vital tem inspiração trinitária: afinal, com ele quer-se indicar que cada ser vivo habita no outro, sem diluir-se ou confundir-se com a alteridade do outro ser vivo, preservando a sua abertura e limitação (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 182-183). Nesses termos e dessas coordenadas, decorre um sentido de "orientação" de amplidão, pois toda criatura espacial se edifica em uma dada "compatibilidade" geográfica, social, ecológica e moral (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 149-150). Em outras palavras, o singular e limitado espaço criatural, em diferença ao espaço absoluto, não é isotrópico, com idênticas características por toda parte, mesmo que compartilhe espaço. Portanto, a dita compatibilidade fomenta uma orientação, nessa limitada e conjunta "habitação". Em "espaços ecológicos", a pessoa humana se orienta pela "compatibilidade com o meio-ambiente", nos "espaços sociais" ela se orienta pela "compatibilidade com a vida", e nos "espaços morais" as instruções normativas se tornam as linhas de orientação (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 150).

Sem dúvida, o espaço vital criatural, como o cosmo criado, é finito. Mas qual é o seu propósito, a sua finalidade teológica? A cosmologia criacional de Moltmann não se volta nem a um "antropocentrismo" nem a um "cosmocentrismo" – cabe entender a existência e a história do cosmo criado a partir do "protótipo" criacional que é o "Cristo cósmico", ele mesmo o "primogênito" da criação (MOLTMANN, 2009 [1990], p. 368, 377ss., 407ss.). A partir da teologia paulina, Moltmann aprofunda a esperança cristã na ressurreição e discorre sobre o porquê de o Cristo ressuscitado ser, escatologicamente, a figura da nova criação (MOLTMANN, 2009 [1990], p. 372-373). Essa esperança não se desdobra segundo uma separação ou subjugação da natureza: "A esperança da parusia é uma esperança corporal, terrena e natural" (MOLTMANN, 2009 [1990], p. 383). É com Cristo que o cosmo começa e é para Cristo e a sua obra que o cosmo se dirige. Porém, a promessa da parusia de Cristo não é

um sinônimo de “suprassunção da história na eternidade” e nem de abolição da história (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 134). Antes, o *advento* escatológico de Cristo – do Cristo que vem como promessa e cumprimento – abre o cosmo, qualifica-o e dá-lhe constituição como *perfectível*. Nesse sentido, em uma cosmologia criacional em que a realidade espacial criada é entendida como “aberta”, está em seu âmago – como está também, em específico, no âmago do ser humano como parte orgânica da criação – o *futuro*. Dito de outra forma, a criação não é meramente um conjunto de objetos mutáveis e sem propósito de um Deus apático e ausente nem, antagonicamente, um tipo de “matéria divina” manipulada e moldada por um demiurgo (SUSIN, 2010, p. 60-70), mas nela e em função de sua perfeição Deus é copresente como finalidade profunda. Afinal, corre ao lado do sentido do futuro criacional a percepção de que, da parte de um Deus que cria, reside uma decisão “pelo mundo”. Ao criá-lo por uma decisão, Deus abre à criação uma história, voltada para Ele (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 110-112).

Ao menos metaforicamente, o esquema discursivo de Moltmann permite vislumbrar algo como movimentos espaciais divinos. Se na autocontração trinitária – ideia inspirada no Zimzum cabalístico – voltada à criação se dá existência ao tempo e ao espaço criacionais, para o momento futuro escatológico é esperada a *parusia*-distensão divina<sup>8</sup>, que trará consumação ou transfiguração a todo o universo, isto é, dará a todas as coisas – na dinâmica da perfectibilidade – a vida/forma na qual Cristo pode ser visto. Em perspectiva escatológica, portanto – a saber, segundo o que é verdadeiro conforme o fim de todas as coisas –, o “tempo da criação” e o “espaço da criação”, transitórios, tornar-se-ão o “templo cósmico” permanente, com a glória da ressurreição (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 143). O espaço da “nova criação” será um “espaço” plenificado pela eternidade ou, mais exatamente, pela plena presença de Deus. Afinal, se por Sua “autocontração” Deus se determina à eternidade relativa da atual criação, na consumação escatológica cabe falar de uma “autoexpansão glorificante de Deus”, em que “o transitório “tempo da criação” torna-se o eterno “*éon da criação*”” (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 142-

---

<sup>8</sup> MOLTMANN, 2007 [2002], p. 142: “Deus se distende, para se tornar “tudo em todos” em sua criação (1 Cor 15,28)”.

143). Se, por um lado, no momento "intermediário" atual perdura a "ressalva escatológica", esse mesmo, por outro lado, é constitutivamente *aberto* e determinado por Cristo como momento "final" – afinal, todo "agora" da história da criação é "escatologicamente qualificado" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 138-139). Mas a qualificação escatológica orienta também todo "aqui" do espaço criado. Prometido está que, no fim espacial, "Deus mesmo habitará no "seu mundo"" e os "novos céus" e a "nova terra" tornar-se-ão "templo" de Deus (MOLTMANN, 2000 [1980], p. 113-115). Destituída do horizonte escatológico, a espacialidade recairia na mera objetificação indiferente, sugerindo-se, outra vez, uma equivocada cristologia a-espacial que não envolve nem subentende a cosmologia trinitária. Em resumo, diante do protótipo da nova criação – o Ressuscitado, o Cristo da *kénosis* intratrinitária – compreende-se a singularidade teológica do espaço e a ínsita dimensão espacial de toda narrativa escatológica (MOLTMANN 2009 [1990], p. 385, 413).

Com isso, acha-se uma linguagem escatológica bem definida para o espaço criacional. O "fim do mundo" é o início do "éon eterno da nova criação" e do "espaço final", onde não haverá mais os limitados "chrónos" e "tópos". Segundo Moltmann, se na atual criação se pressupõe a concessão de um "lugar" limitado (de espaço vital) para a existência de tudo o que é criado, com o advento da *nova criação* a própria *nova criação* será a morada de Deus como um *novum*, como promessa *realizada*: a criação toda "se torna templo cósmico da *shekinah* divina" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 139-141). No cumprimento de todas as promessas divinas – a todos os povos a partir da "habitação particular de Deus em Israel", a todo ser humano a partir do Cristo encarnado e também "sobre toda carne", com o derramamento do Espírito –, fala-se "da *Shekinah* cósmica e da *encarnação cósmica* e da *espiritualização cósmica*", bem como da "transfiguração do mundo" (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 75). De todo modo, a parusia cristã não é simplesmente um "futuro" distante, mas antes o sentido de totalidade e de fim que já é orientador do presente: por isso mesmo, a parusia "de então" e "de lá" (expressões dos autores; de toda maneira, cf. também MOLTMANN, 2007 [2002], p. 131ss.) já se faz presente e local na criação de hoje e daqui. É nesse aspecto que ela tem significado escatológico (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 52ss.). No caso espacial, em particular, o "espaço final" abre – ou, antes, está abrindo – o aqui para um novo espaço, qualificando-o e

orientando-o para o mesmo espaço final (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 135). Portanto, o olhar adequado para a assim chamada "reserva escatológica" – ou seja, do "já e ainda não" e do "aqui e todavia lá" (expressões dos autores) – é o de que a *transfiguração*, tal como ela foi anteriormente esboçada (MOLTMANN, 2007 [2002], p. 73)<sup>9</sup>, já está acontecendo aqui e agora, na intersecção das categorias de tempo e espaço na criação.

## BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

A categoria de espaço, na teologia, só pode ser adequadamente articulada como espaço criacional. Ali, em distinção ao espaço físico-matemático – absoluto e homogêneo, mas que tampouco equivale à dimensão ontológica da onipresença divina –, cabe pensar a criação mesma e os espaços criados. Todo espaço criado é espaço concedido por Deus a inserir-se em sua presença e, justamente por isso, é espaço da presença de Deus – é, ademais, espaço no qual, como realidade trinitária, Deus vive em relação pericorética e Deus e o mundo se in-habitam em um tipo de pericorese. Para toda criatura, e em especial para o ser humano, espaço criado é espaço ecológico, limitado e aberto ao outro, ao mesmo tempo. Nesse espaço, que é palco da história e ao qual há história, a criação está orientada escatologicamente para a plenitude do tempo e a plenitude do espaço: todo o espaço criado como habitação divina, transfigurado por sua presença e feita templo cósmico. O status trinitário de in-habitação e o status escatológico de morada-templo, junto com o status criacional de espaço vital, dão dimensão teológica à natureza em sentido amplo e, nisso, o sentido do encargo ético para com o mundo e o cosmo, em todas as suas complexas relações e dependências mútuas. Em sua realidade fundamental, espácio-temporal, a criação está aberta ao outro e ao fim prometido, sintetizado na

---

<sup>9</sup> MOLTMANN, 2007 [2002], p. 73: "Toda concepção conscientemente cristã de recriação escatológica de todas as coisas se orientará pela ressurreição do Cristo crucificado. Perguntas escatológicas recebem uma resposta cristológica, porque esta pode ser dada com certeza. Não é outro Cristo que entrou no lugar do Jesus morto, mas o mesmo Jesus, que apareceu aos discípulos no brilho da glória de Deus e se identificou pelas marcas dos pregos como o crucificado. Foi o corpo crucificado que pela ressurreição se tornou o "corpo transfigurado" (Fl 3,21). De sua "forma de servo", Deus exaltou o crucificado à sua forma divina (Fl 2,5-11). Por isso já começou nele e com ele a recriação escatológica de todas as coisas".

ideia de nova criação – a promessa, para o espaço, é de ser espaço vital perfeito, transfigurado pela plena presença trinitária de Deus, para a plena habitação do sagrado. Essa orientação e extensão do espaço criacional são o ponto de partida da reflexão ética sobre limites, aberturas e vínculos responsáveis com a natureza e o planeta. Sob quais ações e representações o ser humano contribui para o espaço vital, que caminha para a plena morada sagrada da divindade, que aceitou se restringir ao que criou? Nessa dimensão da vida da criação, o Reino de Deus já se faz presente: além de cuidar de sua habitação sagrada, ao ser humano se propõe crescer na abertura à sua morada, para que seja o pleno espaço da criação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X. de Borges; revisão técnica de Maria Clara Lucchetti Bingemer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião*. Tradução de Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004.

BOFF, Leonardo; MOLTSMANN, Jürgen. *Há esperança para a criação ameaçada?* Tradução de Levy da Costa Barros. Petrópolis: Vozes, 2014.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Volume 2: Filosofia da natureza. Tradução de José Machado, com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo, Edições Loyola, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição bilíngue. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas – Petrópolis: Unicamp – Vozes, 2012.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. München: Verlag C. H. Beck, 2007.

JAMMER, Max. *Conceitos de espaço: a história das teorias do espaço na física*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto – PUC-Rio, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis – Bragança Paulista: Vozes – Editora Universitária São Francisco, 2015.

MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007 [2002].

\_\_\_\_\_. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Tradução de Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. Petrópolis: Vozes, 1993 [1985].

\_\_\_\_\_. *Esperienze di pensiero teologico: vie e forme della teologia cristiana*. Traduzione di Carlo Danna. Brescia: Queriniana, 2001 [1999].

\_\_\_\_\_. *Ética da esperança*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012 [2010].

\_\_\_\_\_. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007 [2003].

\_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2009 [1990].

\_\_\_\_\_. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Teológica, 2003 [1968].

\_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Tradução de Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000 [1980].

PANNENBERG, Wolfhart. *Glaube und Wirklichkeit: Kleine Beiträge zum christlichen Denken*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975.

\_\_\_\_\_. *Teologia sistemática*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André – São Paulo: Academia Cristã – Paulus, Vol. 2, 2009.

PANNENBERG, Wolfhart *et alii*. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2<sup>a</sup>1963 [1961].

SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian Book, 1978.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo – Valência: Paulinas – Siquem, 2010.

TREPP, Leo. *Die Juden: Volk, Geschichte, Religion*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.

WERTHEIM, Margaret. *Uma história do espaço: de Dante à Internet*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

WESTHELLE, Vítor. *Eschatology and Space: The Lost Dimension in Theology Past and Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.



## FUNDAMENTOS E RELEVÂNCIA DO DIÁLOGO ENTRE NEUROCIÊNCIAS E TEOLOGIA: Um estudo à luz da *Gaudium et spes*<sup>1</sup>

Bruno Ricardo Avila Ferreira<sup>2</sup>

Rafael Martins Fernandes<sup>3</sup>

### INTRODUÇÃO

As inovações trazidas pelas neurociências estão proporcionando uma qualidade de vida melhor ao ser humano do século XXI. Entre as inovações, destacam-se as novas opções de tratamentos oferecidas para as mais diversas enfermidades do cérebro. Neste cenário, convém analisar que importância teria a voz da Teologia para questões em áreas dominadas pela técnica.

Nos últimos anos, tem crescido o número de teólogos, como James B. Ashbrook (1984), que têm se dedicado ao estudo das neurociências e de suas implicações com a fé cristã, buscando oferecer um suporte bíblico-teológico e ético para as pesquisas com o cérebro humano. O presente estudo se insere nesse intento, mas em um nível introdutório, girando em torno aos fundamentos teológicos do diálogo entre teologia e neurociências para, em seguida, captar a sua relevância. Por se tratar de noções introdutórias, esta pesquisa não se detém no estudo de casos e em suas implicações éticas.

A primeira seção resgata a teologia das realidades terrestres, desenvolvida na Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, denominada *Gaudium et spes*. A ascensão dessa teologia no século XX foi necessária para a instauração de um renovado diálogo da Igreja com as ciências. Na segunda seção, descreve-se um breve histórico das neurociências, seus recentes avanços técnicos e algumas de

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600569-05>

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista CNPq. E-mail: brunoavilaferreira@gmail.com

<sup>3</sup> Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Lateranense (2018), em Roma. Professor de Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: rafael.martins@pucls.br

suas aplicações no mundo contemporâneo. Por fim, na terceira seção, pretende-se esclarecer como acontece o diálogo entre Teologia e neurociências, além de se detectar algumas contribuições desse diálogo para a sociedade.

## 1 A RELAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E CIÊNCIAS NA *GAUDIUM ET SPES*

Antes de adentrarmos no objeto específico desta pesquisa, é necessário percorrer brevemente o delicado histórico do diálogo entre ciências e Teologia. Nosso enfoque se concentrará no Concílio Vaticano II, por este apresentar uma mudança de rumo no diálogo entre Igreja e modernidade.

### 1.1 Antecedentes

Segundo Chenu (1965, p. 52), durante muito tempo as realidades terrestres eram tuteladas pela Igreja, de forma sacralizada, com o intuito de serem santificadas. Porém, nos últimos séculos, as ciências se separaram deste domínio, seguindo para o que se chamou de profano.

A nova situação de autonomia das ciências gerou, como era de se esperar, um mal-estar para o Magistério eclesial. Cruz (2015, p. 120-122) constatou esse mal-estar, acompanhado de uma forte ambivalência, nos pronunciamentos da Santa Sé nos séculos XIX e XX: se, em um momento, dava-se apoio às pesquisas científicas, em outro, fazia-se admoestações e condenações. Pio XII, tido como grande incentivador das ciências físicas, foi um exemplo disso. Foi ele quem refundou a Academia de Ciências, em 1936. Contudo, teve uma atitude admonitória em seus pronunciamentos para essa academia, afirmando a necessidade de a ciência se submeter ao crivo do Magistério. Pio XII não chegou a tolher a autonomia dos acadêmicos, mas o seu comportamento defensivo e paternalista tornava praticamente inviável um diálogo maduro e acolhedor entre ambas as partes. É fato que a teologia do período pré-conciliar, de teor apologético, contribuiu para legitimar essa posição defensiva do Magistério eclesial, utilizando-se, para isso, de uma concepção aristotélico-tomista de ciência, de cunho dedutivista.

A situação de progressivo isolamento da teologia começou a ser revertida em meados do século XX, com a introdução de novos métodos teológicos, marcados por um paradigma histórico-hermenêutico, consonante com a renovação metodológica das demais ciências humanas. Desta forma, operou-se uma releitura da relação entre fé, graça e as realidades temporais. Entre os expoentes dessa mudança, cita-se: Pierre Teilhard de Chardin, paleontólogo, filósofo e teólogo que teve suas obras de teologia censuradas pela Santa Sé<sup>4</sup>; Gustave Thils, com seu livro "Teologia das realidades terrestres" (1946) e Marie-Dominique Chenu, com sua obra "Para uma teologia do trabalho" (1965).

O Concílio Vaticano II acolheu grande parte desse movimento renovador da teologia. Foi sobretudo na Constituição conciliar *Gaudium et spes* que o Magistério fez emergir uma compreensão mais otimista e aberta da Igreja frente as ciências naturais.

## 1.2 Teologia das realidades terrestres

As questões conciliares sobre a atividade temporal foram apresentadas, de maneira especial, no terceiro capítulo da primeira parte da *Gaudium et spes*<sup>5</sup>. Conforme Lambert (1969, p. 419), os Padres conciliares resgataram o conceito de que o ser humano possui um lugar notável neste mundo, de tal forma que a ele cabe a missão de governar o planeta, para que, no final, tudo seja redimido em Cristo. Conforme o relato bíblico da criação, o governo do mundo foi atribuído no sexto dia ao primeiro casal de humanos, para o povoamento e a dominação dos recursos e seres criados por Deus:

"E Deus os abençoou e lhes disse: 'Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a!'" (Gn 1, 28a).

---

<sup>4</sup> O principal motivo da censura consistiu na aplicação do conceito de "evolução" na teologia; ver: CHARDIN, Pierre Teilhard de. "*Christologie et évolution*" (1932).

<sup>5</sup> O capítulo denomina-se "A atividade humana no mundo".

Lopes (2011, p. 93) explicou que a atitude de governo foi assumida pelo gênero humano e, em consequência dessa atitude, a criação é transformada continuamente. Fundamentam essa compreensão dinâmica da criação, a doutrina bíblica da bondade do ato criador de Deus, que considerou tudo – inclusive o homem – como bom (Gn 1,1-31), e ideia de continuidade entre criação e redenção, presente nos Padres da Igreja<sup>6</sup>. A doutrina da bondade da criação fundamenta a possibilidade de uma relação construtiva entre Deus e o ser humano, mesmo que este último tenha caído no pecado. A redenção, por sua vez, revela que a criação inteira, ferida pelo mal, caminha para a instauração do Reino. Este sadio otimismo, em relação à ordem criada, permitiu ao Concílio superar a desconfiança em relação ao trabalho das ciências e aderir à teologia das realidades terrestres, formulada de modo incipiente por teólogos como Gustave Thils e Marie-Dominique Chenu. A famosa expressão “justa autonomia das realidades terrestres”, presente no n. 36 da *Gaudium et spes*, constitui como que o selo conciliar de recepção desta nova teologia<sup>7</sup>.

Em conformidade com Lambert pode-se, então, afirmar que a valorização da atividade humana pelo Concílio leva em conta a ideia de que o ser humano não é concorrente com Deus na manutenção do mundo, pois as suas criações e atividades laborais não ameaçam a soberania de Deus: “Deus não tem ciúmes do homem. Como um pai que se gloria do sucesso daqueles que gerou, da mesma forma Ele sorri diante dos feitos de seus filhos” (LAMBERT, 1969, p. 422).

Contudo, o Concílio esclareceu que o desenvolvimento de novos conhecimentos e técnicas científicas glorificam a Deus na medida em que buscam elevar a dignidade humana, concedendo melhores condições de vida (GS, n. 34-39). Com este esclarecimento, o Concílio explicitava a finalidade do conhecimento técnico-científico e refutava o seu uso indevido, como o de utilização de armas científicas em guerras (GS, n. 80). Ao mesmo tempo, chamava cada pessoa a investir as melhores capacidades para corresponder a este chamado na construção e

---

<sup>6</sup> Sobre a continuidade entre criação e redenção, ver o conceito de “economia” da salvação em Ireneu de Lião (1995, IV, 20, 7).

<sup>7</sup> “No entanto, muitos dos nossos contemporâneos parecem temer que a íntima ligação entre a atividade humana e a religião constitua um obstáculo para a autonomia dos homens, das sociedades ou das ciências. Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia” (GS, n. 36).

melhoria das condições do mundo (GS, n. 31, 34, 43, 52, 60-62, 66, 70, 75, 86, 88, 91-93).

### 1.3 Diálogo com o mundo

O diálogo com o mundo se tornou imprescindível para o Vaticano II, tendo em vista as profundas e constantes mudanças que estavam acontecendo na sociedade. Conforme Cruz, a ciência foi incluída, na *Gaudium et spes*, na área de domínio da cultura moderna, justamente para que os sinais dos tempos pudessem ser ouvidos internamente na Igreja e os cristãos pudessem atuar neste campo com os pressupostos da fé. Nesse sentido, Cruz (2016, p.51) sinalizou para uma nova posição do Concílio, que consistiu em deixar a ciência falar daquilo que lhe compete e é específico, ao invés de a própria Igreja defender posições que não são do seu próprio campo de atuação. De fato, quando uma área de conhecimento pretende realizar afirmações e juízos que não são de sua competência, quase sempre se verificam reducionismos em tal área. Ao contrário, quando se realiza o movimento em duplo sentido – do lado da teologia, o respeito à autonomia das ciências naturais e, do lado das ciências, o respeito à teologia – ambas as áreas podem crescer conjuntamente. John Haught adverte:

[...] o reducionismo é a manifestação de uma vontade de controle que tenta arbitrariamente encapsular todas as explicações possíveis em uma única instância controlável, excluindo uma pujante compreensão dos fenômenos em razão de uma obsessiva necessidade de clareza imediata (HAUGHT, 2009, p. 205).

Diante do cenário que se configurou a partir da época conciliar, seria contraproducente a Igreja ter outra posição que de abertura e diálogo com a sociedade civil. Passos (2016, p. 217) reiterou, nessa mudança de direção no diálogo com as ciências, que a Igreja passou a olhar o mundo a partir dos sinais que este traz consigo e, assim, ela também pôde aprender com as ciências, resultando em uma parceria benéfica para ambas.

A mudança de perspectiva da teologia do Magistério perante as ciências, conforme Manzatto (2009, p. 82), contribuiu para enfatizar a identidade missionária da Igreja. Pois, enquanto comunidade evangelizadora, a Igreja não está de costas para o mundo, mas inserida nas diferentes realidades, a exemplo de Jesus, a fim de caminhar junto aos povos e oferecer-lhes a boa-nova da salvação.

## 2 NEUROCIÊNCIAS

O estudo do cérebro vem se desenvolvendo há muito tempo e envolve conhecimentos que datam a Grécia antiga até os tempos atuais. Segundo Hamdan (2017, p. 277), foi a partir do séc. XVIII que aconteceram avanços significativos na pesquisa neurocientífica. Isto foi possível pela descoberta de novos métodos científicos, o que oportunizou tratamentos mais eficazes e discussões mais fundamentadas acerca do cérebro humano.

Segundo Bear (2002, p. 03), o termo neurociências é recente e foi cunhado pelos anos de mil novecentos e setenta, com o intuito de reunir cientistas de diversas áreas do conhecimento. A necessidade da interdisciplinaridade surgiu devido à estrutura complexa deste órgão, que se diferencia dos demais órgãos e sistemas corporais.

### 2.1 Avanços no estudo do encéfalo

O método usado para o estudo do encéfalo pela neurociência consiste em dividir este órgão em níveis de complexidade, a fim de que seja realizada uma análise sistemática e experimental. Desta forma, Bear (2002, p. 13) classificou a análise por níveis moleculares, celulares, sistêmicos, comportamentais e cognitivos. Cada um destes níveis trouxe questões relevantes para a discussão teológica, como: o desenvolvimento neuronal do feto humano desde a concepção; a interpretação das informações recebidas através dos sentidos e a incidência nas decisões do indivíduo; o efeito de drogas que alteram o humor e o comportamento; e, por fim, as atividades relacionadas aos estados mentais, como consciência, linguagem e memória. Hamdan (2017, p. 276) explicou que as técnicas de neurocirurgia, os

equipamentos e os estímulos cranianos usados para neuroimagem e as drogas psicofarmacológicas proporcionaram avanços significativos na observação e, até mesmo, na intervenção do funcionamento do cérebro.

## **2.2 Diferentes aplicações**

Ao ultrapassar a fronteira dos aspectos fisiológicos do cérebro e chegar às propriedades mentais – como consciência, memória e processos decisórios –, a neurociência atinge a questões essenciais do ser humano, relativas à sua identidade. Nesse sentido, o foco se volta para aquilo que torna o ser humano diferente dos outros seres e, ao mesmo tempo, singular dentro da sua própria espécie. Eric Kandel afirmou: “O desafio primário da ciência neural é o de compreender como o cérebro produz a notável individualidade da atividade humana” (KANDEL, 2000, p. 03).

Se, por um lado, este estudo se faz pertinente a fim de descobrir os mecanismos que operam para uma mente pensar, decidir, criar e deixar a sua marca na história, por outro lado, há a necessidade de tratar distúrbios comportamentais provenientes de doenças psiquiátricas, conforme assinalou Kandel. A exemplo disso, várias doenças ou distúrbios podem ser relacionados com esta temática, que vão desde os problemas na formação de um feto, os acidentes vasculares cerebrais, as epilepsias, o espectro das doenças desmielinizantes, os traumas que acometem o encéfalo, até o uso de determinadas substâncias (NUNES; COSTA; SOUZA, 2021, p. 5).

As aplicações científicas do estudo sobre o cérebro se multiplicam, quando se levam em conta também outras áreas de conhecimento, não ligadas tradicionalmente à medicina. Hamdan (2017, p. 276), destacou as áreas da educação, do marketing e da justiça, que geram disciplinas como o neuromarketing e o neurodireito. De outra parte, quando se pretende aplicar os conhecimentos da neurologia para a compreensão da religião, a neuropsicologia ganha relevância. A neuropsicóloga Joanna Collicutt (2022, p. 630 e 631) chamou a atenção para novos estudos sobre as crenças religiosas em pessoas com doenças mentais. O estudo revelou que, em vários casos, a fé tem permanecido, mesmo quando áreas do

cérebro, essenciais para assegurar a identidade pessoal – como a memória e a racionalidade – são comprometidas por tais doenças.

O estudo das questões relacionadas ao cérebro conta hoje com vários centros ao redor do mundo, como o Instituto do Cérebro da PUCRS (INSCER), o *Human Brain Project* (HBP)<sup>8</sup>, na União Europeia, o *Brain Research Through Advancing Innovative Neurotechnologies* (BRAIN), nos Estados Unidos.

### 3 TEOLOGIA E NEUROCIÊNCIAS: ÁREAS QUE SE CRUZAM

O interesse deste artigo em dispor duas áreas em diálogo, tão distantes em aspectos metodológicos, mas ao mesmo tempo tão próximas, no que diz respeito à natureza humana, quer trazer luzes para as questões que surgem a respeito da unidade e dignidade do ser humano.

Nesse diálogo, a teologia está ocupada em atualizar o debate e aprofundar os conceitos fundamentais acerca do ser pessoal, tendo como base a longa tradição filosófica e teológica cristã. Conforme explica Müller, no núcleo da compreensão cristã de “pessoa humana”, está a relação do ser humano com Deus:

A condição de criatura significa que o ser humano, de acordo com a sua realidade inteira, é constituído, na sua existência e na realização de sua essência corpóreo-espiritual, de maneira exclusiva e abrangente, por meio de uma relação transcendental com Deus como sua origem e seu fim (MULLER, 2019, p. 91).

De uma forma muito resumida, a tradição cristã entende a pessoa humana como unidade e relação, ou em outras palavras, como um ser único de corpo e alma, possuidor de vida orgânica e espiritual, vivendo em relação consigo, com os semelhantes e com Deus (RAVA, 2003, p. 591). Visto desta maneira, a pessoa não pode ser considerada apenas como um objeto a ser explorado ou como um problema a ser resolvido.

---

<sup>8</sup> Acrônimo de *Human Brain Project*. Este projeto está distribuído em vários países da Europa associados com hospitais, universidades e centros de pesquisa.



A Teologia, apresentando essa concepção unitária de “pessoa”, chama a atenção, na discussão com os neurocientistas, para o sentido da dignidade humana. O ser humano é muito mais que o cérebro! Como consequência, a Teologia pretende oferecer uma visão de ser humano que seja integral e contribuir no esclarecimento dos limites éticos das pesquisas com o cérebro. Passos (2016, p.159) advertiu que, mesmo tendo uma abrangência enorme, a ciência empírica possui os próprios limites e, por vezes, é necessário que o cientista escute o que a Teologia e ciências afins têm a dizer. Zilles (2020, p. 98) argumentou que a ciência extrapola sua competência quando tenta responder a todas as questões como, por exemplo, problemas relacionados às realidades que não podem ser medidas ou pesadas. Em outras palavras, questões que transcendem a observação da natureza, como Deus e a busca humana por sentido, não pertencem ao campo das ciências naturais.

Contudo, a aproximação entre Teologia e neurociências não se dá apenas por uma via restritiva ou negativa, como foi atestado. Existem pesquisas neuronais que realizam um verdadeiro intercâmbio com a Teologia, em vista do entendimento da religiosidade. É nesse âmbito que a neuroteologia surge como uma subárea dentro da neurociência. Esta nova disciplina se encarrega por investigar os processos neuronais que são ativados pelos estados de meditação e de oração no indivíduo. Brandt (2010, p. 305) divide a neuroteologia em duas perspectivas.

A primeira abordagem estuda os fenômenos religiosos, isto é, as crenças, os comportamentos e as práticas religiosas que ocorrem a partir dos mecanismos cerebrais (BRANDT, 2010, p. 305). Nesta perspectiva, destacam-se os exames de imagem fMRI<sup>9</sup> que foram capazes de identificar os locais ativos no encéfalo durante os experimentos religiosos. De acordo com Cescon (2011, p. 295, 296, 298 e 301), testes, relacionando as funções cerebrais com as experiências religiosas, marcaram a história da neuroteologia. Os resultados obtidos serviram para cercar e analisar onde seria o hipotético *God Spot*<sup>10</sup>. Dentre os testes, destacam-se: os testes no lobo temporal, para comparar comportamentos epiléticos com experiências religiosas; o *God Helmet* (capacete de Deus) como aprimoramento do teste anterior, no qual se é

---

<sup>9</sup> O acrônimo de origem do inglês fMRI (Functional Magnetic Resonance Imaging) significa Imagem por Ressonância Magnética Funcional.

<sup>10</sup> God Spot seria um local no encéfalo onde haveria uma função correspondente ao Divino.

capaz de induzir a sensação de uma presença espiritual ou material; os testes de contraste, usados em fMRI para observação dos estados mentais em budistas, freiras franciscanas e mulheres glossolálicas.

Já em relação à segunda abordagem, Brandt (2010, p. 306) considera esta disciplina como uma reflexão neurologicamente informada, isto é, a neuroteologia é considerada como uma forma de teologia. Esta perspectiva aborda a explicação teológica sobre o que constitui o cerne da experiência religiosa.

Além da explicação de Brandt, vale a pena destacar as pesquisas conduzidas por Andrew Newberg e Mark Waldman (2009, p. 18). Eles concluíram que a crença em Deus pode mudar a mente humana. O ato de acreditar em uma entidade superior e as práticas espirituais são capazes de alterar a estrutura de áreas do cérebro que melhoram o funcionamento neural, a saúde física e emocional, o humor, a percepção sensorial, além de fortalecer os circuitos que geram a paz, a consciência social e o sentimento de compaixão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da *Gaudium et spes* mostrou que ter as ciências como parceiras não diminui ou conflita com os pressupostos da fé, mas este diálogo pode contribuir para o desenvolvimento harmonioso do ser humano no século XXI. Como enfatizou Paulo VI (1967, n. 14), o desenvolvimento dos povos não pode ocorrer em apenas algumas dimensões, como a econômica e a tecnologia. Isto resultaria em um reducionismo e em uma fragmentação do ser humano. O autêntico desenvolvimento humano comporta, para além da técnica, valores espirituais, como o amor e a amizade sociais. E, neste âmbito, o diálogo entre neurociências e Teologia tem muito a contribuir, como foi demonstrado.

## REFERÊNCIAS

ASHBROOK, James B. *Human Mind a/t mind of God* CB. Lanham: University Press of America, 1984.

BEAR, Mark F; Barry W. Connors e Michael A. Paradiso. *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. Trad. Jorge Alberto Quillfeldt. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2002.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova Ed. Rev. e Ampl. São Paulo: Paulus, 2015.

BRAIN (Research Through Advancing Innovative Neurotechnologies). *Strategic planning*. Disponível em: < <https://braininitiative.nih.gov/strategic-planning/brain-2025-report> >. Acesso em: 02 de mai. 2021.

BRANDT, Pierre-Yves; CLEMENT, Fabrice; RUSSEL, Manning. *Neurotheology: challenges and opportunities*. *Schweizer Archiv fur Neurologie und psychiatrie*, v. 161, n.8, p. 305-309, 2010. Disponível em: <http://www.sanp.ch/docs/2010/2010-08/2010-08-091.PDF>. Acesso em 24 jun. 2023.

CESCON, Everaldo. Neurociência e religião: as pesquisas neurológicas em torno da experiência religiosa. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 41, n. 2, p. 293-314, jul./dez. 2011.

CHENU, Marie. *Valor cristão das realidades terrestres*. In: RUIZ, G; SCHILLEBEECKX, E; CHENU, M. *A Igreja e o mundo: temas conciliares (II)*. Trad. Fernando Monteiro. Lisboa: Livraria Moraes, 1965.

COLLICUTT, Joanna. *Religion, brains, and persons: the contribution of neurology patients and clinicians to understanding human faith*. *Zygon*, v. 0, n.0, p. 01-19, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/zygo.12791>. Acesso em 20 jun. 2022.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37-117.

CRUZ, Eduardo Rodriguez da. Ciência. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

\_\_\_\_\_. *Teologia e ciência no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2016.

HAMDAN, Andrew. *Neuroethics: the institutionalization of ethics in neuroscience*. *Revista Bioética*, v. 25, no 2, p. 275-81, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1983-80422017252187>. Acesso em 20 mai. 2022.

HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2009.

HUMAN Brain Project. *Overview*. Disponível em: <<https://www.humanbrainproject.eu/en/>>. Acesso em: 02 de mai. 2021.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Patrística).  
KENDEL, Eric; SCHWARTZ, James; JESSEL, Thomas. *Fundamentos da neurociência e do comportamento*. Trad: Charles Alfred Esbérard e Mira de Casrilevitz Engelhardt. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 2000.

LAMBERT, Bernard. *A nova imagem da Igreja*. Trad. Nestor Dockhorn e Francisco Van de Water. São Paulo: Editora Herder, 1969.

LAMBERT, Kelly; Craig Howard Kinsley. *Neurociência clínica: as bases neurobiológicas da saúde*. Trad Ronaldo Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LOPES, Geraldo. *Gaudium et Spes: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2011.

MANZATTO, Antônio. Fundamentos teológicos da Gaudium et Spes. *Revista de Cultura Teológica*, v.17, n. 68, p. 75-92, jul./dez. 2009.

MULLER, Gerhard. *Dogmática católica: teoria e prática da teologia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

NEWBERG, Andrew; WALDMAN, Mark. *Como Deus pode mudar sua mente*. Tradução: Júlio de Andrade Filho. São Paulo: Prumo, 2009.

PAPA PAULO VI. Carta encíclica *Populorum Progressio*. Roma, 1967. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html). Acesso em: 02 de mar. 2023.

PASSOS, João D. *Para o diálogo com a universidade*. São Paulo: Paulus, 2016.

RAVA, Eva. In PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito. *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. Tradução: João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

ZILLES, Urbano. *Fé e razão no mundo da tecnociência*. São Paulo: Paulus, 2020.











