



Sérgio Albuquerque Damião

**Felicidade e Teologia
Traços para uma reconciliação**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Rio de Janeiro
Abril de 2021



Sérgio Albuquerque Damião

Felicidade e Teologia: traços para uma reconciliação

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Francilaide de Queiroz Ronsi
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Abimar Oliveira de Moraes
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dom Joel Portella Amado
Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

Prof. Pedro Rubens Ferreira Oliveira
Universidade Católica de Pernambuco

Rio de Janeiro, 29 de abril de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Sérgio Albuquerque Damião

Graduado em Teologia pela PUC-Rio em 2008. Mestre em Teologia pela PUC-Rio em 2011. Desenvolveu junto ao CNPQ pesquisa referente à Antropologia de Irineu de Lião. Atuou como Assessor Teológico no XII Intereclesial da CEB's em Rondônia.

Ficha Catalográfica

Damião, Sérgio Albuquerque

Felicidade e Teologia : traços para uma reconciliação / Sérgio Albuquerque Damião ; orientador: Luiz Fernando Ribeiro Santana. – 2021.

235 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Reino de Deus. 3. Existência relacional. 4. Pecado original. 5. Dualismo. 6. Modernidade. I. Santana, Luiz Fernando Ribeiro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

A Rebeca e Vanessa, pela companhia nesta travessia.

A meus pais, Das Neves e Seu Severino, e irmãs, Simone e Suzi, pelas pamonhas com queijo de manteiga e nata.

À minha eterna orientadora, Ana Maria A. L. Tepedino.

Aos meus orientadores, Dom Joel Portella Amado e Luiz Fernando Ribeiro Santana, pelo incentivo constante.

A Pe. Waldecir Gonzaga, Pe. Abimar O. de Moraes e Pe. Mario de França Miranda, por seu testemunho, generosidade e amizade.

À PUC-Rio.

À equipe da secretaria do Departamento de Teologia, especialmente Andreia, Mariana, Jussara, Leonete e Pedro.

Aos docentes do Departamento de Teologia.

A Deivid, Isa, Esquisito, Fernando, Israel e Zenaide. Ao Grupo de Cristologia, Pe. Abel, Dona Nilda, Seu Lourival, Marquinho, Mara e Migot. A Josiel, Viviane, Alexandre, Cris, Adélia, Tereza Cavalcanti e Pe. Alfonso G. Rúbio.

Resumo

DAMIÃO, Sérgio Albuquerque; SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro. **Felicidade e Teologia. Traços para uma reconciliação**. Rio de Janeiro, 2021. 235 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Tese intitulada “Felicidade e Teologia: traços para uma reconciliação” busca fundamentar o diálogo entre o desejo de felicidade que atravessa o coração humano e a reflexão teológica. Para isto, a partir do advento da modernidade, delimita a construção e a influência do conceito de felicidade na sociedade, verificando suas possíveis implicações na vida do indivíduo contemporâneo e a consequente ruptura com o discurso religioso. Ao analisar a relação constituída entre o cristianismo e o anseio de felicidade, a pesquisa discorre sobre o influxo de uma determinada compreensão antropológica que, fundamentada por uma ótica negativa, determina certo distanciamento do discurso teológico acerca da possibilidade de uma vida feliz e incide na manutenção de uma constante desconfiança diante da realidade humana. No interior deste discurso torna-se perceptível a presença de uma leitura deturpada do pecado original e condicionada por um subterrâneo – e perigoso – dualismo. Para superar este cenário de desconfiança e sedimentar os traços que possibilitem a reconciliação entre a possibilidade de ser feliz e a reflexão teológica, a tese reflete sobre o anúncio do Reino de Deus realizado por Jesus de Nazaré e suas consequências para o pensamento teológico e, por conseguinte, para as relações humanas. Assim, a pesquisa procura demonstrar que o ser humano, constantemente situado sob a égide do infinito, descobre sua felicidade ao assumir os riscos que brotam de uma existência relacional, solidária e fecunda.

Palavras-chave

Reino de Deus; Existência Relacional; Pecado Original; Dualismo; Modernidade; Cultura; Sociedade.

Abstract

DAMIÃO, Sérgio Albuquerque; SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro (Advisor). **Happiness and Theology: traces for reconciliation**. Rio de Janeiro, 2021. 235 p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation entitled “Happiness and Theology: traces for reconciliation” seeks to justify the dialogue between theology and the desire for happiness that pierces human hearts. To do so, the research delimits, from the advent of modernity, the construction and influence of the concept of happiness in our society, verifying its possible implications in the life of the contemporary individual and the consequent rupture with religious discourse. Analyzing the relationship established between Christianity and the desire for happiness, the research discusses the influence of a certain anthropological understanding that, based on a negative perspective, determines a certain distance from the theological discourse about the possibility of a happy life and focuses on the maintenance of constant mistrust in the face of human reality. Within this discourse, the presence of an original sin interpretation that is distorted and conditioned by an underground - and dangerous - dualism becomes perceptible. To overcome this scenario of mistrust and to consolidate the traits that enable the reconciliation between the possibility of being happy and theological reflection, the dissertation reflects on the announcement of the Kingdom of God carried out by Jesus of Nazareth and its consequences for theological thought and, therefore, for human relations. Thus, the research seeks to demonstrate that the human being, constantly situated under the aegis of the infinite, discovers his/her happiness by taking the risks that arise from a relational, solidary, and fruitful existence.

Keywords

Kingdom of God; Relational Existence; Original Sin; Dualism; Modernity; Culture; Society.

Sumário

1 Introdução	9
2 Felicidade: um conceito e uma procura	12
2.1 Sentidos etimológicos	16
2.2 Felicidade e núcleo último da vida	18
2.3 Imanência da felicidade: a ruptura Iluminista	22
2.3.1 Declaração de Independência dos Estados Unidos e a expressão de um desejo	25
2.4 Pós-modernidade e a felicidade presentificada	27
2.4.1 Bem-estar para uma vida feliz	30
2.4.1.1 World Happiness Report	34
2.5 Individualização da felicidade	40
2.5.1 Felicidade e corporeidade: uma relação funcional	43
2.5.2 Corporeidade e angústia do desajuste	45
2.6 Felicidade e sociedade de consumo: a insatisfação permanente	47
2.7 Felicidade e Teologia da Prosperidade: uma relação utilitária	52
2.8 Psicologia Positiva e felicidade	56
2.9 Felicidade e sociedade transparente	62
2.10 O fardo de ser feliz hoje	67
2.10.1 Autoviolência, infelicidade e solidão	69
3 Teologia e conceito de felicidade: pontos de atrito	76
3.1 O pecado original; suas raízes, teologia e consequências para a felicidade	78
3.1.1 Distinção entre a abrangência do mal e o pecado original	79
3.1.2 O mal em sua “in-definição”	80
3.1.2.1 Carta <i>Quam laudabiliter</i>	82
3.1.2.2 Encíclica <i>Libertas praestantissimum</i>	83
3.1.2.3 Constituição <i>Gaudium et Spes</i>	84
3.1.2.4 Carta Apostólica <i>Salvici Doloris</i>	84
3.1.3 Conclusão inconclusiva	85
3.2 A importância da doutrina do pecado original para a reflexão teológica	86
3.2.1 Ecos da doutrina do pecado original na patrística	87
3.2.1.1 O exemplo de Irineu de Lião	90
3.2.2 O pelagianismo e seus riscos	93
3.2.3 Santo Agostinho e a reflexão sobre o pecado original	96
3.2.4 O pecado original na tradição magisterial: alguns traços fundamentais	99
3.2.4.1 O Sínodo de Cartago	99
3.2.4.2 O Sínodo de Orange	102
3.2.4.3 O Concílio de Trento	103
3.2.4.4 O Concílio Vaticano II	108
3.2.5 Os resultados do pecado original para práxis histórica e sua relação com a felicidade	112

3.2.5.1 Uma existência acuada num mundo condenado	113
3.2.5.2 Dualismo e o desprezo pelo mundo	114
3.2.5.3 Chegar à felicidade pela infelicidade	119
3.2.5.4 Esvaziar-se agora para rir depois	121
3.2.5.4.1 O lugar da alegria do riso no rito	122
3.2.5.4.2 O riso de Jesus	123
3.2.5.4.3 Uma Igreja sem riso e o drama salvífico	126
3.2.5.5 Uma Igreja que tenta voltar a sorrir	129
3.3. A cruz e a lógica da satisfação	137
3.3.1 Uma imagem violenta de Deus	142
4 Felicidade e cristianismo: traços para uma reconciliação	146
4.1 Felicidade e Reino de Deus: reajuste do foco	149
4.1.2 O Evangelho como ponto de partida	150
4.1.3 O contexto do anúncio do Reino	151
4.1.4 O dom do Reino	153
4.1.5 O Deus desconfortável do Reino de Deus	155
4.1.6 A proximidade urgente do Reino de Deus	157
4.2 Felizes sois: entre o paradoxo, realidade e expectativa	160
4.3 Sentar-se à mesa do Reino: felicidade e sentido	166
4.3.1 Um hábito insólito	167
4.3.2 As mulheres presentes à mesa	169
4.3.3 A mesa do Reino: felicidade e gratuidade	171
4.3.4 O sacramento do excesso	172
4.3.4.1 Pão, vinho, comensalidade, Reino e excesso	173
4.4. Uma compreensão soteriológica	174
4.4.1 Patrística Oriental	176
4.4.2 Patrística Ocidental	177
4.4.3 A universalidade salvífica	179
4.5 A questão de Deus: revelação de Deus e sua relação com a felicidade humana	181
4.5.1 A iniciativa de Deus: a humanidade de Jesus	184
4.5.2 Deus é felicidade	188
4.5.3 A criação em Cristo como lugar e revelação do sentido último	191
4.5.4 O ser humano criado para a felicidade	193
4.6 Humanização e felicidade	196
4.6.1 Felicidade como alteridade relacional	198
4.6.2 Existência relacional: risco e felicidade	200
4.6.3 Traços de uma existência relacional	202
4.6.4 O risco da relação com Deus	204
4.6.5 O risco da relação consigo	207
4.6.6 O risco de uma felicidade dilatada	212
4.7 Felicidade aberta	216
5 Conclusão	219
6 Referências bibliográficas	226

1 Introdução

“Que Deus te faça feliz!”. Desta forma meu avô, Eduardo Gonzaga de Albuquerque, falecido no dia 24 de janeiro de 2021, aos 98 anos, respondia aos pedidos de bênçãos feitos por seus netos. “Seja feliz!” era a fórmula resumida, mas não menos impactante, da mesma resposta nos momentos de pressa. Não sabia ele que, a cada bênção dada, suas palavras ressoavam e plantava em mim uma inquietude radical que me impulsionava na busca daquilo que poderia ser a felicidade ou que, pelo menos, me indicaria o caminho para ela. O tempo passou e entre idas e vindas hoje percebo, ou pelo menos acredito, que ser feliz ou ser feito feliz por Deus são aspectos que se entrelaçam e que, por vezes, se fundem num mesmo movimento, sincronizado ou não.

Neste ponto, devemos ressaltar que a falta de sincronia ocorre porque um desses aspectos, principalmente o divino, não costuma seguir muitos movimentos pré-estabelecidos, o que acaba por gerar alguns inconvenientes, porém necessários, momentos de descompasso, como ocorre numa dança pouco ensaiada. Na verdade, gostaria de dizer mal ensaiada, mas creio que minha amada amiga e orientadora de mestrado, Prof^ª Ana Maria de Azeredo Lopes Tepedino, que dançava muito bem, não me permitiria utilizar tal expressão porque, mesmo quando não há ensaio algum, uma dança pode fluir perfeitamente.

Até creio que Deus saiba dançar, afinal encheu de música o universo criado, apenas me parece que, inúmeras vezes, Ele prefira o improviso que surpreende, alterando o ritmo da música que toca em nossas vidas e desinstalando-nos das frágeis seguranças dos passos repetidos. Em determinados momentos, que parecem uma eternidade, ao nos chamar para a dança, parece conduzir para darmos passos sozinhos, que evidentemente nem sempre saem a contento.

Atualmente, sou eu quem respondo como meu avô. No momento que escrevo este texto ainda não tenho netos e pretendo acabar de escrever antes de tê-los, mas tenho uma filha e, desde seu nascimento, em cada bênção ofertada, entendo o que estava por trás das respostas de meu avô. Ora, se ser feliz é um desejo profundamente humano, também é um anseio humano que aqueles que amamos encontrem a felicidade. Desta maneira, a experiência humana nos revela que

frequentemente descobrimos neste segundo momento a vocação de nossa própria felicidade.

Então, no entrelaçamento citado anteriormente, já podemos incluir um novo componente: aqueles que amamos, ou seja, uma alteridade próxima. Esta inclusão não se restringe aos membros familiares, mas pode ampliar-se abarcando uma grande e enriquecedora diversidade de experiências. Se por um lado tal inclusão alarga os horizontes de possibilidades de movimentos e sincronias, por outro amplia os possíveis descompassos. Aqui a metáfora da dança precisa ser dilatada e pode tornar-se até uma ciranda ou, com a inclusão de novas alteridades e possíveis entrelaçamentos, uma grande festa junina improvisada ao redor de uma fogueira, o que seria mais do meu gosto.

Esta pesquisa nasce, primeiramente, de uma experiência em que Deus e felicidade são expressões conjugadas. Meu avô não estudou teologia, mas suas palavras me marcaram e, graças a ele, nunca consegui dissociar esses aspectos. Por outro lado, também me marcou estudar teologia e descobrir que a felicidade era muito pouco citada em seus tratados. Um aceno breve ali, outro acolá, mas tudo feito muito timidamente. Em contrapartida, o mal, a dor e o sofrimento ganhavam tratados profundos e necessários. Contudo, por que só o negativo da existência seria digno de estudos? Seria esta tendência apenas fruto da experiência de um Deus que sofre numa cruz? Só que este mesmo crucificado tinha fama de comilão e bebedor e, retirando os excessos de quem quis denegri-lo, não me parece que alguém com tal reputação possa ter passado ao largo das experiências de felicidade que uma mesa cercada de bons amigos e amigas possa gerar. Da mesma forma, chama atenção o fato de que era uma preocupação sua consolar os que sofriam, e incluir no seu convívio, sobretudo em sua mesa, os marginalizados e as marginalizadas de seu tempo, o que aponta inevitavelmente para alguém que, sobretudo, era feliz e desejava a felicidade de todos.

Assim, através desta pesquisa buscaremos investigar certos aspectos que configuram a relação entre a teologia e o conceito de felicidade. Para isto, iremos analisar o atual conceito de felicidade, sua influência e consequência para a sociedade contemporânea e, principalmente, para o indivíduo que, impulsionado pela incansável busca de uma vida feliz, vê-se inserido numa dinâmica sociocultural que condiciona a maneira de relacionar-se consigo e com o ambiente que o circunda.

Diante deste cenário, realizaremos um exame do desenvolvimento da noção de felicidade elaborada, sobretudo, a partir do Iluminismo e, especialmente, em sua ênfase na possibilidade da vivência de uma felicidade terrena. Como consequência da compreensão iluminista, analisaremos a obrigação de ser feliz que atualmente determina e rege as normas socioculturais, econômicas e religiosas da sociedade e adquire o *status* de fundamento e manifestação plena da autorrealização humana.

Através do delineamento deste conceito de felicidade, iremos estabelecer um diálogo entre a soteriologia cristã, entendida, sobretudo, a partir da ótica do Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré como proposta de uma vida feliz, e o ser humano contemporâneo. No interior desta ótica, destacar-se-á o aspecto relacional da fé cristã e seus desdobramentos principais.

Em seu aspecto formal, abordaremos a compreensão das desconfianças estabelecidas entre o cristianismo e a percepção de felicidade que foi sendo construída no decorrer da história. Visando este objetivo, a pesquisa realizará uma avaliação que parte, inicialmente, da influência da doutrina do pecado original e da construção de uma perspectiva antropológica que foi alicerçada num horizonte interpretativo prioritariamente negativo. Também será estudado o influxo de determinada estrutura de pensamento dualista e sua influência em certo distanciamento ocorrido entre a noção soteriológica cristã e uma perspectiva positiva da existência humana.

No contraponto deste horizonte negativo, revisitaremos a proposta soteriológica cristã para, através da experiência do Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré, apontar os traços para uma compreensão de Deus, de salvação e da possibilidade de uma vida verdadeiramente humana e, conseqüentemente, feliz no presente.

Neste sentido, para indicar a realização deste viver feliz alicerçado na experiência de um Deus que é relação-em-si e que busca estabelecer um diálogo com o humano, serão analisados aspectos fundamentais para o encontro da felicidade a partir da construção de relações humanizadas e humanizantes, priorizando, principalmente, a abertura acolhedora e dialogal frente às diferentes interpelações que atingem a pessoa humana em seus diversos contextos.

2

Felicidade: um conceito e uma procura

A pergunta sobre a felicidade não é uma invenção contemporânea. Ela atravessou diversas épocas, culturas, lugares e, segundo João Freire Filho, em cada situação, respostas diferentes foram oferecidas para o mesmo questionamento.¹ Com efeito, todas as civilizações mencionam, em seus escritos, o anseio pela felicidade.² É, portanto, possível dizer que, desde o surgimento de sua consciência, o ser humano “expressou sua aspiração por um mundo melhor, isto é, sem sofrimentos”³. Contudo, apesar de todas as respostas oferecidas ao longo da história, essa é uma pergunta que permanece aberta e a definição do que significa ser feliz passeia pelo imaginário e pela reflexão humana. Filósofos, teólogos, cientistas, economistas... todos, de certa forma e à sua maneira, em determinado momento, indubitavelmente, depararam-se com este questionamento.

Inicialmente, podemos afirmar, sem receios, que ser feliz é um desejo universal que transpassa todo ser humano. De acordo com Ariana Fermani, “todo homem deseja a felicidade, independente do significado que se atribua a esse termo e da estratégia que se utilize para a sua obtenção”⁴. A pergunta sobre a felicidade emerge, portanto, como o questionamento fundamental de toda existência humana, atravessando-a e conferindo-lhe sentido e tensão. De tal forma que a autora afirma ainda que, mesmo se admitirmos a possibilidade de que a felicidade não possa ser alcançada, não será possível afirmar que o homem seja capaz de não desejar ser feliz.⁵

Logo, é necessário ter a consciência de que lidamos com um conceito que ultrapassa as interpretações convencionais propostas ou os significados pré-estabelecidos e permanece livre para transitar pelo horizonte existencial de toda e qualquer vida humana, conferindo densidade ao mistério último de cada indivíduo. Segundo Zygmunt Bauman, podemos ainda indicar que a “felicidade é, ao mesmo

¹ FREIRE Fº, J., Ser feliz hoje, p. 215.

² MINOIS, G., A Idade do Ouro, p. 5.

³ MINOIS, G., A Idade do Ouro, p. 5.

⁴ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 23.

⁵ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 24.

tempo, de todos e de cada um, uma vez que todos desejam ser felizes, mas cada um deseja sê-lo de modo diferente”⁶.

Para demonstrar a multiplicidade de significados atribuídos a esse termo, o filósofo francês Pascal Bruckner aponta o fato de que Santo Agostinho, em seu tempo, já citava a existência de 289 opiniões diferentes sobre o tema, e que no século XVIII é possível encontrar aproximadamente 50 tratados sobre a felicidade.⁷ Contudo, é preciso estar ciente de que uma resposta sobre o significado da felicidade, por mais que se apresente como clara e precisa, abarcará sempre uma compreensão pessoal e, logo, deve ser entendida dentro de um determinado contexto histórico e existencial. Sem a devida contextualização, corre-se o risco de cair numa generalização parcial e superficial, que não leva em consideração a pluralidade hermenêutica do termo, concentrando-se apenas em sua epiderme. Afinal, como afirma Richard Schoch, “um conceito de felicidade que parece natural numa cultura ou em determinado momento histórico pode parecer estranho em outras circunstâncias”⁸. Assim, continua o autor, “os estoicos treinam para depender da razão, enquanto os místicos religiosos libertam-se dos grilhões da razão; os utilitaristas insistem em maximizar o prazer, enquanto os budistas esforçam-se para suprimir o desejo”⁹.

Se, por um lado, a compreensão do que é entendido como o fato de ser feliz apresenta-se, muitas vezes, como um valor social historicamente fixado e dependente de uma determinada leitura sociocultural, por outro, este valor, misturado com uma enorme pluralidade de interpretações objetivas e subjetivas, revela-se, em sua vivência, escorregadio e fragmentado. Não é por acaso que nos deparamos com inúmeras possibilidades de sentidos e significados que auxiliam na interpretação daquilo que deve ser entendido como uma experiência de felicidade. A autora Sissela Bok chega a afirmar que “nós conhecemos intimamente a experiência, embora o esforço para concordar sobre como abrangê-la, compreender seu escopo, delimitá-la em palavras, parece fora de nosso alcance”¹⁰. Para Bauman, no intuito de evitar oposições, só é razoável afirmar que “a felicidade é uma coisa boa – a ser desejada e acalentada. Ou que é melhor ser feliz do que infeliz, mas

⁶ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 30.

⁷ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 15.

⁸ SCHOCH, R. W., A história da (in)felicidade, p. 32.

⁹ SCHOCH, R. W., A história da (in)felicidade, p. 32.

¹⁰ BOK, S., Explorando a felicidade, p. 60.

esses dois pleonasmos são quase tudo que pode ser dito sobre a felicidade com uma segurança bem-fundamentada”¹¹.

Atualmente, este quadro hermenêutico apresenta-se ainda mais diversificado, bastando uma breve pesquisa na internet, alguns minutos em frente à televisão ou um passeio desprezioso pelas livrarias para perceber a diversidade de abordagens e propostas para possíveis interpretações. O que torna factível falar de uma ideia de felicidade que se faz onipresente e permeia todo imaginário social. Neste ambiente, não encontramos uma vida feliz entendida como um dom oferecido pelos deuses ou atrelada a um acaso fortuito guiado pelo destino. Também verificamos que sua realização não está fundamentalmente atrelada às ações do Estado, mesmo que o papel deste na oferta de um bem-estar social permaneça relevante. A felicidade, portanto, em suas múltiplas formas e fórmulas, é, em linhas gerais, entendida como uma construção pessoal que deve estar orientada para a manifestação de toda potencialidade individual.

Realizando uma crítica ao que denomina de “antinomia da felicidade”¹² e que reflete uma noção equivocada do que pode realmente tornar uma pessoa feliz, Luc Ferry aponta para o risco de ter a felicidade colocada como o interesse prioritário do ser humano. Segundo ele, no afã de ser feliz, a sociedade definirá o ser humano como:

Sujeitos de interesses tão diversos quanto múltiplos, mas que, no fundo, correspondem ao seguinte: eles tendem fundamentalmente ao prazer e ao bem-estar mais completos e mais duráveis que possam existir. Se a liberdade fizer parte disso, tanto melhor; mas se for a servidão, no fundo pouco importa, uma vez que a pessoa está feliz.¹³

Nessa compreensão, todo ato humano, até mesmo o suicídio, expressa, ainda que de forma inconsciente, a busca pela felicidade. Nenhuma atitude humana é verdadeiramente desinteressada e até mesmo o maior sacrifício altruísta está marcado pelo desejo de ser feliz.¹⁴ Luc Ferry define o comportamento ético desenvolvido por este pensamento como ética da autenticidade: “porque ela não apenas vai situar o ideal da felicidade no primeiro plano das preocupações humanas,

¹¹ BAUMAN, Z., *A Arte da Vida*, p. 39.

¹² FERRY, L., *7 maneiras de ser feliz*, p. 32.

¹³ FERRY, L., *7 maneiras de ser feliz*, p. 27.

¹⁴ FERRY, L., *7 maneiras de ser feliz*, p. 27-28.

como também fará esse ideal depender de um desenvolvimento exponencial do cuidado de si”¹⁵. Tal ética desembocará na multiplicação das técnicas que visam maximizar o potencial individual, tanto no plano físico quanto no plano psíquico e, por nossa vez, acrescentaríamos ainda o plano espiritual. As consequências desta percepção são constatadas na rejeição às autoridades tradicionais, em favor de um entendimento hedonista do engajamento, e no culto à diferença, como alicerce para o individualismo.¹⁶

Neste sentido, concordamos com Georges Minois quando afirma que “a felicidade é um dos termos mais desfigurados na cultura ocidental contemporânea, da literatura às conversas corriqueiras, das mídias aos discursos oficiais”¹⁷. Segundo ele, este excesso retirou do termo sua força transformadora, seu sabor e sua alegria, transformando-o em uma experiência banal e passageira.¹⁸ Também precisamos destacar que a felicidade moderna foi transformada numa indústria que cresce exponencialmente, alimentando um intenso mercado literário que movimenta vendas anuais de aproximadamente US\$1 bilhão de dólares.¹⁹ Valores igualmente impressionantes surgem ao considerarmos outros aspectos desta indústria da felicidade como, por exemplo, suas dimensões cirúrgicas, farmacológicas, estéticas etc.²⁰

Importa notar ainda que o entendimento de que todos têm direito à felicidade possui suas raízes iniciais no desenvolvimento da compreensão cristã de uma salvação universal, mas torna-se uma prerrogativa pessoal apenas a partir da democratização do espaço social e sua pretensão de igualdade.²¹ Sem dúvidas, “numa sociedade supostamente democrática, que transformou a igualdade num de seus ideais primordiais e num dos alicerces da cidadania, a aspiração à felicidade passou a ser pleiteada como algo da ordem do direito”²². Este redesenho da tessitura social conferiu à felicidade a possibilidade de ser inscrita no contexto contemporâneo como um direito ao lado de outros, sendo, assim, retirada dos

¹⁵ FERRY, L., 7 maneiras de ser feliz, p. 29.

¹⁶ FERRY, L., 7 maneiras de ser feliz, p. 31.

¹⁷ MINOIS, G., A Idade do Ouro, p. 1.

¹⁸ MINOIS, G., A Idade do Ouro, p. 1.

¹⁹ SCHOCH, R. W., A história da (in)felicidade, p. 11.

²⁰ Para citar uma amostra desses valores, o atual mercado de antidepressivos está avaliado em cerca de US\$ 17 bilhões. Sim, 17 bilhões de dólares! (SCHOCH, R. W., A história da (in)felicidade, p. 11).

²¹ BIRMAN, J., Muitas felicidades?!, p. 28.

²² BIRMAN, J., Muitas felicidades?!, p. 28

espaços religiosos e filosóficos, mesmo que ambos ainda se ocupem dela, ainda que sem a relevância social de outrora.

Portanto, será a partir desses desafios que buscaremos, primeiramente através de uma análise etimológica, delinear um critério para aquilo que chamaremos de felicidade, procurando uma melhor delimitação do termo e evitando transformar sua interpretação em uma explanação histórica. Para isso, neste momento, tentaremos nos aproximar do(s) sentido(s) atribuído(s) atualmente na sociedade contemporânea e que tem guiado a experiência moderna, sobretudo a partir do advento do Iluminismo.

2.1 Sentidos etimológicos

Como visto, existem variadas possibilidades de definições que podem ser atribuídas à felicidade. Esta variedade também pode ser apreendida nos significados expressos em diversas línguas e que denotam o quão escorregadio pode ser este conceito e, concomitantemente, esta experiência.

A língua portuguesa atribui ao substantivo felicidade o significado de: 1 qualidade ou estado de feliz; satisfação, contentamento; 2 boa fortuna, sorte; 3 bom êxito, sucesso; 4 congratulações, felicitações. Por sua vez, o adjetivo feliz expressa: 1 favorecido pela sorte, venturoso; 2 contente, satisfeito; 3 que deu bom resultado, auspicioso; 4 próspero, rico; 5 bem lembrado ou imaginado; 6 abençoado, bendito, protegido.²³

Em latim, para felicidade encontramos a expressão *felicitas*, que significa: sorte, sucesso, prosperidade, bom êxito, bem-aventurança, e deriva de *felix*, que significa feliz, e expressa bem-aventurança, alegria, mas também pode significar nutriente, saboroso.²⁴ Neste ambiente, a felicidade pode ser interpretada como uma realização, como algo que gera satisfação, e nisto ela é, ao mesmo tempo, fruto e semente, resultado e origem, uma vez que se oferece como bem-estar que produz mais bem-estar. Assim, a felicidade, a princípio, precisa ser durável para não ser confundida com “outros estados de bem-estar”²⁵.

²³ INSTITUTO ANTÔNIO HOUAIS DE LEXICOGRAFIA. Felicidade, p. 449.

²⁴ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 32-34.

²⁵ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 33.

Algumas reconstruções etimológicas também apontam para o fato de o termo feliz remeter ao verbo pouco utilizado *feo* (em grego, *phyo*), que significa produz e possui o sentido próprio de fecundo. Desta maneira, a palavra felicidade está intimamente vinculada, desde seu princípio, à vida, ao crescimento, à fecundidade.²⁶ Esta raiz etimológica aponta para uma experiência que transborda, capaz de nutrir e gerar mais felicidade e, conseqüentemente, mais vida. Ser feliz emerge, portanto, como um movimento vital constante.

Por outro lado, em vários idiomas, sobretudo nas línguas indo-europeias, destaca-se a íntima conexão entre felicidade e sorte. Na língua inglesa, por exemplo, temos a palavra *happiness* que denota “felicidade”, “contentamento”, mas que também está radicada ao verbo *to happen*, que significa acontecer, ou ao substantivo *happening*, que traduzido livremente seria acontecimento, evento e que remete ao islandês *happ*, significando acaso ou sorte.²⁷ Assim, ser feliz seria ter *good hap* (boa fortuna), estar numa condição abençoada, invejável.²⁸ A felicidade estaria ligada a certo aspecto de casualidade, de risco, como algo que aconteceria fortuitamente, situando-se para além do controle humano e de suas convenções.

Convém ainda assinalar um aspecto importante destacado pelo autor Julián Marías sobre o horizonte linguístico da palavra felicidade. Encontraremos sempre um conjunto de adjetivos correspondentes a ser feliz, porém não há um verbo da felicidade. Neste âmbito, acharemos sempre verbos relacionados: ser, estar e, por vezes, ter.²⁹ Este detalhe realça ainda mais o repertório interpretativo da palavra felicidade e seus paralelos.

Seguindo as diversas tradições linguísticas apresentadas, arriscamos dizer que a felicidade emerge tanto como um ato de sorte, ou seja, um encontro marcado pelo imponderável, que demonstra a inevitável liberdade desta experiência diante dos anseios humanos, quanto como uma realização, uma experiência que fecunda a existência e transborda em sementes que darão frutos na própria vida e em quem se aproxima. Vale ressaltar que a falta de uma correspondência exata entre os termos etimológicos nas línguas clássicas aponta para os diversos mundos e para os múltiplos aspectos da existência abarcadas por este conceito³⁰.

²⁶ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 34-35.

²⁷ FERMANI, A., A vida feliz humana, p. 42.

²⁸ SKIDELSKY, R., Quanto é suficiente? p. 133.

²⁹ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 13-14.

³⁰ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 14.

2.2 Felicidade e núcleo último da vida

Quando nos aproximamos do substantivo felicidade, nos deparamos com uma polifonia de associações. Ele pode ser identificado como uma satisfação dos sentidos, como prazer ou gozo, tanto em níveis físicos quanto espirituais. Também pode ser relatado como uma experiência contemplativa³¹, uma quietude que gera contentamento no distanciamento dos prazeres, ficando, muitas vezes, vinculado a uma sensação de paz. Podemos ainda citar a compreensão de que se trata de uma construção pessoal, que deve delimitar a dinâmica ética do indivíduo e, assim, garantir a satisfação existencial. Além disso, também é dito que ele pode ser encontrado a partir da conquista de uma realização que alargue nosso lugar no mundo, que amplie nosso horizonte.³² Seria ainda possível apontar um “significado-raiz” que denotaria uma espécie de condição estável em que, através de uma proporção mais favorável de desejos satisfeitos, é alcançada uma relação com os desejos do sujeito.³³ Para Philippe van den Bosch, “felicidade é algo pessoal, cada qual tem sua felicidade própria, diferente daquela de outrem”³⁴. Porém, o autor alega que, apesar da multiplicidade de significados atribuídos a este substantivo, é possível vislumbrar características comuns que apontam em direção a uma “essência da felicidade”³⁵.

Consciente de que escolher um olhar é arriscar-se a não contemplar outras inúmeras possibilidades e perspectivas diferentes, e tendo em vista o teor da pesquisa e a necessidade premente de delimitação, devemos concordar com o pensamento de Sissela Bok quando declara:

Não há uma definição de felicidade que deva excluir todas as outras, quanto mais ser imposta pela força ou doutrinação. Precisamos olhar para as diferentes definições em conjunto e levar em conta os papéis por elas exercidos na vida humana, ponderando as evidências e as implicações práticas de como viver e qual a melhor forma de buscar a felicidade – acima de tudo quando estas parecem exigir mudanças radicais na vida.³⁶

Conforme Julián Marías, é necessário dizer que:

³¹ FRANÇA, V. V., A felicidade ao seu alcance, p. 214.

³² FRANÇA, V. V., “A felicidade ao seu alcance”, p. 215.

³³ BOK, S., Explorando a felicidade, p. 62.

³⁴ VAN DEN BOSCH, P., A Filosofia e a felicidade, p. 19.

³⁵ VAN DEN BOSCH, P., A Filosofia e a felicidade, p. 19.

³⁶ BOK, S., Explorando a felicidade, p. 99.

A felicidade afeta ao núcleo último da vida. Ninguém se pode contentar com suas determinações sociais, psicológicas, circunstanciais; tudo isto pode ser os arredores, os confinantes da felicidade, ou as formas em que se pode ou não se pode realizar.³⁷

Por sua vez, Frédéric Lenoir aponta que uma vida feliz não está atrelada exclusivamente às experiências agradáveis ininterruptas, mas também pode ser encontrada através de acontecimentos dolorosos que nos fazem amadurecer e se mostram benéficas com o passar do tempo.

Realizar um esforço prolongado durante os estudos ou na prática de uma atividade artística, submeter-se a uma operação ou tomar um remédio desagradável, romper com uma pessoa que nos faz infeliz, mas da qual não conseguimos nos desligar etc.³⁸

Lenoir também faz notar que a felicidade se trata de um processo complexo que abarca o sentido totalizante de uma vida.³⁹ Segundo ele, “é em tal totalidade que nos percebemos felizes ou infelizes, e somente em determinado período de tempo que podemos avaliar esse estado”⁴⁰. A partir desta compreensão, o autor busca estabelecer a felicidade como algo duradouro, fugindo da confusão estabelecida que atualmente configura as sensações momentâneas de euforia como parâmetros para a experiência de ser feliz.

A tendência para a felicidade emerge como uma lança atravessada no centro da existência humana e perpassa o núcleo da vida, colorindo com diversos matizes suas estações. No entanto, a experiência cotidiana revela que, por mais que tentemos, a felicidade não se deixa alcançar definitivamente e, ainda que possamos possuí-la em momentos pontuais, ela se esvai continuamente com um sorriso sarcástico nos lábios.

O psiquiatra Enrique Rojas salienta que, apesar de seu aspecto fugidio, a felicidade é uma dimensão prospectiva que deve permanecer inserida num projeto pessoal. De acordo com o autor, um projeto pessoal pode ser definido como:

A operação que faço com minha vida, o que quero que ela seja, os planos que elaboro para que amanhã sejam impregnados de futuro. O homem psiquicamente saudável tem um presente no qual o passado é digerido e no qual quase tudo é futuro. Esse futuro nada mais é do que a realização do meu projeto, no singular, que é composto de diversas partes, embora todas, no final, aponte na mesma direção.⁴¹

³⁷ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 19.

³⁸ LENOIR, F., Sobre a felicidade, p. 18.

³⁹ LENOIR, F., Sobre a felicidade, p. 20.

⁴⁰ LENOIR, F., Sobre a felicidade, p. 21.

⁴¹ ROJAS, E., Una teoría de la felicidad, p. 15. Tradução própria, segue texto original: “La operación que yo hago con mi vida, lo que yo quiero que ella sea, los planes que trazo para que el

O autor destaca que o sentido da vida pode ser sistematizado em três dimensões fundamentais: o sentido do trabalho, o sentido do amor e o sentido da cultura. O conjunto destas dimensões formariam o projeto pessoal que se conjugariam numa única e singular expressão.⁴² Tal projeto permanece constantemente exposto a retificações e correções de rumo. Neste ponto, por mais que os alicerces apontados pelo autor permaneçam, é imprescindível ter flexibilidade e capacidade de adaptação ao se deparar com as complexidades irônicas da vida.

Ainda de acordo com Rojas:

O oposto de ter um projeto é viver de acordo com a expressão popular “ir levando”. Avançar passivamente, sem mais, como se movem os ponteiros do relógio, sem que intervenhamos como atores nessa passagem do tempo. Na mitologia grega, *Kairós* (o tempo) devora seus filhos. O tempo nos devora e nos faz perecer ao expor a falta de objetivos concretos; acomoda-nos em um armário já coberto. Não temos nada a apresentar que seja realizado de maneira “pessoal e positivamente”.⁴³

Dentro deste horizonte, o autor afirma que “feliz é aquela pessoa cuja equação geométrica realidade-projeto é ascendente”⁴⁴. Esta relação entre o projeto pessoal e a vida, como esta se apresenta, é fundamental para a realização da felicidade. Por isto, nos momentos em que o encontro do projeto pessoal com a realidade é fecundo, a experiência de ser feliz é experimentada como dilatação da personalidade.⁴⁵

Para o ambiente teológico a noção de projeto pessoal possui um significado muito especial. Indubitavelmente, o núcleo da existência de Jesus foi o anúncio e a realização do projeto do Reino de Deus. Esse projeto condicionou de tal forma sua vida, suas palavras, suas relações e, portanto, seu olhar sobre a realidade, que não é possível falar de felicidade no cristianismo sem antes contemplá-lo. Por outro

día de mañana éstos estén impregnados de porvenir. El hombre psíquicamente sano tiene un presente en el cual el pasado está digerido y en el cual casi todo es futuro. Ese futuro no es otra cosa que la realización de mi proyecto, en singular, que se compone de diversos apartados, aunque todos, a la postre, apuntan en la misma dirección.”

⁴² ROJAS, E., Una teoría de la felicidad, p. 15-16.

⁴³ ROJAS, E., Una teoría de la felicidad, p. 17. Tradução própria, segue texto original: “Lo opuesto a tener un proyecto es vivir según esa expresión popular ‘ir tirando’. Avanzar pasivamente, sin más, como corren las agujas del reloj, sin que nosotros intervengamos como actores em ese paso del tiempo. Em la mitología griega, *Kairós* (el tiempo) devora sus hijos. El tiempo nos devora y nos hace perecer ao dejar al descubierto la falta de objetivos concretos; nos aloja en un casillero ya cubierto. No tenemos nada que presentar realizado ‘personal y positivamente’”.

⁴⁴ ROJAS, E., Una teoría de la felicidad, p. 17. Tradução própria, segue texto original: “Feliz es aquella persona cuya ecuación geométrica realidad-proyecto es ascendente”.

⁴⁵ ROJAS, E., Una teoría de la felicidad, p. 17.

lado, não se pode negar que, ao interpretar o projeto do Reino de Deus, alguns equívocos foram cometidos. Tais equívocos se devem à separação que inúmeras vezes ocorreu entre a pessoa de Jesus e o Reino proclamado por ele.

Conforme visto, o desejo de felicidade constitui um aspecto fundante da experiência humana, ninguém está isento deste questionamento. Contudo, para o cristão, a partir da ótica cristológica, a felicidade humana está profundamente entrelaçada ao projeto do Reino de Deus e, portanto, situa-se no núcleo último da vida, experimentado como o lugar das mudanças radicais, das opções fundamentais e das relações estabelecidas, e onde tais deslocamentos são engendrados.

De acordo com Thomas Merton,

A felicidade consiste em descobrir precisamente o que pode ser essa “única coisa necessária” em nossas vidas e em abrir mão alegremente de todo o resto. Pois então, por um paradoxo divino, nós descobrimos que tudo o mais nos é dado junto com única coisa de que precisamos.⁴⁶

Nesta pesquisa tratamos da felicidade a partir de uma perspectiva cristã, como desejo de plenitude que habita o coração humano e que afeta o núcleo último da vida. Este desejo é irrenunciável e fundamenta um *ethos* pessoal e coletivo que dinamiza o olhar, o viver e, como observado na vida do Profeta de Nazaré e na existência de tantos outros ao longo da história, muitas vezes, o próprio morrer.

Por outro lado, afirmar este desejo tão humano possibilita a abertura de um horizonte existencial fundamentado no amor e na esperança. Ora, o Reino de Deus, entendido e anunciado como projeto de vida e vinculado à existência de Jesus com tudo que ela engloba, impede que a experiência histórica se feche em ciclos negativos e sustenta sempre pulsante a esperança de que a vida e a felicidade sejam plausíveis na mesma história. Da mesma forma, tal projeto alarga os sentidos históricos e mantém uma abertura constante ao transcendente – ou à meta-história –, verificando que permanece no ser humano um senso de excesso que transborda conceitos empíricos e formais e se insere na dimensão misteriosa da existência.

⁴⁶ MERTON, T. No man is an Island, p. 137. Tradução própria, segue texto original: “Happiness consists in finding out precisely what the “one thing necessary” may be, in our lives, and in gladly relinquishing all the rest. For then, by a divine paradox, we find that everything else is given us together with the one thing we needed”.

2.3 Imanência da felicidade: a ruptura Iluminista

Buscando compreender o alcance da ideia de felicidade inserida em nosso tempo, é preciso olhar para trás. Sabemos que nenhuma época é homogênea na compreensão de suas ideias, ainda mais quando tratamos de um tema tão universal quanto a felicidade. Porém, cientes disto, iremos nos dedicar a vislumbrar a apropriação deste conceito pelo Iluminismo e a consequente ruptura com o mundo cultural e religioso que lhe antecedeu.⁴⁷ Deve-se ressaltar que não pretendemos realizar uma abrangente análise histórica, mas destacar, de forma geral, os pontos de ruptura e as mudanças de atitudes que surgiram neste período na relação entre o ser humano e o que posteriormente foi delineado como sinônimo de ser feliz.

Antes de tudo, a própria definição de Iluminismo já suscita debates e oferece respostas diversas. Alguns pesquisadores destacam que o Iluminismo assumiu diversas formas, sendo possível, de acordo com Darrin M. Macmahon, falarmos de “Iluminismos”⁴⁸. Esta concepção plural ocorre porque o pensamento iluminista se propõe a questionar todas as coisas a partir da ótica da racionalidade. Tradições, instituições, crenças... Tudo dever ser analisado e posto à prova pela razão humana. Inevitavelmente, a diversidade de análises gerava uma multiplicidade de respostas, que deveriam confluir para um só objetivo: o progresso científico e, conseqüentemente, humano. Desta maneira, apesar das inúmeras diferenças perceptíveis, ainda é possível detectar os alicerces comuns deste movimento que estimulou uma verdadeira revolução intelectual e científica no ocidente e, como consequência, influenciou a relação estabelecida entre o indivíduo e a felicidade.

As raízes do Iluminismo repousam na percepção de que a perspectiva coletiva da felicidade tem início em uma compreensão negativa da possibilidade de ser feliz individualmente. Segundo Georges Minois, é possível perceber, no século XVIII, um profundo ceticismo em relação à possibilidade de se alcançar a felicidade individual. De acordo com o autor, “para alguns, ela não existe; para outros, se existe, nenhum método permite alcançá-la”⁴⁹. Neste ambiente germina o entendimento de que a felicidade humana apenas seria possível quando inserida no

⁴⁷ Para uma profunda visão sobre a concepção de felicidade e o desenvolvimento histórico que antecedeu ao Iluminismo, indicamos a leitura da pesquisa realizada por George Minois em seu livro *A Idade do Ouro*.

⁴⁸ MACMAHON, D. M., *Felicidade: uma história*, p. 221.

⁴⁹ MINOIS, G., *A Idade de Ouro*, p. 288.

interior de uma coletividade. Além disso, interligada a esta coletividade, ela estaria condicionada à noção do progresso que seria fruto do desenvolvimento social, científico, econômico, e político dela mesma.⁵⁰

Impulsionado pelas revoluções industrial, científica e francesa, o conceito de progresso abarcará todo o horizonte de reflexão. Eduardo Gianetti afirma que, para o Iluminismo, existiria uma “harmonia preestabelecida entre o progresso da civilização e o aumento da felicidade”⁵¹. Esta esperança fundamentava-se em aspectos que estavam vinculados entre si. Ainda segundo o autor, podemos destacar as seguintes características do pensamento iluminista:

O avanço do poder científico; o domínio crescente da natureza pelo poder científico; o aumento exponencial da produtividade e da riqueza material; a emancipação das mentes após séculos de opressão religiosa, superstição e servilismo; a transformação das instituições políticas em bases racionais e o aprimoramento intelectual e moral dos homens por meio da ação conjunta da educação e da lei.⁵²

Nesta espiral o pensamento moderno apontará para a autossuficiência da coletividade humana. A crença no progresso científico e no consequente desenvolvimento do ser humano atravessa como uma estrela guia o céu da humanidade, conduzindo-a para a inevitável bem-aventurança iluminista. Esta certeza vai sendo construída na medida em que a felicidade “não é mais uma quimera metafísica, uma improvável esperança a ser buscada por intermédio dos arcanos complexos da salvação, a felicidade é aqui e agora, é agora ou nunca”⁵³. Se antes o mundo e a história foram condenados e afastados por um determinado discurso socioreligioso, agora são redimidos e apropriados pela positividade iluminista.

No interior deste pensamento está a certeza de que não será mais necessário aguardar uma existência no além, com todas as inseguranças que isto gera. O humano é convocado a ser feliz imediatamente, usufruindo de uma vida regida pela razão e pela técnica, desde que inserido na felicidade coletiva impulsionada pelo progresso. A religiosidade, entendida por alguns, naquele momento, como superstição, deve, portanto, ser abandonada para que um ser humano livre de todo

⁵⁰ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 288.

⁵¹ GIANNETTI, E., Felicidade, p. 14.

⁵² GIANNETTI, E., Felicidade, p. 15.

⁵³ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 40.

o jugo construído por séculos de dominação religiosa e atraso intelectual, possa, enfim, encontrar-se com sua plena realização.

Uma vez emancipada, a humanidade é constituída como a única responsável pela própria felicidade e o mundo é eleito seu Jardim do Éden. A partir disto, o ser humano é chamado para reconstruir o próprio bem-estar através do progresso científico. A felicidade não pertence mais apenas aos horizontes celestiais, mas passará a ser buscada e experimentada primordialmente no interior da história e de sua mundanidade. Para exemplificar esta esperança, podemos citar como um dos sinais desta procura o erguimento, durante o século XVIII, de vários jardins dedicados apenas à diversão e ao prazer dos seus visitantes. Estes jardins tentavam proporcionar uma experiência paradisíaca e ratificar a capacidade humana na construção de sua própria felicidade.⁵⁴ “O que mudou desde a Renascença é que a estada na terra, depois dos progressos materiais e técnicos, deixou de ser considerada como uma penitência ou um fardo”⁵⁵. Esta emancipação passou a ser conduzida pelo aperfeiçoamento humano através da educação e pela ação dos governantes, chamados a serem promotores do progresso para todos através de um governo dirigido pela racionalidade que pautava o espírito da modernidade.⁵⁶

Neste movimento, o futuro terrestre ganha contornos de uma terra prometida. Para o Iluminismo, os avanços científicos não trariam apenas conforto material e, juntamente, um novo tempo de justiça e igualdade social, mas apaziguariam o desejo de felicidade presente em todo ser humano.⁵⁷ Segundo Bruckner, “a ideia de progresso suplanta a da eternidade, o futuro torna-se o refúgio de toda esperança, o local da reconciliação do homem com ele mesmo”⁵⁸. O momento presente iluminista trata-se de mais um passo na direção de um paraíso terrestre.

De acordo com Gisbert Greshake, todos estes desdobramentos fazem emergir uma nova perspectiva a respeito do ser humano, que pode ser apresentada, de maneira sintética, como antropocêntrica.⁵⁹ “O homem tenta cada vez mais emancipar-se de tudo o que existe e o rodeia, determinar-se por si mesmo, encontrar

⁵⁴ MACMAHON, D. M., Felicidade, p. 212

⁵⁵ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 41.

⁵⁶ MACMAHON, D. M., Felicidade, p. 29.

⁵⁷ MACMAHON, D. M., Felicidade, p. 19.

⁵⁸ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 42.

⁵⁹ GRESHAKE, G., Felicidad y salvación, p. 140.

dentro de si a medida, o caminho e o fim de sua vida e realizar por si mesmo uma felicidade experimentável”⁶⁰.

Ainda segundo o autor, esta emancipação antropocêntrica encontrará uma teologia voltada para a distinção entre natureza e graça ou, por outra ótica, a doutrina remodelada acerca dos dois reinos. Tais perspectivas confluirão para a separação entre a compreensão de uma felicidade natural ou terrena e a salvação sobrenatural, favorecendo o esquecimento da felicidade como um tema teológico. A partir desta separação, o ato de fé não estará relacionado com uma existência feliz nesta vida, mas será vinculado estritamente à salvação no transcendente.⁶¹ Evidentemente, neste cenário, o diálogo entre o Iluminismo e a teologia não será fecundo e o distanciamento tornar-se-á uma realidade inevitável.

2.3.1

Declaração de Independência dos Estados Unidos e a expressão de um desejo

Os conceitos iluministas realizarão uma transformação na compreensão da felicidade. Se na Antiguidade e na Idade Média uma vida feliz era alcançada mediante a vivência do ócio e da contemplação, para os modernos ela será o resultado do esforço e do trabalho tanto individual quanto social.⁶² A promoção da felicidade será estabelecida como um direito que deve ser perseguido por todos e possibilitado pelo Estado.

Esta certeza da construção da felicidade a partir de uma sociedade pautada pelos princípios modernos será manifesta de maneira exemplar, sobretudo, através do pensamento que irá estabelecer, mediante a luta pela independência, os fundamentos identitários dos Estados Unidos da América.⁶³ Por isso, reconhecendo a influência da declaração americana e sua perspectiva sociocultural sobre as demais nações, nos deteremos brevemente sobre alguns aspectos que configuraram essa identidade e gestaram a proclamação da felicidade como direito social de todos.

⁶⁰ GRESHAKE, G., *Felicidad y salvación*, p. 140. Tradução própria, segue texto original: “El hombre intenta cada vez más emanciparse de todo lo que existe y le rodea, determinarse por sí mismo, encontrar dentro de sí la medida, el camino y el fin de su vida y realizar por sí mismo una felicidad experimentable”.

⁶¹ GRESHAKE, G., *Felicidad y salvación*, p. 140.

⁶² GRESHAKE, G., *Felicidad y salvación*, p. 140.

⁶³ MINOIS, G., *A Idade de Ouro*, p. 295.

Os alicerces da compreensão americana a respeito do direito à felicidade serão delineados mediante o encontro entre a corrente puritana, marcada pelo pensamento milenarista e sua esperança na irrupção dos tempos messiânicos, e a perspectiva que buscava apresentar uma análise socioeconômica da vocação americana e que irá conferir à felicidade seus fundamentos geográficos e científicos.⁶⁴ A partir destes pontos de vista vai sendo solidificada a crença de que a América é a terra onde correm o leite e o mel e o americano é “um homem novo, regenerado, feliz”⁶⁵, que deve conduzir o estrangeiro à descoberta da felicidade.⁶⁶ É no interior desta expectativa que a Declaração de Independência dos Estados Unidos concederá à felicidade o atributo de direito inalienável do ser humano: “Tomamos por evidentes em si estas verdades: todos os homens foram criados iguais; eles foram dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis; entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”⁶⁷.

Cabe-nos destacar que a expressão “busca da felicidade” presente na Declaração de Independência americana tem sido revisitada pelos estudiosos na procura por um melhor delineamento de seu significado. Entre as interpretações apresentadas, encontramos a perspectiva de que o termo felicidade visa, na verdade, esconder a verdadeira intenção dos fundadores da nação americana, que consistia no desejo sagrado de proteger suas propriedades. Dessa maneira, a felicidade seria apresentada como uma cortina de fumaça para enevoar a percepção dos interesses materialistas de seus proponentes.⁶⁸

Segundo Georges Minois, através desta expressão, Thomas Jefferson procuraria apontar para o direito à busca dos prazeres, ou seja, o direito de gozar a vida.⁶⁹ No entanto, Macmahon afirma que a declaração, cunhada no seio do Iluminismo, guarda em si o pressuposto mais amplo de seu século: “o interesse individual e o bem maior, a felicidade pública e a privada poderiam se reconciliar”⁷⁰. De tal maneira que, segundo ele, nesta expressão encontraríamos a

⁶⁴ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 295-296.

⁶⁵ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 297.

⁶⁶ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 297.

⁶⁷ Tradução própria, segue texto original: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness”.

⁶⁸ MACMAHON, D. M., Felicidade, p. 330.

⁶⁹ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 301.

⁷⁰ MACMAHON, D. M., Felicidade, p. 344.

síntese do pensamento Iluminista que tentava conciliar o bem-estar público e o direito ao prazer individual, estabelecendo-os como meta fundante da sociedade.

A presumível ambiguidade nas interpretações do que significa a busca pela felicidade na declaração de independência americana não exonera sua dimensão simbólica, em que, oficialmente, para um estado social, o direito à felicidade é outorgado a todos os cidadãos. É um grande avanço conceitual para o nível social em seus diversos estratos, mesmo que na prática tal possibilidade não tenha sido concretizada. Todavia, devemos ressaltar que este progresso na construção social já estava presente, mesmo com algumas limitações, no ambiente religioso e teológico do cristianismo. Apesar dos desvios no caminho e de algumas sinalizações precárias, a reflexão cristã já havia definido a felicidade, entendida em sua dimensão soteriológica, como um dom alcançável por qualquer ser humano, rompendo com antigas tradições religiosas, étnicas e sexuais. Posteriormente nos deteremos um pouco mais sobre este aspecto.

2.4

Pós-modernidade e a felicidade presentificada

O desencanto experimentado pela frustração diante das promessas não cumpridas pelo Iluminismo será o espaço que possibilitará o florescimento de uma corrente de reflexão que será interpretada por alguns autores como o pensamento pós-moderno. Claro que ao tentar definir ou apontar uma possível mudança de época sempre nos depararemos com uma longa e espinhosa empreitada. Ainda mais quando se trata de um período tão recente. Entretanto, não podemos deixar ao largo o fato de que ocorreram alterações sensíveis na maneira como o ser humano se compreende, redefinindo a maneira deste relacionar-se com seu entorno social e cultural.

No caso da pós-modernidade não é diferente. Primeiramente devemos salientar que temos consciência de que este termo não é unânime e que grandes autores atribuem a esta mudança cultural outras alternativas conceituais. Antony Giddens prefere chamar de “alta modernidade”⁷¹, Zygmunt Bauman utilizou com constância o termo “modernidade líquida”⁷².

⁷¹ GIDDENS, A., Modernidade e identidade, p. 32.

⁷² BAUMAN, Z., Modernidade Líquida, p. 8.

Entretanto, para nossa pesquisa, assumiremos o termo/conceito pós-modernidade reconhecendo que, desta forma, utilizaremos a maneira mais íntima e próxima do universo teológico. Porém, será necessário reconhecer a insuficiência deste espaço para o estabelecimento de conceptualizações mais amplas. Tentaremos apresentar alguns traços fundamentais que caracterizam o pensamento pós-moderno e que passaram a influenciar a concepção de felicidade assim como, conseqüentemente, sua busca.

Em sua apresentação sobre a pós-modernidade, o teólogo José Maria Mardones afirma que a reflexão pós-moderna deve ser entendida como um ajuste de contas com a modernidade.⁷³ Segundo o autor, a pós-modernidade “não apenas rejeita um estilo de pensamento, mas um estilo de vida. Busca-se, portanto, com a superação de uma concepção de razão, uma sociedade e um homem diferentes”⁷⁴. Tal rechaço encontrará seu fundamento na mudança implementada pela nova perspectiva estabelecida em sua relação com o mundo e com o espaço-tempo.⁷⁵

Desta maneira, a pós-modernidade reivindica um pensamento que tenha valor em si mesmo, recusando o imperativo funcional instituído pela modernidade. Esta recusa alcançará não apenas o âmbito teórico, mas se traduzirá num estilo de vida e na afirmação da valorização do vivido a cada momento.⁷⁶ Nesta elevação do presente, podemos encontrar uma forte crítica à lógica iluminista, que valorizava o que era vivido apenas mediante sua vinculação operacional com a construção do desenvolvimento futuro.

Outro traço pós-moderno salientado por Mardones é a abertura ao pensamento múltiplo. Esta multiplicidade rompe com a compreensão dos condicionamentos fixos estabelecido através dos dados tecnocráticos e instituídos, geralmente, por princípios racionais ou racionalizados que eram tão próprios da sociedade moderna.⁷⁷ Tal abertura tentará ser aplicada no desenvolvimento de uma “sociedade democrática verdadeiramente participativa e responsável”⁷⁸. Para a sociedade pós-moderna, não haveria espaços para instâncias de administrações

⁷³ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 59.

⁷⁴ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 59. Tradução própria, segue texto original: “no sólo rechaza un estilo de pensamiento, sino un estilo de vida. Se quiere, por tanto, con la superación de una concepción de la razón, una sociedad y un hombre diferentes”.

⁷⁵ HARVEY, D., *Condição Pós-Moderna*, p. 257.

⁷⁶ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 60.

⁷⁷ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 61.

⁷⁸ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 61. Tradução própria, segue texto original: “Sociedad de la democracia verdadeiramente participativa y responsable”.

hierarquizadas que predominam sobre o sujeito. Ora, o Iluminismo preconizou a certeza da necessidade de que o sujeito autônomo esteja inserido no tecido social e contribua para o progresso e para a felicidade de todos. Por sua vez, a pós-modernidade assinalará a falha de tais promessas e a possível desumanização causada por seus métodos.⁷⁹

Procurando superar o presumível fracasso Iluminista, Mardones falará de uma racionalidade estética proposta pela pós-modernidade, que influenciará o sujeito diretamente em sua relação com a vida:

Não falta coerência lógica aos pós-modernos. Se o seu diagnóstico da racionalidade dominante incorporada no projeto moderno levou à desumanidade, deve-se superar essa racionalidade. O pensamento (primitivo) de contaminação e abertura radical, do sujeito e da ontologia fraca, pode ser a alternativa. Essa racionalidade (estética) nos levaria a uma sociedade onde o ideal não seria uma “performance”, mas a capacidade de viver o belo.⁸⁰

Assim, a pós-modernidade estabelece uma maneira renovada de interpretar o mundo e a história. “Significaria, portanto, a entrada num tempo em que os acontecimentos se atropelam, como no movimento browniano, sem finalidade própria”⁸¹. Não interessa mais o pragmatismo das referências futuras, o valor deve ser encontrado no agora, no urgente. O sentido histórico é colocado em segundo plano em prol da experiência imediata. Segundo David Harvey:

O modernismo dedicava-se muito à busca de futuros melhores, mesmo que a frustração perpétua desse alvo levasse à paranoia. Mas o pós-modernismo tipicamente descarta essa possibilidade ao concentrar-se nas circunstâncias esquizofrênicas induzidas pela fragmentação por todas as instabilidades (inclusive linguísticas) que nos impedem até mesmo de representar coerentemente, para não falar de conceber estratégias para produzir algum futuro radicalmente diferente.⁸²

A virada hermenêutica realizada por esta mudança de leitura da história condicionará a maneira como o indivíduo pós-moderno será entendido. A multiplicidade de pensamento e o rechaço das instituições socioculturais

⁷⁹ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 63.

⁸⁰ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 64. Tradução própria, segue texto original: “No les falta coherencia lógica a los postmodernos. Si su diagnóstico de la racionalidad dominante encarnada en el proyecto moderno ha desembocado en la inhumanidad, hay que superar esa racionalidad. El pensamiento (primitivo) de la contaminación y la apertura radical, del sujeto y la ontología débil, puede ser la alternativa. Esta racionalidad (estética) nos llevaria a una sociedad donde el ideal no seria la ‘performance’, sino la capacidad de vivir lo bello”.

⁸¹ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 65. Tradução própria, segue texto original: “Significaria, por tanto, la entrada en un tiempo en el que los acontecimientos se atropellam, como en el movimiento browniano, sin finalidad propia.”

⁸² HARVEY, D., *Condição Pós-Moderna*, p. 57.

normativas conduzirá para a elevação do singular.⁸³ “A não subordinação a um ideal normativo deixará o horizonte aberto para que cada um seja, na multiplicidade de contextos e nas vicissitudes de sua existência, o verdadeiro tomador de decisão de seu destino”⁸⁴. Porém, para que esta experiência de libertação aconteça é necessário que o indivíduo aprenda a perder-se no presente.⁸⁵

Não resta dúvida de que a pós-modernidade insere uma vivência própria que revaloriza o instante presente e parece não se ater às narrativas teleológicas da história. O pós-moderno tem pressa e não deseja esperar por uma realização futura, mesmo que esta esteja destinada a acontecer ainda na terra. “A força do agora substitui o longo prazo pelo curto prazo, o duradouro pelo imediato, a permanência pela transitoriedade, a memória pelas sensações, a reflexão pelos impulsos”⁸⁶. Inserida nesta dinâmica, a felicidade também será, inevitavelmente, reinterpretada a partir de uma perspectiva que assinala o instante presente. Se a modernidade retira a felicidade de um além futuro e, sobretudo, das mãos do discurso religioso para inseri-la no aquém, a pós-modernidade vai além e não apenas almeja ser feliz nesta vida, mas anseia que isto aconteça agora.

2.4.1

Bem-estar para uma vida feliz

No interior do movimento pós-moderno, a expectativa de uma felicidade futura, construída através de uma humanidade emancipada e alicerçada no progresso científico, será trasladada para uma concepção de viver bem, oferecida imediatamente e fundamentada na ação dos governantes que devem possibilitar esta experiência aos seus cidadãos. A derivação mais evidente deste impulso será o surgimento da noção de bem-estar. Tal concepção servirá para difundir e basear uma percepção quantificadora da felicidade que possui sua raiz originária no Iluminismo utilitarista inglês⁸⁷ e que tem no filósofo britânico Jeremy Bentham seu expoente mais conhecido.

⁸³ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 75.

⁸⁴ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 75. Tradução própria, segue texto original: “La no supeditación a un ideal normativo dejará abierto el horizonte para que cada cual sea, en la multiplicidad de los contextos y em las vicisitudes de su existencia, el verdadero decididor de su destino.”

⁸⁵ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, p. 75.

⁸⁶ BERTMAN, S., *Hipercultura*, p. 15.

⁸⁷ MARÍAS, J., *A felicidade humana*, p. 171.

Bentham foi o primeiro a tentar mostrar por meio da matemática o que ele chamava de *felicific calculus*.⁸⁸ Através deste complexo cálculo, ele pretendia dimensionar as possibilidades de construção e, principalmente, de avaliação da experiência de felicidade pessoal e, a partir disto, verificar a relação entre o indivíduo e as leis propostas pelos governantes, dimensionando os prazeres e as dores de um indivíduo e medindo sua intensidade e duração; a certeza ou a incerteza de seu acontecimento; sua proximidade ou distância; sua fecundidade e sua pureza.⁸⁹ Cifrando estes fatores e calculando o total, ele acreditava “medir a ‘tendência geral ao bem’ de uma lei”⁹⁰. Todo o trabalho empreendido por Bentham revela a ambição do pensamento iluminista em consolidar os poderes públicos como promotores da felicidade dos indivíduos. Neste ponto engendra-se a perspectiva do bem-estar como medidor do influxo governamental na sociedade.

Sorvendo na fonte da filosofia antiga e vinculando sua compreensão à ideia de felicidade, a palavra bem-estar será interpretada como sinônimo de viver bem. Sua origem pode ser encontrada no ambiente da psicologia e da fisiologia sinalizando, primariamente, para o oposto do mal-estar.⁹¹ No entanto, sua nova aplicação apontará para um estado mental agradável que vai sendo transformado num fim em si mesmo. Desta forma, a ação correta poderá ser medida a partir da otimização deste estado mental por meio de uma circunstância que propicie sua manutenção.⁹² Estas circunstâncias serão definidas a partir da ação do governo e devem alcançar, principalmente, uma amplitude socioestrutural.

A aplicação da noção de bem-estar ao âmbito social ocorrerá em um segundo momento que estará vinculado ao “estar bem em uma sociedade ou comunidade”⁹³. Julián Marías destaca que este movimento conduz “do social ao estatal, e assim a fórmula hoje consagrada quando se fala de bem-estar é o *welfare state*, que se costuma traduzir por ‘estado de bem-estar’”⁹⁴. Assim, o desejo pela situação ideal de vida, canonizado pelo conceito de bem-estar, irá alcançar as esferas da governabilidade política.

⁸⁸ BOK, S., Explorando a felicidade, p. 141.

⁸⁹ BOK, S., Explorando a felicidade, p. 143.

⁹⁰ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 292.

⁹¹ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 172.

⁹² SKIDELSKY, R., Quanto é suficiente?, p. 134.

⁹³ MARÍAS, J., A felicidade humana, p.172.

⁹⁴ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 172.

Identificado com a felicidade, o bem-estar será destacado como ponto fundamental dos discursos e projetos sociais, tornando-se a métrica julgadora de toda a engrenagem social. A economia, a política, o mercado, o desenvolvimento social... tudo será avaliado a partir da proporção de bem-estar oferecido tanto no nível individual quanto no nível coletivo. Esta compreensão gerará uma suspeita sobre as propostas estruturais que não considerarem a perspectiva da felicidade e influenciará fortemente a interação entre os governantes e a sociedade. João Freire afirma que, atualmente:

Figuras de proa da política e da economia internacional vêm questionando, em diversos fóruns, a pertinência do produto interno bruto (PIB) como medida de crescimento de uma nação. O índice é criticado, entre outros motivos, por se restringir a computar o resultado da atividade econômica, sem levar em conta o mais elevado objetivo dos seres humanos: a felicidade, não necessariamente acompanhada de riqueza.⁹⁵

A resposta para esta crítica é a proposta de uma mudança de avaliação do progresso de uma sociedade. Tendo em vista que o desígnio de toda engrenagem social é a tentativa de satisfação de seus cidadãos, o resultado de toda atividade econômica deve ser mensurado a partir do índice definido como Felicidade Interna Bruta (FIB). Esta medida é inspirada na experiência do Reino do Butão, um pequeno país de aproximadamente 700 mil habitantes, com cerca de 40% de analfabetos e que teve a democracia introduzida em 2008, e onde a felicidade foi declarada meta oficial em 1972, por iniciativa do rei Jigme Singye Wangchuck.⁹⁶ Para alcançar essa meta, foi proposta uma estrutura de medição dos níveis de felicidade de seus cidadãos a partir de nove itens com pesos iguais: 1. Padrão de vida; 2. Educação; 3. Governança; 4. Saúde; 5. Vitalidade comunitária; 6. Meio ambiente; 7. Cultura; 8. Uso do tempo; 9. Bem-estar psicológico.⁹⁷

Não obstante, desde a década de 1990, ocorre entre psicólogos e economistas uma tentativa de quantificar a experiência de felicidade que subjaz no interior da sociedade.⁹⁸ Como exemplos mais famosos, podemos citar os questionários formulados pelas seguintes instituições: *Oxford Happiness Inventory* (OHI), a *Satisfaction With Life Scale* (SLWS), *Positive Affect, Negative Affect Schedule* (PANAS), *Experience Sampling Method* (ESM) e *Day Reconstruction Method*

⁹⁵ FREIRE Fº, J., O anseio e obrigação de ser feliz hoje, p. 19.

⁹⁶ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 381.

⁹⁷ FREIRE Fº, J., O anseio e obrigação de ser feliz hoje, p. 20.

⁹⁸ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., Happycracia, p. 43.

(DRM). Entretanto, será apenas em 1999 que os resultados dessas pesquisas serão sistematizados no livro *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*.⁹⁹

A influência dessas pesquisas, impulsionada por uma profunda crise financeira, será determinante para que os países, aconselhados por economistas e psicólogos vinculados, principalmente, à Psicologia Positiva, instituem a quantificação da felicidade para evidenciar se, apesar da profunda crise instalada, do declínio da qualidade de vida e do aumento da pobreza, as pessoas estavam tão infelizes quanto pareciam.¹⁰⁰ “Subitamente pareceu que os frios índices do progresso econômico e social não eram totalmente adequados para medir a temperatura emocional dos cidadãos e o bem-estar dos países”¹⁰¹.

Para Eva Illouz e Edgar Cabanas, além das evidentes preocupações metodológicas, também devemos nos questionar acerca da utilização política do conceito de felicidade para a dissimulação das deficiências estruturais da sociedade: má distribuição de renda, desigualdade e segregação social, desigualdade sexual, funcionamento das instituições, corrupção e falta de transparência, taxas de desempregos, etc. Afinal de contas, deveria causar estranheza que países marcados por desigualdades profundas e pobreza extrema – por exemplo, Israel e Arábia Saudita – possam alardear sem medo que seus cidadãos estão entre os mais felizes do mundo.¹⁰²

Os defensores da utilização da felicidade como métrica para as decisões econômicas e políticas afirmam que ela constitui uma maneira não ideológica de abordar tais questões. Os temas sócio-políticos não são mais tratados por seu alcance na sociedade ou por suas implicações estruturais, mas são considerados a partir da quantidade de felicidade que podem gerar.¹⁰³

⁹⁹ KAHNEMAN, D.; DIENER, E.; SCHWARZ, N., *Well-Being*.

¹⁰⁰ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 45.

¹⁰¹ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 45. Tradução própria do texto original: “De repente pareció que los frios índices de progreso económico y social no eran del todo adecuados para tomar la temperatura emocional de los ciudadanos y el bienestar de los países”.

¹⁰² CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 54-55.

¹⁰³ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 56.

2.4.1.1 World Happiness Report

A busca pelo cálculo da Felicidade Interna Bruta pode ser quantificada no World Happiness Report (WHR), publicado desde 2005 e apresentado anualmente pela Rede de Soluções para o Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (ONU). Para uma melhor compreensão, faremos a exposição de alguns dados apresentados pelos relatórios desde o ano de 2017 até o ano de 2020.

Em 2017, o relatório apresentado abarcou os dados coletados em mais de 150 países, durante os anos de 2014 e 2016, sendo guiado pela seguinte pergunta:

Por favor, imagine uma escada com degraus numerados com zero na base e dez no topo. O topo da escada representa a melhor vida possível e a base da escada representa a pior vida possível para você. Em qual degrau você acredita que está neste momento?¹⁰⁴

Além desta pergunta, o relatório ainda levou em consideração questões como o desempenho da economia, a assistência social, a expectativa de vida, a liberdade de escolha, a generosidade e a ausência de corrupção.¹⁰⁵

O resultado mostrou que, segundo a pesquisa, os países nórdicos possuem os maiores níveis de FIB e aparecem ocupando cinco posições entre os dez locais mais felizes do mundo: 1. Noruega; 2. Dinamarca; 3. Islândia; 4. Suíça; 5. Finlândia; 6. Holanda; 7. Canadá; 8. Nova Zelândia; 9. Austrália; 10. Suécia. Entre os lugares menos felizes, encontramos uma predominância de países africanos com a semelhança de estarem atravessando ou terem atravessado períodos recentes de guerras: 146. Iêmen; 147. Sudão do Sul; 148. Libéria; 149. Guiné; 150. Togo; 151. Ruanda; 152. Síria; 153. Tanzânia; 154. Burundi; 155. República Centro-Africana. O Brasil ocupa um modesto vigésimo segundo lugar no ranking.¹⁰⁶

Em 2018, o relatório alcançou 156 países e concentrou-se principalmente no tema da migração internacional¹⁰⁷ e de suas consequências para a felicidade. O

¹⁰⁴ ONU, World Happiness Report 2017, p. 9. Tradução própria, segue texto original: “Please, imagine a ladder, with steps numbered from 0 at the bottom to 10 at the top. The top of the ladder represents the best possible life for you and the bottom of the ladder represents the worst possible life for you. On which step of the ladder would you say you personally feel you stand at this time?”

¹⁰⁵ ONU, World Happiness Report 2017, p. 8.

¹⁰⁶ ONU, World Happiness Report 2017, p. 20-22.

¹⁰⁷ O relatório estabelece uma distinção entre migrações voluntárias e refugiados. As migrações voluntárias entre países, em geral, ocorrem na busca por melhores condições de vida, como a procura por um trabalho digno e mais produtivo. Por sua vez, os refugiados estão em fuga de situações de profunda opressão e perigos físicos, como, por exemplo, guerras e penúria extrema, e constituíam, em 2018, 10% dos migrantes internacionais. (ONU, World Happiness Report 2018, p. 44).

estudo procurou abarcar não apenas os migrantes e os impactos nos locais de recepção, mas estendeu seus dados também para aqueles que ficaram para trás, sejam familiares ou não de migrantes.

O relatório apontou que a felicidade dos migrantes internacionais não está apenas vinculada à felicidade dos países receptores, mas também depende da experiência feita nos países de origem.¹⁰⁸ Apesar dos países receptores possuírem, invariavelmente, uma estrutura de bem-estar mais desenvolvida, os migrantes tendem a se sentir menos felizes do que os indivíduos locais. Esta conclusão está ancorada em diversos fatores, afinal as pessoas que decidem sair de seus países em busca de melhores condições de vida em outros lugares, além da sofrida experiência de separação dos laços sociais, familiares e de amizade, ainda estarão sujeitas a enfrentar situações de discriminação, marginalização e solidão, assim como barreiras culturais e linguísticas, deslocamentos e isolamentos sociais.¹⁰⁹

Outro aspecto importante para a felicidade do migrante é a recepção local. O estudo demonstrou que, nos países onde o estrangeiro é bem recebido, a possibilidade de o migrante sentir-se feliz aumenta consideravelmente.¹¹⁰ A tolerância social, a receptividade local e a possibilidade de uma vida digna contribuem significativamente para um melhor viver do estrangeiro, mesmo que esses aspectos possuam diversos limites.¹¹¹

O resultado do ranking de 2018 indicou a Finlândia como o país mais feliz do mundo. Apesar de algumas trocas, os países que lideraram o ranking de 2017 permaneceram nas primeiras posições: 2. Noruega; 3. Dinamarca; 4. Islândia; 5. Suíça. O Brasil caiu 8 posições, ocupando o vigésimo oitavo lugar. Na parte mais baixa do ranking também não encontramos grandes variações nos nomes citados: 152. Iêmen; 153. Tanzânia; 154. Sudão do Sul; 155. República Centro Africana; 156. Burundi. De acordo com o estudo, em relação a 2017, a nação que mais evoluiu foi Togo, que galgou 17 posições. O país que mais perdeu posições foi a Venezuela.

Os 156 países foram mantidos para o WHR de 2019, que abordou questões referentes ao influxo dos governos sobre a felicidade de seus cidadãos. O relatório demonstrou que a característica que determina um maior bem-estar no interior da

¹⁰⁸ ONU, World Happiness Report 2018, p. 5.

¹⁰⁹ ONU, World Happiness Report 2018, p. 45.

¹¹⁰ ONU, World Happiness Report 2018, p. 160.

¹¹¹ ONU, World Happiness Report 2018, p. 166.

sociedade é a generosidade, por sua capacidade de criar laços pessoais e coletivos.¹¹² Também foi tratada a influência que a tecnologia digital exerce sobre os sujeitos sociais, estabelecendo uma correlação entre o crescimento da infelicidade e o tempo gasto diante de uma tela.¹¹³ Um ponto que gostaríamos de destacar neste relatório é o vínculo estabelecido entre o crescimento dos sentimentos de infelicidade, identificados com a depressão, *burnout*, suicídios etc., e o crescimento do número de viciados em diversas drogas nos Estados Unidos da América.¹¹⁴

A respeito do ranking de 2019, ressaltaremos o fato dele permanecer quase inalterado em seus dois extremos quando comparado com o ranking de 2018. Entre os países mais felizes, a alteração mais sensível está no fato da Holanda superar a Suíça e alcançar o quinto lugar. Assim, temos: 1. Finlândia; 2. Dinamarca; 3. Noruega; 4. Islândia e 5. Holanda. O cenário para os cinco países considerados mais infelizes também não sofreu muitas alterações, contando agora com a presença do Afeganistão: 152. Ruanda; 153. Tanzânia; 154. Afeganistão; 155. República Centro Africana; e 156. Sudão do Sul. Mantendo sua rotina, o Brasil desceu mais algumas posições e ocupou o trigésimo segundo lugar.

O WHR de 2020 abordou a influência dos ambientes sociais, urbanos e naturais na felicidade humana. Para inferir os resultados dessa influência, foram analisados 153 países a partir dos seguintes critérios: a) análise do PIB e seu poder de paridade e compra; b) apoio social; c) expectativa de vida saudável desde o nascimento; d) liberdade para realizar as escolhas da própria vida; e) generosidade; e f) percepção da corrupção.¹¹⁵

Segundo o WHR de 2020, os resultados dessas análises definiram novamente a Finlândia como a nação mais feliz do mundo. Em seguida vieram os seguintes países: 2. Dinamarca; 3. Suíça; 4. Islândia; e 5. Noruega. Entre os cinco países menos felizes encontramos: 149. República Centro Africana; 150. Ruanda; 151. Zimbábue; 152. Sudão do Sul; e 153. Afeganistão. Após um período de constantes quedas em sua colocação, o Brasil manteve o mesmo trigésimo segundo lugar de 2019.

¹¹² ONU, World Happiness Report 2019, p. 74-77.

¹¹³ ONU, World Happiness Report 2019, p. 88-94.

¹¹⁴ ONU, World Happiness Report 2019, p. 124-131.

¹¹⁵ ONU, World Happiness Report 2020, p. 16.

De acordo com o relatório, é possível vislumbrar um conjunto de fatores que determinam a permanência dos países nórdicos entre as primeiras colocações do ranking: instituições que funcionam concomitante à aplicação de um extenso e confiável plano de bem-estar social, baixo índice de corrupção e bom funcionamento da democracia e das instituições do Estado. Além destes aspectos, o WHR destaca que os cidadãos nórdicos experimentam um alto senso de autonomia, liberdade, confiança nos outros e coesão social.¹¹⁶ O relatório ressalta ainda que esses resultados demonstram que explicações populares para a felicidade nórdica, como a pequena população e a homogeneidade dos países, não se sustentam. Os dados coletados também desautorizam os argumentos que utilizam o excesso de frio e as taxas de suicídio para contestar os níveis de felicidade experimentados nestes países.¹¹⁷

No relatório de 2020, também é apresentado um ranking das cidades analisadas pelo WHR. Para elaborar este ranking, primeiro foi realizada uma avaliação da situação de vida atual e dos dados referentes ao bem-estar subjetivo. Depois, os resultados dessa primeira avaliação foram confrontados com a estimativa realizada pelos habitantes a respeito da expectativa sobre a vida futura nestas cidades. Também foram levados em conta os afetos positivos e os afetos negativos presentes no dia a dia dos cidadãos, mas é ressaltado que estes afetos ainda são considerados medidas experienciais.¹¹⁸

A estrutura deste ranking não difere muito daquela com que deparamos no ranking referente aos países. Assim, encontramos os primeiros lugares com predominância escandinava: 1. Helsinki (Finlândia); 2. Aarhus (Dinamarca); 3. Wellington (Nova Zelândia); 4. Zurique (Suíça); e 5. Copenhague (Dinamarca). Entre as cidades com pior colocação destacam-se aquelas com recente histórico de guerras ou que permanecem em constante conflito armado: 182. Juba (Sudão do Sul); 183. Porto Príncipe (Haiti); 184. Gaza (Palestina); 185. Sanaã (Iêmen); 186. Cabul (Afeganistão). São Paulo é a única representante brasileira e ocupa o quinquagésimo terceiro lugar.

Apesar destes resultados apontarem para uma possível vinculação entre os níveis de bem-estar de uma sociedade e a felicidade de seus membros, alguns

¹¹⁶ ONU, World Happiness Report 2020, p. 130.

¹¹⁷ ONU, World Happiness Report 2020, p. 132.

¹¹⁸ ONU, World Happiness Report 2020, p. 50-55.

autores afirmam que é preciso discordar do alcance destes dados. Segundo Robert e Edward Skidelski, “a tentativa de criar ‘resultados nacionais de bem-estar’ para complementar ou comparar com PIBs é um exercício inútil”¹¹⁹. Entre alguns pontos, gostaríamos de destacar que, no que se refere à abrangência da pesquisa, diferenças culturais e linguísticas sobre o significado da palavra felicidade podem influenciar nas respostas obtidas.¹²⁰ Os resultados apontam para o que é dito sobre a felicidade, mas não podem medir ou definir a própria felicidade em si¹²¹, mesmo que admitamos que a estrutura social afeta as pretensões de felicidade de seus indivíduos.¹²²

Outro aspecto importante indicado por Julián Marías, está na redução do núcleo da felicidade para a noção de “realização”¹²³. Trata-se de uma tentativa de criação de uma felicidade mensurável. Ou seja, de acordo com o autor, “se a felicidade é impossível, chamemos de felicidade a algo possível”¹²⁴. Dessa forma, a realização pessoal, confirmada pelos graus de bem-estar, seria a felicidade possível de nosso tempo, desempenhada aqui e agora e, especialmente, confirmada mediante os padrões do horizonte econômico em que está inserida.

Também é importante destacar que este aspecto possui uma forte raiz na necessidade de segurança inerente ao ser humano de nosso tempo, desvinculando da noção de felicidade seu aspecto imprevisível. O “*welfare state* está ligado à Segurança Social, são quase sinônimos”¹²⁵. Logo, se em outras épocas a insegurança era o risco a ser vivido para o encontro da felicidade, dentro desta perspectiva os riscos devem ser minimizados por meio de uma ação governamental que vise possibilitar e ampliar a vivência do bem-estar.

Através da segurança, adentramos na procura pelo conforto de uma felicidade estática que busca, entre outras coisas, negar a dramaticidade da vida.¹²⁶ Isto garante, através de procedimentos específicos e difundidos largamente, a satisfação de determinadas aspirações, reduzindo a expectativa de ser feliz a uma forma de viver esquemática e normatizada apresentada como ideal. Esta compreensão

¹¹⁹ SKIDELSKY, R., Quanto é suficiente?, p. 150.

¹²⁰ SKIDELSKY, R., Quanto é suficiente?, p. 142.

¹²¹ SKIDELSKY, R., Quanto é suficiente?, p. 150.

¹²² MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 174.

¹²³ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 174.

¹²⁴ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 174.

¹²⁵ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 173.

¹²⁶ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 177.

estática insere uma visão homogênea e coletiva da felicidade, renunciando à dimensão pessoal e única, imputando a mesma felicidade para todos. Isto conduz a um curto-circuito paradoxal. Uma das consequências desta espiral é o surgimento de uma variedade de listas, esquemas, receitas... que garantem possuir o segredo de uma vida feliz e acessível a qualquer um.¹²⁷

O WHR também aponta a dimensão estatística do bem-estar. Aqui devemos destacar que os dados delineiam que a satisfação de certas necessidades básicas é importante para a criação de uma situação de bem-estar para as pessoas nas mais diversas culturas. Não levar isto em conta é fechar os olhos diante da situação de grande parte da população mundial que luta diariamente pelo mínimo possível para sua sobrevivência de cada dia. Portanto, não nos choca que, segundo o WHR, países mais desenvolvidos tenham níveis de bem-estar mais elevados. Isto é evidente e não exige muita reflexão para esta dedução. Contudo, cabem ainda muitas perguntas diante dos dados apresentados e nos atreveremos a expressar algumas, mesmo que não tenhamos a intenção de respondê-las agora: como saber se estes dados realmente refletem os níveis de felicidade? As tramas existenciais, com seus acasos dramáticos que destroem esquemas e estabelecem novos caminhos, estariam abarcadas ao se massificar uma noção de felicidade e aplicá-la a índices estatísticos? Esta medição estaria desumanizando a felicidade? Afinal, existem experiências existenciais não quantificáveis ou é possível calcular estatisticamente a solidão? E como não falar da experiência do mal e do sofrimento que não se detém diante das tímidas barreiras impostas pelo bem-estar?

É fato irrefutável que o bem-estar tem permitido uma melhor vivência social em muitos países. “Ninguém aceitaria renunciar ao bem-estar que gozam muitas sociedades atuais: pareceria uma causa de infelicidade”¹²⁸. Porém, segundo Bauman, “a estratégia de tornar as pessoas mais felizes aumentando suas rendas aparentemente não funciona”¹²⁹. Ele também aponta que o crescimento da riqueza vem acompanhado por uma “desconfortável sensação de incerteza difícil de suportar”¹³⁰. E assim, mesmo nestes países onde o bem-estar alcança uma boa

¹²⁷ FURTADO, C., 7 verdades sobre a felicidade que você precisa saber.

¹²⁸ MARÍAS, J., A felicidade humana, p. 184.

¹²⁹ BAUMAN, Z., A arte da vida, p. 9.

¹³⁰ BAUMAN, Z., A arte da vida, p. 9.

parcela da população, a pergunta sobre a felicidade persiste, revelando o que Gilles Lipovetsky afirmou ao dizer que “o *Homo felix* ultrapassou o *Homo politicus*”¹³¹.

Não se trata, entretanto, de negar a importância do bem-estar, mas de observar o possível desvio que existe em transformá-lo em expressão única e *conditio sine qua non* da felicidade. É indispensável, portanto, compreender que atualmente a interpretação de uma vida feliz inclui o bem-estar, mas também é importante vislumbrar que, perante os complexos entrelaçamentos da existência, ela escapa para além destes confortáveis grilhões e se revela, simplesmente, como outra coisa.

2.5 Individualização da felicidade

O estímulo gerado pelo Iluminismo encarnará a felicidade em nosso mundo, tornando-a uma experiência necessariamente presentificada. Entretanto, a definição de felicidade continuará sendo constantemente ressignificada. Sentidos se entrelaçam e concepções multifacetadas irão interagir e conviver no mesmo ambiente epocal.

Com a falência das grandes utopias políticas e a crise das instituições que conferiam identidade e unidade à sociedade, a questão da felicidade individual ressurgirá ainda mais fortalecida. Um dos locais mais férteis para o desenvolvimento desta nova perspectiva será o interior do movimento da contracultura nos Estados Unidos, nascido por volta de 1960.¹³² A felicidade será transportada do âmbito coletivo para o individual e o bem-estar, antes compreendido como um atributo social, será realocado no domínio privado, porém com contornos diferentes. Neste momento, por meio de uma síntese entre a psicologia moderna e o advento das espiritualidades orientais, começam a surgir as experiências iniciais daquilo que será chamado de desenvolvimento pessoal e que será proposto como forma de potencializar uma vida feliz ao indivíduo.¹³³

Se desde a ruptura iluminista a vida eterna não é mais a (única) garantia de felicidade, mesmo que tardia, da mesma maneira, a partir deste ponto de vista, a promessa de felicidade apenas é considerada crível quando alcança e satisfaz o

¹³¹ LIPOVETSKY, G., A sociedade da decepção, p. 52.

¹³² LENOIR, F., Sobre a felicidade, p. 13.

¹³³ LENOIR, F., Sobre a felicidade, p. 13.

indivíduo, recebendo, cada vez mais, uma valência privada.¹³⁴ Esta necessidade irá gerar um novo relacionamento entre a pessoa e o meio social. Neste sentido, segundo Bauman, “a preocupação com a forma como o mundo é administrado deu lugar à preocupação com a autoadministração”¹³⁵.

Para Joel Birmann, esta virada hermenêutica ocorre acentuadamente nos idos dos anos 1990, e insere uma nova dinâmica pessoal em que “cada indivíduo passou a se encontrar desde então, lançado na busca desesperada de seus objetivos particulares e sem se inscrever, como elemento e átomo, numa ordem social englobante”¹³⁶. Além disso, segundo o autor, esta guinada seria a raiz da atual concepção de felicidade e está profundamente marcada pela lógica neoliberal.¹³⁷ Este contexto aponta para o desenvolvimento de duas características que fundamentam a noção contemporânea de felicidade: o imperativo da autonomia e o imperativo da qualidade de vida.

O imperativo da autonomia é o ponto de apoio para a expansão e o desenvolvimento da cultura do narcisismo moderno. “Sem a expansão infinita de si, que se contrapõe permanentemente à existência do outro, o indivíduo não poderia sustentar a dita autonomia de si mesmo, como valor e como imperativo moral”¹³⁸. Assim, a autorreferencialidade irrompe como motor propulsor de uma autonomia sustentada pela aposta efetiva em si mesmo. Contudo, a dinâmica autorreferencial depende, contraditoriamente, da aprovação constante de um outro social para a manutenção da autoestima. Cria-se uma espiral lançada na busca devotada pela aprovação social que confirme sua expectativa, mas que parece produzir no indivíduo contemporâneo uma vida marcada pela ansiedade, pela insegurança e pelo estresse.¹³⁹

A autorreferencialidade desembocará, invariavelmente, na obsessiva e solitária construção de si mesmo. Tal construção obtém seus alicerces a partir de conceitos que emergem como fundamentais para o ato de ser feliz: resiliência, autenticidade, otimismo, capacidade de motivação etc. Diante destes conceitos, o indivíduo é entendido como alguém que deve fazer-se a si mesmo diariamente.

¹³⁴ FOGAÇA, J; PEREZ, C., Felicidade adjetivada, p. 223.

¹³⁵ BAUMAN, Z., A arte da vida, p. 58.

¹³⁶ BIRMAN, J., Muitas Felicidades?!, p. 37.

¹³⁷ BIRMAN, J., Muitas Felicidades?!, p. 37.

¹³⁸ BIRMAN, J., Muitas Felicidades?!, p. 38.

¹³⁹ BAUMAN, Z., A arte da vida, p. 59.

Contudo, esta construção permanece aberta, visto que sempre é possível alcançar maiores níveis de felicidade e bem-estar. Não importa quanto desenvolvimento pessoal se tenha alcançado, sempre será necessário avançar mais. Para isto, será oferecida uma variada gama de especialistas e de produtos que ajudam as pessoas a chegarem à sua autorreferencialidade máxima.¹⁴⁰

No outro lado do espectro, o imperativo da qualidade de vida, por sua vez, terá suas raízes na busca por uma forma de viver que sustente a autoestima necessária para a manutenção da autonomia. Desde a boa alimentação, passando pelas atividades corporais e, recentemente, ainda podemos destacar o apelo da meditação diária inspirada, principalmente, no zen budismo – tudo está direcionado para proporcionar uma experiência de autonomia que seja estável e duradoura. Este imperativo acaba se transformando no carimbo que certifica que uma vida caminha (ou pelo menos deveria caminhar) para a felicidade.

Neste quadro, “é sempre a qualidade de vida do indivíduo que é colocada em evidência, de maneira recorrente, de forma a promover a satisfação plena deste”¹⁴¹. O alcance da qualidade de vida será tão decisivo que sua manutenção ou diminuição poderá determinar a destituição da autoestima em sua relação com o meio circundante e, portanto, afetará diretamente os níveis individuais de felicidade.

Porém, esta qualidade de vida necessária para o estabelecimento dos sujeitos autônomos acaba por criar, paradoxalmente, “uma incessante demanda por assistência e amparo que multiplica os dispositivos de ajuda (discursivos, sociais e tecnológicos) com que tentam dar conta de construir seu destino”¹⁴². Vai sendo construída, desta forma, uma singular afinidade relacional entre autonomia individual, qualidade de vida e dependência social.¹⁴³

Estes imperativos mergulham o indivíduo num processo ideológico que afirma, peremptoriamente, que o ato de ser feliz depende exclusivamente de seus próprios esforços.¹⁴⁴ Os efeitos colaterais desta afirmação começam a ser denunciados por diversos autores que apontam para o fato de que, neste cenário, a felicidade torna-se apenas a ponta de lança de um pensamento que promove o

¹⁴⁰ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 144.

¹⁴¹ BIRMAN, J., *Muitas Felicidades?!*, p. 39

¹⁴² BEZERRA JR., B., *A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar*, p. 119.

¹⁴³ BEZERRA JR., B., *A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar*, p. 119.

¹⁴⁴ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 79.

“mantra da realização pessoal”¹⁴⁵. Assinalar este acontecimento não pretende ser uma crítica à valorização da potência pessoal, porém não é possível ignorar o fato de que, junto com o desenvolvimento pessoal tão difundido atualmente, está atrelada uma forte presença narcísica que, invariavelmente, conduz para um individualismo exacerbado.¹⁴⁶

2.5.1

Felicidade e corporeidade: uma relação funcional

A influência do imperativo da autonomia e do imperativo da qualidade de vida convergirá para a revalorização do corpo e de suas dimensões em nossa sociedade.¹⁴⁷ Ambos terão seu entrelaçamento na expressão de uma felicidade que se experimenta plenamente na corporeidade. No entanto, devemos destacar que neste ponto estamos diante de uma relação performática que exige a adequação rígida às normas estabelecidas previamente. A apropriação do corpo fará com que atributos como prazer, saúde, consumo, estética etc. se tornem sinônimos de salvação.¹⁴⁸

Segundo Anthony Giddens, “o corpo é um objeto em que todos temos o privilégio de viver ou somos condenados a viver; fonte das sensações de bem-estar e de prazer, mas também das doenças e das tensões”¹⁴⁹. Entretanto, o corpo não pode ser considerado apenas uma entidade física, mas ele emerge como modo e lugar onde ocorrem as interações cotidianas, tornando-se, assim, “uma parte essencial da manutenção de um sentido coerente de autoidentidade”¹⁵⁰.

Antes considerada a prisão da alma e inimiga da salvação, a corporeidade será convertida no local privilegiado para a expressão do “ser feliz”, desde que obedeça aos critérios estéticos e de performance que agora lhe são exigidos para a manutenção de determinada imagem.¹⁵¹

Assim, são o corpo e a ação que ocupam, na atualidade, a posição estratégica de constituintes éticos, fundamentos do indivíduo... Pelos registros do corpo e da ação

¹⁴⁵ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 80.

¹⁴⁶ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 81.

¹⁴⁷ BIRMAN, J. *Muitas Felicidades?!*, p. 43.

¹⁴⁸ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 58.

¹⁴⁹ GIDDENS, A., *Modernidade e identidade*, p. 95.

¹⁵⁰ GIDDENS, A., *Modernidade e identidade*, p. 95.

¹⁵¹ BIRMAN, J., *Muitas Felicidades?!*, p. 43.

se constituiriam os critérios para conceber a felicidade e os fracassos para o sujeito, para que este possa atingir esta condição na contemporaneidade.¹⁵²

De acordo com Bauman, em nossa sociedade o corpo adquire um valor-fim, transcendendo o significado meramente instrumental.¹⁵³ O autor aponta que “o corpo consumista/do consumidor é ‘autotélico’ constituindo o próprio fim e um valor em si mesmo; na sociedade dos consumidores, também é, por acaso, o valor supremo”¹⁵⁴. O autor destaca ainda que a busca por seu bem-estar se converte na finalidade existencial dos indivíduos e, muitas vezes, no critério último para definir sua utilidade diante da sociedade.¹⁵⁵

A dependência da performance corporal irá conduzir a uma compreensão de corporeidade meramente funcional e estética. Na dimensão do corpo a relação citada anteriormente entre a autonomia e aprovação do outro adquire contornos intensos. “O corpo é objeto de um design epidérmico que recomenda o cultivo da própria imagem numa era na qual a visibilidade e o reconhecimento no olhar alheio são essenciais para definir o que se é”¹⁵⁶.

A crença no valor da imagem projetada e na opinião alheia conduz o indivíduo ao cultivo permanente das duras cláusulas estabelecidas para o alcance da felicidade nos diversos setores de sua vida e, sobretudo, apresentando um novo significado e estabelecendo uma relação exaustiva entre o sujeito e o próprio corpo. Além do cultivo corporal, irrompe a necessidade premente de ostentação dos resultados obtidos. Não basta penitenciar-se em busca da performance perfeita, a ostentação dos prêmios alcançados também é parte integrante da felicidade contemporânea.¹⁵⁷

O filósofo Pascal Bruckner destacará que mesmo “que a redenção agora passe pelo corpo, e não somente pela alma, em nada altera a questão: precisamos nos reabilitar de ser o que somos; seja qual for a idade, o organismo é sempre uma mecânica defeituosa que deve ser consertada”¹⁵⁸. Esta compreensão irá gerar uma complexa organização de valores em que ter um corpo imperfeito, a partir dos padrões estipulados, será considerado uma falta de caráter individual, um pecado

¹⁵² BIRMAN, J., *Muitas Felicidades?!*, p. 44.

¹⁵³ BAUMAN, Z., *Vida Líquida*, p. 119.

¹⁵⁴ BAUMAN, Z., *Vida Líquida*, p. 119.

¹⁵⁵ BAUMAN, Z., *Vida Líquida*, p. 119.

¹⁵⁶ SIBILIA, P., *Em busca da felicidade lipoaspirada*, p. 202.

¹⁵⁷ FREIRE Fº, J., *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*, p. 205.

¹⁵⁸ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 76.

gravíssimo, que deve ser evitado ou, se possível, escondido.¹⁵⁹ Dentro deste ideário, não se adequar aos padrões designados pelo modelo *fitness* é colocar em risco a própria possibilidade de felicidade.

2.5.2 Corporeidade e angústia do desajuste

Nesta incessante tentativa de adequação, uma nova modalidade de ascese ganha notabilidade nas vitrines sociais, submetendo o corpo aos mais variados tipos de sacrifícios, numa tentativa quase desesperada de reparar as fragilidades corporais e corresponder aos modelos propostos. Esta nova ascese será marcada pela assistência das intervenções farmacológicas, cirúrgicas e alimentícias.¹⁶⁰

Todavia, para Bruckner:

A determinação de expurgar ou de desinfetar tudo que é fraco, quebradiço no corpo ou no espírito – tristeza, sofrimento, vazios existenciais – tropeça em nossa finitude, na inércia da espécie humana, que não se deixa manipular como qualquer substância.¹⁶¹

Uma corporeidade reduzida à mera aparência reduz as dimensões relacionais e insere o indivíduo no aprisionamento de um autossentido narcísico. O corpo fortalecido, exposto e cirurgicamente remodelado apenas servirá de casulo protetor para identidades fragilizadas. Na procura por uma autonomia configurada por determinada qualidade de vida, encontramos a construção de sujeitos cuja subjetividades revelam-se “vulneráveis e escravizadas da lisura do próprio umbigo”¹⁶². Esta vulnerabilidade encontra-se escondida sob a capa de uma exterioridade feliz e obedece a uma nova configuração do *status* social, em que a riqueza e o poder perdem espaço para a aparência.¹⁶³ Constrói-se, dessa forma, um *ethos* corporal, contendo a função de sustentar uma imagética do *self* sorridente e necessário, que expressa um constante estar bem consigo e assim tenta recolher a aprovação dos outros. No outro lado desta moeda, encontramos uma corporeidade funcional de tal forma sufocada pelas exigências sociais que trará à tona a angústia

¹⁵⁹ SIBILIA, P., Em busca da felicidade lipoaspirada, p. 206.

¹⁶⁰ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 280.

¹⁶¹ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 76.

¹⁶² SIBILIA, P., Em busca da felicidade lipoaspirada, p. 207.

¹⁶³ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 62.

e o medo de não estar ajustado aos padrões impostos. Podemos, então, falar de uma angústia do desajuste.

Esta angústia do desajuste transforma a felicidade vinculada ao símbolo corporal num “sistema de intimidação de todos por cada um, do qual somos ao mesmo tempo cúmplices e vítimas”¹⁶⁴. É possível vislumbrar seus efeitos colaterais através do surgimento e crescimento dos casos de bulimia e anorexia, principalmente entre os jovens e, sobretudo, entre as mulheres. Também deve ser destacado que esta angústia é considerada pelos especialistas em *marketing* como uma fonte de lucros inesgotável e a promessa de redução desta ansiedade é a mais sedutora e mais explorada oferta de nossa sociedade.¹⁶⁵ Caímos, então, num *loop* infinito: a promessa gera angústia possibilitando a promessa.

Um dos sintomas desta angústia pode ser percebido nas diversas doenças vinculadas à corporeidade encontradas atualmente. Utilizaremos, resumidamente, como exemplo, a interpretação feita por Anthony Giddens sobre a anorexia nervosa. Tendo acompanhado casos clínicos próximos, tenho consciência de que a anorexia deve ser tratada como uma realidade médica complexa e possui uma vasta literatura clínica especializada. O próprio autor reconhece as limitações de sua leitura. Todavia, feitas estas escusas, apresentaremos aquilo que ressalta Giddens e que toca diretamente o escopo deste ponto de nossa pesquisa. Segundo ele, “o fato da anorexia estar tão ligada à divisão entre os gêneros tem sem dúvida a ver com a associação entre a dieta e os novos valores da aparência corporal”¹⁶⁶. Percebida, principalmente, entre as mulheres, o autor interpreta a anorexia como “uma forma de protesto; uma forma que não se caracteriza pela fuga, mas pelo compromisso sustentado com a reflexividade do desenvolvimento corporal”¹⁶⁷.

Este protesto denuncia que a corporeidade toma parte num sistema em que um falso eu, distante dos verdadeiros desejos pessoais, configura a anorexia como uma procura por segurança num mundo de múltiplas e ambíguas possibilidades: “o corpo estritamente controlado é um emblema de uma existência segura num ambiente social aberto”¹⁶⁸. Tal controle se transfigura no gancho fundante da procura por uma identidade estável, mesmo que desfigurada, mas, sobretudo,

¹⁶⁴ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 63.

¹⁶⁵ BAUMAN, Z., *Vida Líquida*, p. 120.

¹⁶⁶ GIDDENS, A., *Modernidade e identidade*, p. 100.

¹⁶⁷ GIDDENS, A., *Modernidade e identidade*, p. 102.

¹⁶⁸ GIDDENS, A., *Modernidade e identidade*, p. 103.

possível. Nesta busca, a rigidez da dieta, a desconstrução corporal oferece um simbólico espaço confiável de conformidade.

Assim, se a noção de bem-estar nos oferece uma felicidade possível, a dinâmica de privatização do ser feliz em sua busca por autonomia e dependência da aprovação alheia, além da inerente necessidade de ostentação, irá inserir o ser humano num outro horizonte. Este indivíduo, marcado pela angústia do desajuste, buscará formas de construção de sua subjetividade e obterá, através do excesso de estímulos, protagonizado pela proposta do consumo, e pela hipervalorização do desempenho corporal, uma efeméride de possibilidades, com suas nuances e condições próprias. Estas condições irão reorientar o desejo de felicidade, recondicionando-o de tal forma que será transformado em apenas mais uma mercadoria nas prateleiras.

2.6

Felicidade e sociedade de consumo: a insatisfação permanente

Como já dito, a felicidade é o desejo que, mesmo expresso de diversas maneiras, atravessa toda a humanidade independente da cultura, religião ou estado social. Ela emerge como anseio que impulsiona a caminhada existencial desvelando a inquietude ontológica presente no ser humano. Em sua procura, esta inquietude parece não encontrar um porto seguro, permanecendo, continuamente, um desejo insatisfeito. Outro aspecto deste conceito é sua dimensão de promessa. Seja a partir da *eudaimonia* grega ou mediante a submissão às instituições religiosas, o ato de ser feliz quase sempre foi alocado numa condição futura, tanto situando-o nesta vida, conforme o Iluminismo, ou em uma nova vida após a morte, como nos ensinam algumas vertentes religiosas.

De qualquer maneira ou em qualquer receita, a felicidade segue como um desejo inconclusivo. Todavia, a partir do Iluminismo, mudanças interpretativas e promessas renovadas e revisitadas alavancam um impulso revigorado por sua procura. O advento da autonomia do sujeito e o progresso científico e tecnológico apresentam uma experiência de bem-estar que redefine a noção de felicidade. A vida feliz prometida torna-se mais próxima e o presente adquire relevância no discurso. Mesmo que ainda esteja situada como promessa, a felicidade é assumida pela sociedade como direito de todos e passa a ganhar forma, peso e, até mesmo,

preço, através da noção de bem-estar e qualidade de vida. Estas ideias serão inseridas como necessidades individuais particularizadas e, mais tarde, absorvidas pela lógica do consumo que fundamenta e movimenta a sociedade, gestando um estilo de vida pautado na aquisição. Partindo desta lógica é possível falar de uma “sociedade do consumo”¹⁶⁹.

A premissa fundamental da sociedade do consumo é a satisfação do desejo humano. No entanto, para que tal lógica tenha sucesso, é necessário que o desejo continue irrealizado, convertendo, assim, a insatisfação em um estado permanente.¹⁷⁰ Esta insatisfação será alimentada constantemente pelo estímulo da publicidade¹⁷¹ com sua promessa religiosa de uma nova salvação. De acordo com Lipovetsky, “eis um tipo de sociedade que substitui a coerção pela sedução, o dever pelo hedonismo, a poupança pelo dispêndio, a solenidade pelo humor, o recalque pela liberação, as promessas do futuro pelo presente”¹⁷².

Inseridos nesta dinâmica, os indivíduos absorvem um imaginário marcado pela imagem de uma felicidade pautada em consumir os objetos oferecidos como solução e que, invariavelmente, se mostram como garantia de *status* e diferenciação. O autor também aponta o surgimento de uma forte relação emocional entre consumidor e consumo. Nesta relação, o objeto adquirido é entendido como signo de singularidade e expressão de uma identidade. Segundo Lipovetsky:

A despeito de sua dimensão comunitária, a marca exibida é subjetivante, ela traduz, ainda que na ambiguidade, uma apropriação pessoal, uma busca por individualidade assim como um desejo de integração no grupo dos pares, um eu reivindicando, aos olhos de todos, os signos de sua aparência.¹⁷³

Outro aspecto que deve ser destacado está no fato de que, apesar da permanência das noções de bem-estar e qualidade de vida, a sociedade do consumo estabelece rupturas com as percepções estáticas que enxergavam na própria rigidez a possibilidade um ser feliz estável. O consumismo associará a felicidade à satisfação imediata das necessidades vinculadas “a um volume e uma intensidade

¹⁶⁹ Segundo G. Lipovetsky, “a expressão aparece pela primeira vez nos anos 1920, populariza-se nos anos 1950-60, e seu êxito permanece absoluto em nossos dias como demonstra seu amplo uso na linguagem corrente, assim como nos discursos mais especializados. A ideia de sociedade de consumo soa agora como uma evidência, aparece como uma das figuras mais emblemáticas da ordem econômica e da vida cotidiana das sociedades contemporâneas”. (LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 23)

¹⁷⁰ BAUMAN, Z., Vida Líquida, p. 105.

¹⁷¹ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 35.

¹⁷² LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 35.

¹⁷³ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 51.

de desejos sempre crescentes, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la”¹⁷⁴. Assim, o tempo da promessa é trasladado de um futuro próximo para o imediatismo do agora caracterizado pela urgência. Aqui nos deparamos com a ressignificação simbólica do tempo.¹⁷⁵ Se antes a felicidade consistia numa construção lenta e futura pontilhada pela sorte e pelo acaso, agora ela é um desenrolar acelerado e urgente, possibilitada pela seguinte dinâmica: aquisição-excesso-descarte. Em contrapartida, tal felicidade acelerada, mergulhada no *tsunami* de possibilidades que arrastam o indivíduo contemporâneo, irá se revelar marcada, paradoxalmente, pela falta de tempo.¹⁷⁶

Num ambiente onde a publicidade e o marketing tocam os recônditos mais distantes da sociedade, o consumo e a felicidade são apresentados como as faces da mesma moeda. Nas palavras de D. Macmahon:

Se se pode dizer que o negócio da publicidade é vender sonhos, o sonho agora é em geral uma variação do tema da felicidade, em todos os tempos, lugares e coisas. Tome uma Coca e sorria. Curta um “happy hour” com os amigos e saboreie uma “satisfação genuína”.¹⁷⁷

O sonho de ser feliz é alimentado por imagens de pessoas felizes, em locais felizes, vivendo situações maravilhosas e consumindo produtos que, teoricamente, trazem felicidade. Para isto uma simples ida ao supermercado é veiculada junto com um *jingle* musical que, reproduzido incessantemente, gruda em nossas mentes como um chiclete e nos pergunta: “O que faz você feliz?”. Ora, como resistir a convite tão sedutor?

A ideia fundamental do consumo consiste em definir e, se necessário, redefinir o que deve ser compreendido como vida feliz e, além disso, disponibilizar os meios para que esta sensação seja adquirida.¹⁷⁸ Pressionado pela urgência da felicidade e acossado pela insatisfação permanente, o ser humano percebe-se envolvido numa espiral de imperativos que o colocam em um permanente estado de alerta. É preciso estar atento para a última novidade, conhecer a última moda, experimentar a última receita. A acomodação não é aceitável. É preciso sempre

¹⁷⁴ BAUMAN, Z., *Vida Para Consumo*, p. 44.

¹⁷⁵ BAUMAN, Z., *Vida Para Consumo*, p. 45

¹⁷⁶ Neste sentido é interessante fazer notar um artigo bastante divulgado na internet sobre os resultados de uma pesquisa que indicam que para ser feliz é necessário gastar o dinheiro “comprando tempo” (BRIGGS, H. Dinheiro gasto para ganhar tempo ‘compra’ felicidade, diz estudo.).

¹⁷⁷ MACMAHON, D. M., *Felicidade*, p. 484.

¹⁷⁸ MINOIS, G., *A Idade de Ouro*, p. 408.

mais: “você quer isso, você o merece, você deve isso a si mesmo, você pode consegui-lo, logo, vá atrás”¹⁷⁹.

Estes aspectos são fundamentais para entendermos por que a felicidade é atualmente uma onipresença mercadológica. Ser feliz não é mais um objetivo secundário para a aquisição de outros produtos.

Ao contrário, a felicidade se converteu no produto fetiche de uma indústria mundial e multibilionária que gira em torno da oferta e demanda de um amplo catálogo de mercadorias emocionais; isto é, serviços, terapias e produtos manufaturados e consumidos como técnicas científicas para a gestão dos afetos com o fim de efetuar certo tipo de transformação psicológica e pessoal.¹⁸⁰

Os modelos projetados são inúmeros e “a angústia reside no medo de não nos comportarmos segundo as exigências, de não demonstrarmos suficiente dinamismo ou iniciativa dentro deste universo altamente competitivo”¹⁸¹. Contudo, o medo de estar desalinhado acende a procura por paradigmas, gerando o consumo de estilos de vidas que possam guiar até a terra prometida da satisfação. Neste vazio paradigmático, as mídias sociais foram convertidas no local onde celebridades exibem um estilo de vida *gourmet*, patrocinado por empresas terceirizadas e apresentado, descarada e irresponsavelmente, como acessível a todos.

Também é importante observar que a dinâmica consumista não se reduz à aquisição de produtos. Tudo acaba, de uma maneira ou de outra, convertido em bem de consumo. Esferas da vida, relações interpessoais, a própria construção da subjetividade, que antes eram consideradas áreas circunscritas aos seus personagens, tornam-se, através das mídias sociais, matéria de debate público, muitas vezes acalorado. A tentativa de ser é transmutada em produto do eu. A pretensa autonomia adquirida no Iluminismo revela-se marcada pela fragilidade e condiciona seus sujeitos a uma constante e necessária autoexposição.

Isto aponta para o fato de que, para a sociedade de consumo, a felicidade transcende a oferta de produtos emocionais, sejam eles efetivos ou não, e transforma-se em um “estilo de vida, em uma mentalidade e, em último caso, em

¹⁷⁹ BAUMAN, Z., *A Arte da Vida*, p. 103.

¹⁸⁰ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 122. Tradução própria, segue texto original: “Al contrario, la felicidad se há convertido ella misma en el producto fetiche de una industria mundial y multibilionaria que gira en torno a la oferta y la demanda de un amplio catálogo de mercancías emocionales; esto es, servicios, terapias y productos manufaturados y consumidos como técnicas científicas para a gestión de los afetos con el fin de efectuar un cierto tipo de transformación psicológica y personal”.

¹⁸¹ BRUCKNER, Pascal., *A Euforia Perpétua*, p. 71.

um tipo de personalidade para definir em termos psicológicos o ideal neoliberal do cidadão contemporâneo”¹⁸². Aprisionados nesta lógica, a triste condição de ser mercadoria de consumo é quem determina a autenticidade da própria vida¹⁸³. Tal submissão à mercantilização da existência faz emergir à superfície o fato de que por trás do consumo material encontra-se a busca por algo imaterial: satisfação, interação com os outros, expressão de estima etc.¹⁸⁴

Mergulhada neste contexto, a compreensão do que seja a felicidade é mercantilizada. O ser humano é confrontado o tempo inteiro para justificar os méritos de sua vida feliz. Neste sentido, a sociedade do consumo instala uma percepção de felicidade que precisa se tornar um contínuo rompimento da monotonia do agora. As mercadorias, por mais banais que sejam, são apresentadas como fonte de plenitude e realização. Elas rasgam os véus do cotidiano e inserem seus consumidores em uma experiência transcendente e imediata de felicidade, enquanto se degusta um delicioso hambúrguer recheado com bastante queijo cheddar mergulhado num molho pretensamente secreto ou passeia-se, dançando alegremente, pelos corredores de um supermercado incrivelmente vazio... Evidentemente, esta mercantilização não está pautada numa caridade gratuita. Aliás, neste ambiente, ser feliz não pode ter nada de gratuito. Estamos diante de uma espiral que, movida por interesses econômicos, intenciona harmonizar o anseio do indivíduo moderno por uma existência plena, com as exigências e necessidades econômicas próprias da sociedade.

No verso de cada pergunta pela felicidade emitida em nossa sociedade, esconde-se um questionamento profundo sobre o possível sucesso ou fracasso de uma vida. Entretanto, esta resposta, condicionada pela publicidade e pelo consumo, é expressa através dos signos sociais que qualificam a satisfação desta pergunta. A felicidade transforma-se, dessa maneira, numa tarefa assustadora. Os receios e as inseguranças do “não ser” são terreno fértil para as habilidosas mãos dos publicitários com todas as suas seduções e “certezas do ter”. O consumo assume a função de introduzir e garantir ao indivíduo, marcado pela culpa e pelo medo do fracasso, o sucesso do fazer-se feliz convertido em *status*, deixando esta

¹⁸² CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 123. Tradução própria, segue texto original: “Estilo de vida, en una mentalidad y, en último término, en un tipo de personalidad para definir en términos psicológicos el ideal neoliberal del ciudadano contemporáneo”.

¹⁸³ BAUMAN, Z., *Vida Para Consumo*, p. 76.

¹⁸⁴ GRESHAKE, G., *Felicidad y salvación*, p. 140.

necessidade, instituída pela própria lógica social, aparentemente, menos aterrorizante. Apesar de todo o aparato tecnológico e ideológico pautado ao ritmo frenético da insatisfação constante, o indivíduo percebe-se conduzido para uma felicidade decepcionante.

2.7

Felicidade e Teologia da Prosperidade: uma relação utilitária

A deficiência de paradigmas assinalada no tópico anterior influenciará da mesma forma o campo da espiritualidade e da religião¹⁸⁵. Esta deficiência será o resultado da crítica feita às instituições tradicionais iniciada pelo Iluminismo e que ainda perduram. É evidente que a emancipação humana trouxe enormes avanços socioculturais. Todavia, a partir deste ponto, o ser humano não pode mais optar por apenas seguir “cegamente num simples movimento de docilidade às convenções sociais”¹⁸⁶. Em sua autonomia, o sujeito contemporâneo é convocado a assumir a responsabilidade de seu engajamento na existência, com todas as interpelações decorrentes desta escolha e, neste sentido, a religião não é mais um aspecto determinante, mas dialoga com outras possibilidades de instituições portadoras de ensinamentos sobre o sentido, como, por exemplo, o campo das mídias sociais e as novas possibilidades de construção de identidade pessoal.

Apresentaremos algumas questões levantadas por Benilton Bezerra Jr. sobre a falta de referências simbólicas de nossa sociedade:

Sem um pano de fundo simbólico contra o qual uma vida possa se erguer com um sentido e uma significação que ultrapasse a experiência imediata de fruição fragmentada de momentos isolados, onde pode se ancorar a busca da felicidade? Quando a felicidade é progressivamente descolada de obrigações coletivas e valores transcendentais, e incluídas no rol das conquistas a serem alcançadas e exibidas pelo indivíduo como prova de sucesso, em que ela pode se materializar?¹⁸⁷

¹⁸⁵ Neste contexto entenderemos a religião como a organização institucional de determinada espiritualidade. Assim, a religião busca, através de suas estruturas, normas e tradições, ser local de experiência e possibilidade de expressão simbólica para a vivência da espiritualidade. Por sua vez, compreendemos a espiritualidade como expressão do desejo humano de estabelecer relação com o mistério transcendente da vida e, portanto, indo além das estruturas religiosas. Sendo possível, até mesmo, experimentar a espiritualidade sem a vivência de vínculos com determinada tradição socioreligiosa. Para a sensibilidade contemporânea, marcada pelo forte sentimento de autonomia, os laços entre religião e espiritualidade adquirem contornos ainda mais frágeis, estabelecendo ligações afetivas e possibilitando rupturas e reconstruções de discursos, sem que isso possa soar como incoerência.

¹⁸⁶ GAGEY, H.-J. A igreja diante da crise antropológica contemporânea.

¹⁸⁷ BEZERRA JR., B., A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar, p. 119.

No que tange às instituições religiosas, seu enfraquecimento colocará o discurso que, durante séculos, possuiu uma profunda relevância para a tessitura social contra a parede, e solicitará uma mudança de atitude diante dos desafios decorrentes. Para a Igreja Católica, a tentativa de resposta a esses desafios será o tema decisivo do Concílio Vaticano II. Indubitavelmente, uma renovada percepção da Igreja e de seu anúncio esteve no centro dos documentos conciliares. Contudo, passados mais de 50 anos, em alguns ambientes começa a brotar o sentimento de que, quando a Igreja achou ter encontrado as possíveis respostas aos desafios que se colocavam, mudaram as perguntas.

Atualmente, a compreensão do sentido da espiritualidade tem andado junto com a literatura de autoajuda e percebe-se revestida pela noção de desenvolvimento pessoal. Neste ambiente, sua força reside na possibilidade de potencializar o bem-estar humano, abrindo as portas para uma consciência mais abrangente sobre a mística, o cosmos e em relação às outras pessoas. Não por acaso, assistimos ao ressurgimento, mediante variadas interpretações, das religiões orientais que trazem consigo uma renovada e antiga sensibilidade espiritual.¹⁸⁸ Segundo Aldo Natale Terrin, este renovado movimento espiritual, através da etnologia, pretende repropor de maneira definitiva o mito da “terra sem males”¹⁸⁹. Podemos aludir, como exemplo deste novo ambiente, o aparecimento do movimento da Nova Era, com seu amplo horizonte religioso.

Além deste ressurgimento, encontramos o fenômeno do advento dos novos gurus da felicidade, com sua fisionomia amena e sorriso convidativo que induzem ao consumo ávido de seus ensinamentos.¹⁹⁰ Por sua vez, como personagens que passaram a ocupar este vácuo paradigmático, é necessário citar a influência de figuras de grande envergadura na compreensão da vivência espiritual contemporânea como o Dalai-Lama, cuja vinculação à sua luta política geralmente é colocada em segundo plano ou, até mesmo, esquecida; Deepak Chopra e outros menos conhecidos como, por exemplo, o monge budista Matthieu Ricard, considerado por muitos o homem mais feliz do mundo.

Especificamente sobre o cristianismo, é interessante fazer notar que Lipovetsky aponta a mudança em seu discurso de uma “religião centrada na

¹⁸⁸ TERRIN, A. N., Nova Era, p. 15.

¹⁸⁹ TERRIN, A. N., Nova Era, p. 15.

¹⁹⁰ BRUCKNER, Pascal., A Euforia Perpétua, p.71.

salvação no além” para uma “religião a serviço da felicidade intramundana”¹⁹¹. Além disso, o autor destaca que este movimento revela o enfraquecimento das instituições religiosas e a tendência de individualização do crer e do agir.¹⁹²

O advento da felicidade intramundana no discurso religioso pode ser vislumbrado através dos rótulos aplicados atualmente às liturgias cristãs das mais variadas denominações que apontam, sobretudo, para sua dimensão utilitária e, muitas vezes, abdicam do aspecto relacional existente entre o divino e o humano que seria seu fim primordial. Não obstante, convém destacar que, quando existe alguma relação estabelecida com o transcendente, ela está inserida num horizonte decantado de consumo, abrandando os imperativos éticos decorrentes da vinculação a determinada tradição religiosa ou das afirmações do crer.

Para o teólogo Gabino Uríbarri, o influxo da Modernidade contribuiu para a construção de um cristianismo definido por ele como o cristianismo da autorrealização. Este tipo de fé cristã colocaria no centro de toda a estrutura religiosa o ser humano e sua iniciativa em busca da felicidade, e não deixaria espaço para a presença de Deus.¹⁹³ Segundo o autor, tal cristianismo transforma o êxito próprio em sinônimo de salvação e corre o risco de atribuir à atuação de Deus apenas um sentido utilitário que é disposto a serviço dos objetivos pessoais do ser humano. “Neste cristianismo Deus não pode atuar como um verdadeiro Senhor e pedir a vida inteira, mas simplesmente ser um bom servo a serviço de outro senhor: o próprio eu”¹⁹⁴.

O sintoma mais evidente deste tipo de mentalidade dentro das tradições cristãs podemos vislumbrar na, assim denominada, Teologia da Prosperidade¹⁹⁵ e em seus derivados mais amenos e, portanto, mais tolerados pela sensibilidade

¹⁹¹ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 131.

¹⁹² LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 132.

¹⁹³ URÍBARRI, G. Tres cristianismos insuficientes, p. 322-323.

¹⁹⁴ URÍBARRI, G. Tres cristianismos insuficientes, p. 329. Tradução própria, segue texto original: “En este cristianismo Dios no puede actuar como un verdadero Señor y pedir la vida entera, sino simplemente ser un buen siervo al servicio de outro señor: el próprio yo”.

¹⁹⁵ “O início desse movimento pode ser traçado a partir dos escritos do pregador de rádio e ministro metodista William Essek Kenyon (1867-1948). Ele escreveu aproximadamente quinze livros nos quais ‘ênfatizava o poder das palavras proferidas com fé e a supremacia de uma assim chamada revelação sobre o conhecimento obtido pelos sentidos’ (REID, 1990, p. 611). Para ele, a confissão da fé positive colocava Deus em cena e induzia sua ação. As ideias de Kenyon influenciaram certo número de pregadores dentro no movimento Pentecostal na década de 1960. O movimento cresceu rapidamente na década de 1970, em grande parte graças à promoção dos pregadores pela Trinity Broadcasting Network, fundada por Paul Crouch em 1973.” (ROSSI, L., A origem do sofrimento do pobre, p. 78).

eclesial, mesmo que com algumas ressalvas. Nas palavras de Luiz Alexandre Solano Rossi: “Essa teologia declara que o plano de Deus para o ser humano é fazê-lo feliz, abençoado, saudável, próspero, enfim, uma pessoa de sucesso”¹⁹⁶.

Para a Teologia da Prosperidade, só através da fé o ser humano alcançará as benesses de uma vida bem-sucedida. Neste tipo de discurso religioso se assume a lógica estrutural do consumo, diante da qual é estabelecida uma compreensão em que a religião passa a ser mensurada a partir de sua habilidade em apresentar e manipular um Deus que atenda, com urgência, os desejos do crente. Segundo Rossi, estamos diante de uma:

Espiritualidade que narcisicamente somente gira em torno de si mesma e que não tem força nem será capaz de moldar a vida e a sociedade. Trata-se, portanto, de anunciar uma “espiritualidade do bem-estar” que somente se preocupa com o “sentir-se bem”.¹⁹⁷

Entretanto, quando o “sentir-se bem” é a meta desta sensibilidade espiritual e sinal das bênçãos divinas, os casos em que o fiel ainda não alcançou o bem-estar material ansiado precisam de uma resposta que coloque a salvo este tipo de discurso. Com certo cinismo por parte de seus predicadores, estes insucessos são atribuídos, em sua maioria, à infidelidade pessoal na vivência das normas religiosas estabelecidas. Se o sentir-se bem é um dos atributos de uma fé que gera prosperidade, não conseguir os benefícios divinos resultará no desdobramento de estruturas e discursos que culpabilizam o ser humano e o acusam de estar vulnerável às seduções do diabo.¹⁹⁸ Desenvolve-se, assim, uma religiosidade pautada numa presumível liberdade do humano perante um Deus acorrentado às próprias promessas de prosperidade, idealizadas a partir de determinada ótica meritocrata, mas que, no entanto, revela-se profundamente calcada nos alicerces do medo e da culpa que dominam o imaginário subterrâneo deste discurso.

Outro ponto destacado por Lipovetsky está na “desregulamentação e no enfraquecimento dos dispositivos religiosos de socialização nas sociedades hiperindividualistas”¹⁹⁹. Em tal ambiente, podemos encontrar um dos pontos fundantes para o aparecimento de uma sociedade que, apesar de todas as seduções do consumo, depara-se com a frustração. De acordo com o autor, “ainda que a fé

¹⁹⁶ ROSSI, L. A. S., A Origem do sofrimento do pobre, p. 65.

¹⁹⁷ ROSSI, L. A. S., A Origem do sofrimento do pobre, p. 68.

¹⁹⁸ ROSSI, L. A. S., A Origem do sofrimento do pobre, p. 65-67.

¹⁹⁹ LIPOVETSKY, G., A sociedade da decepção, p. 6.

em Deus nunca possa ser extinta, tudo indica que a religião deixou de desempenhar o papel confortador que tivera no passado”²⁰⁰. Mesmo que a cultura predominante em nossa sociedade esteja pautada na satisfação constante e na individualização do crer, as adversidades existenciais persistem. A religião, antes entendida como alicerce seguro, perde seu espaço para “fórmulas paliativas, diversificadas e desreguladas, do universo individualista da livre-opção”²⁰¹. Este horizonte trará à superfície a percepção de que, ao perder as esperanças distantes, o ser humano acaba naturalmente conduzido para a busca das satisfações mais próximas²⁰², sejam de escopo religioso ou não.

Portanto, para o indivíduo atual, o sentido da religião não está em sua condição de determinar o lugar da verdade absoluta garantidora de estabilidade no caminho pessoal, mas na capacidade de construção da possibilidade de acesso do indivíduo a um estágio superior do ser, pautada numa vida melhor e, conseqüentemente, mais autêntica. É possível ainda perceber que a lógica do consumo impregna a vivência do religioso com a “extensão da fórmula do supermercado até os territórios do sentido”²⁰³. Contudo, neste aspecto, devemos obrigatoriamente destacar que a espiritualidade voltada para a felicidade é um sucesso editorial estrondoso.

2.8 Psicologia Positiva e felicidade

O sucesso contemporâneo alcançado pelas publicações sobre a felicidade, citado anteriormente, possui inúmeras raízes. Contudo, não podemos deixar de admitir que uma de suas principais fontes se deve ao impulso dado pelo surgimento da Psicologia Positiva (PP) e sua interpretação do sentido e da possibilidade de uma vida feliz. Nos debruçaremos, brevemente, sobre os aspectos essenciais deste campo da filosofia, procurando apresentar suas bases principais que tanto influenciam nossa sociedade.

Estipula-se que a Psicologia Positiva nasce com o discurso inaugural de Martin E. P. Seligman como presidente da American Psychological Association

²⁰⁰ LIPOVETSKY, G., A sociedade da decepção, p. 7.

²⁰¹ LIPOVETSKY, G., A sociedade da decepção, p. 7.

²⁰² MACMAHON, D. M., Felicidade, p. 494.

²⁰³ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 133.

(APA), em 1998²⁰⁴. Seu surgimento ocorre porque, de acordo com Seligman, após a Segunda Grande Guerra, a psicologia estava direcionada para o tratamento das doenças mentais e, neste campo, lograva certo êxito a partir de um enfoque negativo. Porém, ainda segundo o autor, este progresso teve um alto preço: “ao que parece, o alívio dos transtornos que tornam a vida miserável fez diminuir a preocupação com situações que fazem viver valer a pena”²⁰⁵. Evidentemente, tal afirmação acerca da aplicação da psicologia, principalmente no tratamento e avaliação dos aspectos negativos da psique humana, tem sido duramente combatida.²⁰⁶

Outro ponto que precisa ser superado, de acordo com Seligman, é o fato de que a busca pela felicidade, ou por qualquer outra motivação positiva, não é considerada algo autêntico do ser humano. Esta crença recebe a denominação de “dogma imprestável”²⁰⁷. Segundo ele, “a doutrina do pecado original é a mais antiga manifestação do dogma imprestável, que chegou até o nosso estado democrático, secular”²⁰⁸. Tal doutrina contaminou e inseriu uma leitura que atribui a todas as virtudes, forças e movimentos humanos uma raiz negativa²⁰⁹. A percepção haurida desta contaminação culpabiliza a busca pela felicidade e coloca em evidência os aspectos negativos da existência.

Partindo desta premissa, a Psicologia Positiva combaterá o dogma imprestável diretamente em sua raiz negativa e tal enfrentamento se dará mediante três pilares: o estudo das emoções positivas; o estudo dos traços positivos e o estudo das instituições positivas.²¹⁰ Evidentemente, a partir destes pilares os desdobramentos serão muitos e o alcance será amplo. Tentando estipular, mesmo que aproximadamente, qual seria o objetivo da PP ao rejeitar a perspectiva negativa, é possível atribuir o seguinte escopo:

Ampliar o foco desde a preocupação quase exclusiva em reparar o dano até o fortalecimento das potencialidades; investigar o bem-estar psíquico e subjetivo;

²⁰⁴ PERUGINI, M. L. L.; SOLANO, A. C., *Psicología Positiva*, p 43.

²⁰⁵ SELIGMAN, M. E. P., *Felicidade Autêntica*, p. 39.

²⁰⁶ Ver o artigo de PRIETO-URSÚA, M., *Psicología Positiva*, p. 321-322.

²⁰⁷ SELIGMAN, M. E. P., *Felicidade Autêntica*, p. 47.

²⁰⁸ SELIGMAN, M. E. P., *Felicidade Autêntica*, p. 47.

²⁰⁹ SELIGMAN, M. E. P., *Felicidade Autêntica*, p. 78.

²¹⁰ SELIGMAN, M. E. P., *Felicidade Autêntica*, P. 78.

identificar, medir e promover este bem-estar em sujeitos, grupos e sociedade; e realizar tudo que foi exposto com rigor científico.²¹¹

Os resultados das pesquisas influenciadas pela Psicologia Positiva ao longo destes anos vão se acumulando. Sua investigação científica toca os mais diversos recônditos do cotidiano atual e procura elevar as relações mediante seus três pilares. Logo, encontramos a tentativa de superação de uma perspectiva de felicidade que atribui à sua realização certo predomínio de uma hermenêutica negativa o que dificulta a atividade humana na construção de um sentido feliz para a vida. A PP coloca sua energia no desenvolvimento das potencialidades humanas e na utilização destas potências para uma vida feliz. Emoções positivas, pensamentos positivos, traços positivos, relações positivas etc. Tudo será posto a serviço do bem-estar e da realização pessoal.

Entretanto, convém apontar que em seu livro *Florescer: uma nova compreensão sobre a natureza da felicidade e do bem-estar*, Martin Seligman reconhece que existem deficiências que tocam o tema da felicidade autêntica e o enfoque dado pela Psicologia Positiva.²¹² O autor constata limitações que, por transformarem a felicidade em uma realidade unidimensional, impossibilitam sua abordagem através do escopo estipulado em seu livro anterior.

Eu achava que o tema da psicologia positiva era a felicidade, que o principal critério com a mensuração da felicidade era a satisfação com a vida e que o objetivo da psicologia positiva era aumentar essa satisfação com a vida. Hoje penso que o tema da psicologia positiva é o bem-estar, que o principal critério para a mensuração do bem-estar é o florescimento, e que o objetivo da psicologia positiva é aumentar este florescimento.²¹³

Desta forma, a teoria do bem-estar elaborada nesta obra por Seligman é entendida como um construto que possui em si diversos elementos mensuráveis e reais, que contribuem para formar o bem-estar sem, contudo, gerar uma definição deste. Esse construto, e não a felicidade, é, segundo o autor, o tema focal da PP²¹⁴.

²¹¹ PERUGINI, M. L. L.; SOLANO, A. C., *Psicología Positiva*, p. 47. Tradução própria, segue o texto original: “Ampliar el foco desde la preocupación casi exclusiva por reparar el daño hacia el fortalecimiento de las potencialidades; investigar el bienestar psíquico y subjetivo; identificar, medir y promover este bienestar en sujetos, grupos y sociedades; y realizar todo lo expuesto con rigurosidad científica”.

²¹² SELIGMAN, M. E. P., *Florescer*, p. 14.

²¹³ SELIGMAN, M. E. P., *Florescer*, p. 15.

²¹⁴ SELIGMAN, M. E. P., *Florescer*, p. 15.

Por outro lado, devemos destacar que o universo acadêmico ainda guarda certas ressalvas referentes à abordagem da Psicologia Positiva. Temas como bem-estar subjetivo e a felicidade são interpretados como superficiais e, geralmente, permanecem vinculados à literatura de autoajuda.²¹⁵ Todavia, percebe-se atualmente uma mudança gradual de perspectiva. Disciplinas sobre a felicidade no campo da psicologia têm conseguido cada vez mais espaço no interior das universidades. Mais do que isso, não apenas estão sendo oferecidas, mas recebem uma extensa procura por parte dos estudantes. Como exemplo, podemos citar as experiências da Universidade de Harvard e da Universidade de Yale, ambas nos Estados Unidos, onde as disciplinas sobre a felicidade tornaram-se, com facilidade, os cursos mais procurados. Em Harvard, o curso já possui dez anos e deu origem a diversas publicações derivadas. Entre elas, destacamos o livro: *O jeito Harvard de ser feliz*, de Shawn Achor. Em Yale, a disciplina “PSYC 157: Psychology and the Good Life” tornou-se o curso mais popular de sua história com mais de 1200 inscritos.²¹⁶ No caso do Brasil, a Universidade de Brasília (UnB) passou a oferecer, em 2018, uma disciplina sobre o estudo vivencial da felicidade²¹⁷. O curso tem como preocupação primordial ajudar os estudantes a superarem as angústias recorrentes da pressão acadêmica e existencial, evitando, assim, o êxodo constante. Em ambos os cursos, o viés abordado é devedor da Psicologia Positiva e aponta, principalmente, para o desenvolvimento das potencialidades pessoais.

Contudo, o alcance da PP não está restrito às camadas universitárias. De acordo com Edgar Cabanas e Eva Illouz, sua proposta educacional também visa penetrar nas escolas primárias e secundárias para a construção de um alunado mais feliz e produtivo.²¹⁸ Para os críticos da PP, além dos evidentes traços ideológicos e individualistas que a permeiam, é necessário assinalar o seguinte:

A ênfase na educação emocional e na felicidade não só privilegia a importância do emocional sobre o intelectual; também tende a infantilizar em excesso os alunos, tornando-os mais vulneráveis diante da frustração ao promover expectativas e análises pouco realistas sobre eles mesmos e convertendo a aprendizagem em algo totalmente dependente de terapeutas e procedimentos de avaliação psicológicas.²¹⁹

²¹⁵ PRIETO-URSÚA, M., *Psicología Positiva*, p. 53.

²¹⁶ SHIMER, D., *Yale’s Most Popular Class Ever*.

²¹⁷ GARONCE, L., UnB é primeira universidade pública do Brasil a oferecer disciplina sobre ‘felicidade’.

²¹⁸ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 84.

²¹⁹ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 87. Tradução própria, segue texto original: “El énfasis en la educación emocional y en felicidad no solo privilegia la importancia de lo emocional

Diversas empresas e instituições também abriram suas portas para os possíveis benefícios alardeados por seus defensores. Em muitos casos, esta abertura não está focada no desenvolvimento do bem-estar ou da felicidade para seus funcionários, mas visa principalmente alcançar o efeito colateral de um empregado feliz: a produtividade.²²⁰ Uma das iniciativas que atualmente mais chama atenção é o programa *Comprehensive Soldier Fitness* (CSF), que conta com um aporte financeiro de 145 milhões de dólares. Nas palavras de Cabanas e Illouz:

Se trata de um programa de psicologia positiva dirigido pelo exército norte-americano desde 2008 e supervisionado por Seligman desde o *Positive Psychology Center*. O projeto foi apresentado ao público em 2011 através de um número especial da revista *American Psychologist*, no qual Seligman explicava que instruir os soldados e o pessoal militar em emoções positivas, felicidade e espiritualidade ajudaria a “criar soldados resistentes tanto psicologicamente quanto fisicamente” ou, como também afirmou, ajudaria a criar “um exército indomável”.²²¹

Evidentemente, estes avanços não impedem que a crítica à Psicologia Positiva se mantenha. De acordo com Freire Fº, o próprio entendimento do que seja a felicidade é manuseado de maneira livre e sem, ao menos, uma tentativa de conceptualização.²²²

Após percorrer um copioso acervo de artigos e livros, sentimo-nos habilitados a aventar uma resposta menos imprecisa: para a psicologia positiva, a felicidade é um dos sinônimos possíveis para os diferentes níveis de satisfação que obtemos ao explorar (nas diversas acepções da palavra) o melhor de nós mesmos, prosperando a cada dia, em qualquer situação.²²³

Prosseguindo em sua análise, João Freire Filho aponta para o fato de que a PP, preventivamente, apresenta legitimações acadêmicas recorrentes. Contudo, um exame mais apurado sobre tais legitimações revela que seus fundamentos científicos apenas confirmam intuições do senso comum ou máximas de sabedorias

sobre lo intelectual; también tiende a infantilizar en exceso a los alumnos, háciéndolos más vulnerables ante la frustración al promove expectativas y análisis poco realistas sobre ellos mismos y convirtiendo el aprendizaje en algo completamente dependiente de terapeutas y procedimientos de evaluación psicológica”.

²²⁰ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 31.

²²¹ CABANAS, Edgar; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 31. Tradução própria, segue o texto original: “Se trata de un programa de psicología positiva dirigido por el ejército norteamericano desde 2008 y supervisado por Seligman desde el *Positive Psychology Center*. El proyecto se presentó al público en 2011 a través de un número especial de la revista *American Psychologist*, en el cual Seligman explicaba que instruir a los soldados y al personal militar en emociones positivas, felicidad y espiritualidad ayudaría a ‘crear soldados tan resistentes psicológica como físicamente’ o, como también decía, ayudaría a crear ‘un ejército indomable’”.

²²² FREIRE Fº, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 58.

²²³ FREIRE Fº, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 58.

destiladas por profissionais da autoajuda: “Dados estatísticos imponentes e orçamentos de pesquisa vultosos são acionados – a cada dois, três parágrafos – para embasar as epifanias mais simplórias sobre os efeitos curativos ou tonificantes do pensamento e das emoções positivas”²²⁴.

A visão positiva apresentada pela PP depreende uma noção da vida que recusa experiências ou sentimentos negativos, atribuindo-lhes uma conotação quase anátema. “Nega-se que exista qualquer evidência de que a base mais profunda do homem é composta, essencialmente, por instintos agressivos, pulsões amorais e associativas”²²⁵. Impulsionada apenas pelo positivo, a felicidade deixa de ser considerada uma busca e passar a ser entendida como uma construção sustentada.²²⁶

Ora, o centro desta construção repousa na subjetividade individual. Afinal, no interior da PP, os indivíduos devem ser vistos como capazes de tomarem suas próprias decisões e de desenvolverem sozinhos a possibilidade de tornarem-se felizes. Fica estabelecida a ruptura com sistemas médicos ou psíquicos que vitimizam a pessoa, aprisionando-a a releituras e análises do passado, e destaca-se a capacidade de efetivamente melhorar a própria vida. Dentro deste quadro, problemas de caráter coletivo ou político são reinterpretados e filtrados para que possam ser gerenciados subjetivamente.²²⁷

Em sua conclusão, Freire F^o declara o seguinte: “Dentro da moldura técnica e ética da nova ciência, a felicidade adquire a feição desconcertante de um eterno *work in progress*, feito com humor e otimismo”²²⁸. O autor destaca que, da mesma forma que a obsessão pelo enriquecimento pode gerar vidas miseráveis, o anseio incessante de felicidade pode transformar-se numa profunda frustração.²²⁹

Dito de outra maneira, não são necessárias grandes amostragens empíricas para concluir que essa peculiar “reconfiguração” da “procura da felicidade” herdada do iluminismo produz sofrimento em série – para aqueles que não se enxergam à altura da imensidão da tarefa, para aqueles cujas formas de ver o mundo e cujos modos de atuar dentro dele são repelidos ou patologizados simplesmente por distanciarem-se das normas da positividade, por distinguirem-se do jeito de ser das “pessoas cronicamente felizes” (dínamos humanos operando em prol do próprio bem-estar e da ordem socioeconômica).²³⁰

²²⁴ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 59.

²²⁵ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 63.

²²⁶ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 75.

²²⁷ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 73-74.

²²⁸ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 76.

²²⁹ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 76.

²³⁰ FREIRE F^o, J., A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica, p. 77.

A Psicologia Positiva apresenta-se mergulhada sob múltiplas camadas. Apesar de muito recente, não é possível objetar seu enorme alcance em nosso ambiente sociocultural. O resultado de seus estudos, concordemos ou não, estabelecem revigoradas formas de interpretação da realidade humana e reconfiguram as relações sociais e interpessoais. Através dela, uma renovada perspectiva positiva é posta em confronto com leituras seculares que, muitas vezes, alicerçaram uma visão pessimista do ser humano. Neste ponto não se pode negar a influência do discurso teológico na construção de tal leitura. Por outro lado, o exacerbamento da positividade, em contraposição ao discurso pessimista, não parece responder satisfatoriamente às questões inerentes ao ser humano e à sua constante procura pela felicidade. Uma vez assumida pela lógica social, a positividade apresenta-se como um fluxo constante que impede ou limita o estabelecimento de relações verdadeiras entre os indivíduos e destes consigo.

2.9 Felicidade e sociedade transparente

Alcançar o *status* de felicidade proposto pela sociedade de consumo ainda não é suficiente. A fim de que o “ser feliz” seja validado, a vida pessoal precisa ter sua felicidade exibida para que seja confirmada por seus pares. Citando Lipovetsky podemos dizer:

A época que comprime o espaço-tempo é também a que tende a dissolver as antigas fronteiras que separam o privado do espaço público. Fora com os velhos pudores da subjetividade, de agora em diante a vida pessoal se exhibe em plena luz do dia, inundando em grandes ondas a cena midiático-política. Éramos consumidores de objetos, de viagens, de informações; eis que somos, ainda por cima, superconsumidores de intimidade.²³¹

Ainda segundo o autor, esta compressão do espaço-tempo e a disposição para a exposição levam a qualificar a sociedade como uma “sociedade transparente”²³². Nela, os indivíduos “parecem não ter mais nada a esconder de um público para o qual um dos assuntos preferidos passou a ser o desvendamento dos estados de espírito”²³³. A própria felicidade torna-se objeto de exibição que procura atrair olhares invejosos ou ressoar com curtidas, compartilhamentos e comentários a

²³¹ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 306.

²³² LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 307.

²³³ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 307.

aprovação tão almejada. Aqui nos deparamos com a espetacularização da felicidade e sua contínua exposição pública, realizada através da divulgação das mídias convencionais, mas, sobretudo, acessadas mediante as diversas redes sociais e seu ininterrupto fluxo de informações que atrai milhões de visualizações ou *likes*.

Para o indivíduo contemporâneo, tão importante quanto consumir felicidade é dizer a própria felicidade. “Exibir as alegrias ganhou direito de cidadania: as férias podem ser ‘geniais’, nossos filhos, ‘os mais bonitos’, nossa profissão, ‘apaixonante’, o que se viveu, ‘fantástico, fabuloso, incrível’”²³⁴. Devemos ainda constatar a necessária adjetivação da experiência e sua ostentação nas redes sociais. Portanto, será através da dessacralização do espaço privado e mediante a valorização do aparente que poderemos falar do surgimento de uma felicidade transparente.

Para melhor entendermos a noção de “sociedade transparente”, veremos o que nos diz o filósofo coreano Byung-Chul Han em seu pequeno e denso livro *A Sociedade da Transparência*. Para ele, a transparência tornou-se uma exigência presente por todos os lados e que pode ser definida como uma mudança de paradigma.²³⁵ Segundo o autor, esta transparência pode ser descrita da seguinte maneira:

As coisas tornam-se transparentes quando eliminam de si toda e qualquer negatividade, quando se tornam rasas e planas, quando se encaixam sem qualquer resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação. As ações se tornam transparentes quando se transformam em operacionais, quando se subordinam a um processo passível de cálculo, governo e controle. O tempo se torna transparente quando é aplainado na sequência de um presente disponível. Assim, também o futuro é positivado em um presente otimizado. O tempo transparente é um tempo sem destino e sem evento. As imagens tornam-se transparentes quando, despojadas de qualquer dramaturgia, coreografia e cenografia, de toda profundidade hermenêutica, de todo sentido, tornam-se pornográficas, que é o contato imediato entre imagem e olho. As coisas tornam-se transparentes quando depõem sua singularidade e se expressam unicamente no preço. O dinheiro que iguala tudo com tudo, desfaz qualquer incomensurabilidade, qualquer singularidade das coisas. Portanto, a sociedade da transparência é um abismo do igual.²³⁶

Ainda segundo Byung-Chul Han, esta transparência descarta a negatividade e incorre no risco da rejeição da “alteridade e do que é alheio”²³⁷. Isto ocorre motivado pela coerção sistêmica que procura maximizar a velocidade operacional

²³⁴ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 316.

²³⁵ HAN, B.-C., A Sociedade da transparência, p. 9.

²³⁶ HAN, B.-C., A Sociedade da transparência, p. 9-10

²³⁷ HAN, B.-C., A Sociedade da transparência, p. 11

comunicativa que abarca os processos sociais e resulta na eliminação do estranho, do diferente e do vazio. Tudo precisa ser preenchido rapidamente num efeito produtivo que não tolera o espaço. O movimento deve ser perenemente acelerado. Dessa forma, o autor alarga o significado de transparência e desvela sua violência coercitiva: “A coerção por transparência nivela o próprio ser humano a um elemento funcional de um sistema”²³⁸.

Diante do fluxo constante imposto por nossa sociedade, o antropólogo e sociólogo David Le Breton afirma que “os tempos mortos desaparecem. E a vida cotidiana é inteiramente colonizada por uma urgência sem fim”²³⁹. Neste sentido, ele expõe, através das mudanças ocorridas na relação entre o indivíduo e o próprio trabalho, a auto coerção que impele o sujeito contemporâneo ao movimento constante. Para o autor, o trabalho não se atenta mais a seu espaço institucional, mas invade a esfera pessoal²⁴⁰, proporcionando uma carga horária extenuante e destroçante. “A coerção não pesa mais sobre os corpos, mas sobre as mentes, já não há mais vigilância, mas um autocontrole permanente, uma disponibilidade sem descanso”²⁴¹.

Repousar, parar, respirar... tudo está permeado pelo risco de ser ultrapassado.²⁴² Consequentemente, a vida cotidiana não permanece imune a este influxo e, neste caso, a sobrecarga é inevitável. “Pouco a pouco, de mansinho, o indivíduo vai se sentindo cansado, desmotivado, consumindo-se lentamente em uma ‘derrota da subjetividade’”²⁴³. A necessidade acelerada de dar conta de todos os aspectos impostos por este fluxo constante conduz ao esgotamento da própria subjetividade. Antes refúgio, o cotidiano não é mais um espaço distinto de pausa e retomada, porém, absorvido pela aceleração constante, torna-se mais um peso a ser suportado do que uma realidade a ser vivida.

Imerso nesta luz, o desenvolvimento da subjetividade humana é subjugado pelo imperativo da transparência e sua felicidade é comprometida em prol de uma readequação totalizante. A sociedade da transparência é uma sociedade da uniformidade e nisto está o seu rosto totalitário.²⁴⁴ Neste ponto, recusar a

²³⁸ HAN, B.-C., A Sociedade da transparência, p. 13.

²³⁹ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 69.

²⁴⁰ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 69.

²⁴¹ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 70.

²⁴² LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 70.

²⁴³ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 74.

²⁴⁴ HAN, B.-C., A Sociedade da transparência, p. 11.

negatividade do oco, do vazio, para preenchê-lo com a positivação acelerada e vertiginosa incorre no risco de construir uma sociedade sem felicidade.²⁴⁵

Assim, o paradigma da transparência pode transformar a felicidade numa experiência límpida, esterilizada, porém, possivelmente, não humana. Conduzido por sua necessidade de exposição e aprovação, o indivíduo contemporâneo insere-se numa eterna competição presumivelmente autoimposta para tentar ser feliz. Lipovetsky acentua este estado competitivo da seguinte maneira:

Alimentar-se, dormir, seduzir, relaxar, fazer amor, comunicar-se com os filhos, conservar o dinamismo: qual esfera ainda escapa às receitas da felicidade? Passamos do mundo fechado ao universo infinito das chaves da felicidade: eis o tempo do treinamento generalizado e da felicidade “modo de usar” para todos.²⁴⁶

Com seus indivíduos cansados e sobrecarregados, arriscaremos até mesmo falar que, de certa forma, a sociedade transparente edifica um ser feliz sem felicidade. Afinal, a partir do ponto de vista da transparência, a felicidade torna-se um estado ideal de eliminação da negatividade e de busca por satisfações aceleradas. Evidentemente, estas dimensões contradizem a própria estrutura existencial humana. A negatividade, por mais que seja rejeitada, salta as muretas impostas e apresenta-se firme e desconfortavelmente ao humano, invariavelmente, desde seu interior. Já as satisfações aceleradas constantemente caem na rotina e reforçam o tédio estrutural em que se vive, criando a necessidade de novas formas satisfatórias e sufocando a existência e a necessidade da pausa diante dos caprichos do eterno consumo.

Esta obrigação da ostentação é desenvolvida de tal maneira que o sujeito e seu *status* feliz confundem-se e são instrumentalizados na grande vitrine sociomidiática em que vive. “Na era do *facebook* e do *photoshop* o ‘semblante humano’ se transformou em *face*, que se esgota totalmente em seu valor expositivo. A *face* é o rosto exposto sem qualquer ‘áurea da visão’. É a forma de mercadoria do ‘semblante humano’”²⁴⁷. A *face* é apenas o rosto transparente²⁴⁸ onde a própria identidade é diluída no fluxo perene da transparência.

Mergulhados nesta coação, já não é possível ser a própria “face”. Em nome da visibilidade permanente, o ser humano assiste a inflação e a valorização das

²⁴⁵ HAN, B.-C., A Sociedade da transparência, p. 17.

²⁴⁶ LIPOVETSKY, G., Felicidade paradoxal, p. 337.

²⁴⁷ HAN, B.-C., A Sociedade da Transparência, p. 29.

²⁴⁸ HAN, B.-C., A Sociedade da Transparência, p. 34.

imagens de si que, muitas vezes, estão distantes do eu verdadeiro, mas que contentam, durante um período, o apetite social. E nisto parece não haver dificuldades. O problema reside em não aceitar a visibilidade imediata. Esta atitude torna-se problemática porque insere a recordação da complexidade e, conseqüentemente, instaura um momento de reflexão e pausa. Para a transparência, a complexidade é sinônimo de lentidão e isso não pode ser assumido. O vazio do sentido é aceito e, até mesmo, estabelecido para que a informação possa ser despejada de maneira fluida e imediata.²⁴⁹

Para Le Breton, “a tarefa de individualização é árdua, sobretudo quando se trata de ser exatamente si mesmo”²⁵⁰. A falta de apoio social e a inexistência de uma regulação externa, não contribuem para a vivência da autonomia²⁵¹. O indivíduo está entregue a si, “mesmo que lhe falem meios econômicos e, sobretudo, simbólicos para assumir uma liberdade que não escolheu, mas que lhe foi outorgada pelo contexto democrático de nossas sociedades”²⁵². Isto tornará o cotidiano um emaranhado de relações descomprometidas onde o vínculo social é mais um “dado de ambiência do que uma exigência moral”²⁵³.

Rigorosamente, a felicidade na sociedade transparente demanda que os processos internos sejam ignorados e instala uma ordenação estritamente epidérmica e sensorial de seu sentido. É, especialmente, na epiderme que tal proposta encontra sustento, visto que precisa ser fielmente alimentada pelas imagens impostas que, através de uma espiral silenciosamente autoritária e violentamente uniformizadora, remodelam os rostos individuais transformando-os em simples mercadorias para consumo. Este frenesi converterá a busca por uma vida feliz em uma experiência angustiante, pautada numa subjetividade diáfana que mantém o indivíduo, através da exposição, constantemente amedrontado diante da possibilidade de ser ele mesmo, e relutante perante os desafios relacionais que a alteridade do outro suscita.

²⁴⁹ HAN, B.-C., A Sociedade da Transparência, p. 36.

²⁵⁰ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 11.

²⁵¹ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 12.

²⁵² LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 12.

²⁵³ LE BRETON, D., Desaparecer de si, p. 13.

2.10 O fardo de ser feliz hoje

É fato que nossa sociedade está direcionada e vem sendo construída sob e a partir da ideia e do desejo de ser feliz. A utilização de tal anseio está presente em todos os ambientes, sejam eles, políticos, religiosos ou culturais, submetendo tudo e todos a seu escrutínio, transformando a felicidade na mola propulsora de um ambiente socioeconômico que, através do incessante estímulo ao consumo, procura, acima de tudo, o lucro mercadológico.

Para o filósofo Pascal Bruckner, nossa sociedade está profundamente marcada pelo “dever de felicidade”²⁵⁴. Segundo ele, este dever se trata da “ideologia própria da segunda metade do século XX, que obriga que tudo seja avaliado pelo ângulo do prazer e da contrariedade, intimação à euforia que expõe à vergonha e ao mal-estar os que não aderirem a ela”²⁵⁵. Esta imposição trata-se da “perversão da mais bela das ideias: a possibilidade concedida a todos de dominar o próprio destino e melhorar a própria existência”²⁵⁶. O autor também denuncia a transformação deste sentimento em um “entorpecente coletivo ao qual todos devem se entregar em suas modalidades químicas, espirituais, psicológicas, informáticas, religiosas”²⁵⁷.

Mesmo que não tenhamos assumido explicitamente sua concepção, e uma vez que a mentalidade em que estamos inseridos foi consolidada a partir desta obrigação, todos estão atravessados por ela.²⁵⁸ A experiência da felicidade vai sendo convertida em uma obsessão que estabelece os padrões limites para a atestação do sucesso ou do fracasso de uma vida.

Nestes ambientes limítrofes, caminhando sobre uma tênue linha, o sujeito contemporâneo depara-se com o peso de sua responsabilidade diante do resultado

²⁵⁴ A expressão “dever de felicidade” vem de Malebranche que a identifica com o aperfeiçoamento espiritual e faz da reabilitação do amor próprio um dos instrumentos de salvação. Ela é utilizada por Kant como um imperativo hipotético que prepara o reino da lei moral: “Assegurar a própria felicidade é um dever (ao menos indireto), pois o fato de não se estar contente com o próprio estado, de se estar vivendo oprimido por numerosas preocupações e em meio a necessidades não satisfeitas pode se tornar facilmente uma grande tentação aos deveres” (Fundamentos da metafísica da moral). Enfim, é o que recomendam os utilitaristas ao acentuar a obrigação que cada um tem de maximizar suas potencialidades em nome do prazer. (BRUCKNER, P., Euforia perpétua, p. 54-55)

²⁵⁵ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 16.

²⁵⁶ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 17.

²⁵⁷ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 18.

²⁵⁸ BRUCKNER, P., A Euforia Perpétua, p. 58.

conquistado. Ser feliz constitui a nova ordem moral²⁵⁹, e o ser humano autônomo está destinado a alcançar este status e nada abaixo disto pode ser aceito.

É importante notar que esse sujeito, energicamente empenhado na construção da própria realização, encontra-se atingido e guiado pelas inúmeras promessas de felicidade oferecidas pela sociedade atual. O imperativo que o impele em busca da realização do desejo de ser feliz impulsionará os mais diversos discursos sociais, sem, no entanto, estabelecer garantias concretas de que estas promessas possam ser realmente cumpridas. Afinal, como dito anteriormente, em nossa sociedade é preciso que a insatisfação seja permanente, para que a lógica econômica do consumo continue perenemente ativa.

Porém, por sua própria natureza, a felicidade esgueira-se, escorrendo por entre as ávidas mãos humanas, como a água gelada de um rio caudaloso que deixa para trás uma sede levemente saciada ao sol do meio dia. Esta inadequação entre desejo e realização estipulará uma relação conflituosa entre a obrigação de ser feliz e sua contínua exigência. A vida feliz estipulada pela sociedade atual, com suas intermináveis obrigações pautadas no bem-estar prometido pelo consumo, e vivida na transparência da visibilidade e da performance constante, irá revelar-se um fardo a ser suportado e, invariavelmente, financeiramente sustentado. E assim, de insatisfação em insatisfação, o indivíduo descobrirá, no interior da sociedade que mais oferece caminhos de satisfação na história da humanidade, a experiência da infelicidade por não ser feliz.²⁶⁰

O dever de felicidade estabelece, portanto, a imposição autoritária de um *status* existencial que deve ser incessantemente buscado. Essa procura se dá de tal forma que atualmente a felicidade vai sendo despojada de seu sentido afortunado e existencial, passando a ser compreendida como uma construção pessoal que, impulsionada pelo consumo, atribui ao desejo de ser feliz o peso esmagador de um imperativo. Para Bruckner: “Eis que a felicidade entra ao lado da técnica e da ciência na lista das façanhas de Prometeu: temos que produzi-la no duplo sentido do termo, suscitando-a e exibindo-a”²⁶¹. Mais do que necessário, ser feliz torna-se obrigatório.

²⁵⁹ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 62.

²⁶⁰ MACMAHON, D. M., *Felicidade*, p. 493.

²⁶¹ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 54.

Adentramos no turbulento e irônico espaço em que a autonomia humana, almejada e celebrada como sinal de realização pessoal e conseqüentemente de uma vida feliz, transfigura-se, lentamente, em fardo que pode gerar solidão, angústia e medo, sem que, contudo, seja admitida conscientemente tal possibilidade. Se para Bruckner a felicidade adquire dimensões prometeicas, por nossa vez, podemos dizer que, na construção das individualidades, Narciso assume a cena e o lago. Como dito anteriormente, na transparência obrigatória imposta pela cultura atual, a autoestima humana insere-se entre o dever de ser feliz, com sua inerente necessidade de refletir a imagem ideal, e a inadequação da existência na esteira do real com seus descatos desconcertantes. Esta dimensão adquire tal importância que, para Joel Birman, “a perda da autoestima é o fantasma maior que obceca os cidadãos da modernidade avançada, ou da pós-modernidade”²⁶².

É evidente que o desenvolvimento da autoestima é um processo identitário necessário e salutar na construção das relações com o meio circundante e na edificação da própria subjetividade. Sem ela, o risco da diluição da própria identidade diante das variações temáticas dos encontros e desencontros com o distinto podem transformar-se numa ameaça quase inevitável. Por sua vez, nestes encontros e desencontros, a própria autoestima é desafiada em sua estrutura, sendo conduzida para olhar além de si e do lago narcísico. No entanto, quando partimos da imposição da transparência, os embates com o diferente são rejeitados para que a homogeneidade seja exaltada. A complexidade é enxergada como algo a ser evitado e, no final, corre-se o risco de que tudo se transforme em encontros de reflexos meramente autorreferenciais.

2.10.1 Autoviolência, infelicidade e solidão

Conforme assinalado anteriormente, uma vez pautada na positividade, a sociedade atual busca incessantemente eliminar a negatividade do distinto para estimular a aceleração e acentuar o sentido epidérmico da felicidade constante. Porém, esta mesma sociedade assiste atônita ao aparecimento das reações colaterais diante da exacerbação do positivo. Tais efeitos tornam-se tão evidentes que

²⁶² BIRMAN, J., *Muitas felicidades?!*, p. 41.

pesquisadores apontam para o surgimento de uma epidemia de solidão e frustração.²⁶³

O filósofo Gilles Lipovetsky destaca que:

Entregue a si próprio, doravante o indivíduo deve forjar inteiramente seu perfil, sem contar com o apoio consolidado dos antigos padrões de conduta coletiva e religiosa. Logicamente, quando cada pessoa sente o peso da própria responsabilidade e quando mais nada pode obstruir a projeção de suas esperanças, é quase impossível não ser vítima da decepção.²⁶⁴

Se para ser feliz o indivíduo contemporâneo necessita cultivar incessantemente a autonomia e a qualidade de vida, ambas confirmadas mediante a contínua aprovação alheia e o *status quo* cultural, o crescimento das mazelas citadas evidencia o peso do fardo que o dever de felicidade impõe às subjetividades fragilizadas tão presentes nos signos propostos pela sociedade atual. Estamos vivendo o tempo em que impera, através da busca incessante pela vida feliz, uma inevitável fadiga de ser eu mesmo.²⁶⁵

Tal fadiga implica na construção de um descompasso estabelecido entre o sujeito e a própria identidade pessoal, desembocando em enfermidades sociais derivadas da busca incessante pela felicidade e favorecendo o aparecimento massivo, acompanhado de um crescimento preocupante, de doenças como, por exemplo, a depressão, o *burnout* e a síndrome do pânico. Falando deste descompasso social e pessoal, Le Breton delinea o seguinte cenário: “a autoestima é aniquilada, a ação é bloqueada, freada, impossibilitada. A existência é desvitalizada, ou melhor, a revogação de sua significação e de seu valor a torna monótona, vazia”²⁶⁶. A consequência da fadiga é a diluição gradual do si individual.²⁶⁷

Outro resultado dos intrincados traços desta diluição gradual emerge quando analisamos, sob a ótica da obrigação de ser feliz, o fato de que em sua caça desenfreada pela felicidade, um fadigado indivíduo contemporâneo transforma-se, invariavelmente e paradoxalmente, em seu próprio algoz. Nisto reside o perigo subterrâneo que perpassa a instalação da perspectiva que confere a cada um a responsabilidade obsessiva pela construção do ser feliz.

²⁶³ CABANAS, E.; ILLOUZ, E., *Happycracia*, p. 80.

²⁶⁴ LIPOVETSKY, G., *A sociedade da decepção*, p. 70.

²⁶⁵ LENOIR, F., *Sobre a felicidade*, p. 98

²⁶⁶ LE BRETON, D., *Desaparecer de si*, p. 79.

²⁶⁷ LE BRETON, D., *Desaparecer de si*, p. 80.

Desenha-se, desta maneira, um sujeito que “explora a si mesmo até chegar a consumir-se totalmente, e assim há o surgimento da autoagressividade, que vai se intensificando e, não raro, leva ao suicídio”²⁶⁸. Byung-Chul Han expressa o desenvolvimento desta violência da seguinte maneira:

É inerente à sociedade pré-moderna da soberania a violência da *decapitação*; seu *medium* é o sangue. A sociedade disciplinar moderna é, em grande medida, uma sociedade da negatividade, sendo regida e dominada pela coerção disciplinar; isto é, pela “ortopedia social”. Sua forma de violência é a *deformação*. Mas nem a decapitação nem a deformação estão em condições de descrever a sociedade de desempenho pós-moderna. Ela é dominada por uma violência da positividade, que confunde a liberdade e a coerção. Sua manifestação patológica é a depressão.²⁶⁹

Estamos diante de uma violência autoimposta, silenciosa, difícil de ser enxergada e, portanto, combatida, porque se traveste de uma pretensa sensação de liberdade e autonomia quando na verdade esconde uma coerção interna e um aprisionamento do ser numa autoexploração constante. Esta situação apresenta-nos a passagem de um sistema externo de exploração para o surgimento de um coercitivo opressor interno, delineando-se, assim, uma suposta liberdade onde “o sujeito de desempenho é, ao mesmo tempo, agressor e vítima, senhor e escravo”²⁷⁰.

Este redimensionamento funcional despe a existência de um sentido transcendente significativa. A vida torna-se desnuda e vê-se reduzida à imanência da função performática. Consequentemente, é erigida uma sociedade do *doping* que pretende manter a saúde e a estética corporal a todo custo.²⁷¹ Tal desejo não está direcionado ao gozo da existência, mas visa, principalmente, a performance individual, confundida com excelência pessoal. Para Byung-Chu Han, tal vida equipara-se à vida de um morto-vivo, onde todos “são por demais vivos para poder morrer, e por demais mortos para poder viver”²⁷².

Além da classificação indicada por Han, acrescentaríamos que tais mortos-vivos são fundamentalmente autorreferenciais. A inabilidade relacional causada pela negação do diferente e plasmada na sociedade da positividade transparente acaba por criar laços interpessoais enfraquecidos. Sem relações verdadeiras, a transparência constante transmuta-se em apenas mais uma maneira de esconder um

²⁶⁸ HAN, B.-C., Topologia da violência, p. 25.

²⁶⁹ HAN, B.-C., Topologia da violência, p. 183-184.

²⁷⁰ HAN, B.-C., Topologia da violência, p. 263.

²⁷¹ HAN, B.-C., Topologia da violência, p. 268.

²⁷² HAN, B.-C., Topologia da violência, p. 269.

indivíduo isolado e solitário. Aqui, o advento das mídias sociais acarretou mudanças estruturais sem precedentes. Elas acrescentaram uma amplitude relacional nunca vista anteriormente e, concomitantemente, possibilitaram o surgimento de novas formas de solidão e isolamento.

No intuito de demonstrar o quão palpável pode ser este cenário, gostaríamos de apresentar os resultados de duas pesquisas recentes sobre o alcance da depressão e da solidão em nossa sociedade. Claro que não pretendemos expor um quadro amplo destes temas, mas gostaríamos de delinear alguns traços vinculados ao influxo do contexto atual no sujeito contemporâneo. Para isto, utilizaremos como base uma ação desenvolvida pelo Reino Unido, em meados de 2018, para tratar do problema da solidão, e o resultado de uma pesquisa realizada nos Estados Unidos sobre a superconectividade dos adolescentes e suas consequências. Tal pesquisa serviu de base para o *World Happiness Report*, apresentado pela ONU, em 2019. Acreditamos que, ainda que pequena, a amostragem pode nos ajudar a perceber o reflexo genuíno de situações que perpassam todos os níveis sociais.

Primeiramente trataremos da iniciativa tomada pelo Reino Unido visando instituir um grupo de trabalho, liderado por Tracey Crouch, Ministra do Esporte e da Sociedade Civil, para estudar políticas públicas que visem combater, nas palavras da então primeira-ministra britânica, Theresa May, esta “triste realidade da vida moderna”²⁷³. Chamado informalmente de Ministério da Solidão, este grupo irá aprofundar os resultados do relatório apresentado pela Fundação Jo Cox Loneliness, em 2017.

De acordo com alguns dados apresentados pela fundação, mais de 9 milhões de pessoas, o equivalente a 15% da população do Reino Unido, experimentam a solidão com frequência ou sempre. O estudo também apontou que cerca de 43% dos jovens entre 17 e 25 anos tiveram problemas com a solidão.²⁷⁴

Seus efeitos, entretanto, não se restringem ao âmbito privado, também impactam negativamente a economia britânica, com um custo anual estimado em 32 bilhões de libras, transformando-se numa doença que afeta a saúde pública, tornando necessário estipular uma visão mais ampla para que o Estado possa lidar

²⁷³ WALKER, P., May appoints minister to tackle loneliness issues raised by Jo Cox. Tradução própria, segue texto original: “sad reality of modern life”.

²⁷⁴ Estes dados estão disponíveis no site da fundação: THE JO COX Foundation, The JO COX Loneliness Commission.

com o problema e integrar novamente as pessoas atingidas por este mal ao ambiente social. Evidentemente, apesar das variadas iniciativas governamentais que buscam criar políticas públicas de acompanhamento, a solidão permanecerá um desafio universal. Afinal, desde sempre, esse sentimento permeou a existência humana e não constitui um aspecto particular de nossa época, ainda que percebamos um agravamento de suas sequelas.

Por outro lado, a solidão, assim como a felicidade, emerge como uma realidade difícil de ser quantificada. Neste sentido, a iniciativa do Reino Unido foi fortemente criticada por não ser capaz de medir a evolução de seus sintomas ao longo do tempo ou de oferecer soluções reais para este problema. Apesar das ressalvas, países como Canadá e Suécia acompanham o desenvolvimento das estratégias públicas do Reino Unido em busca de fontes de inspiração para a aplicação de sistemas de combate ao mesmo mal em seus próprios territórios.²⁷⁵

Por seus custos ao mercado, a solidão também foi motivo de preocupação para o Fórum Econômico Mundial. O “The Global Risk Report”, apresentado em 2019, incluiu a solidão como um tópico de risco a ser observado e assinalou que os prejuízos causados por ela, junto com outros transtornos mentais, podem chegar a US\$ 2,5 trilhões no mundo. Além dos custos econômicos, o relatório também destacou as implicações políticas e sociais ocasionadas por tal sentimento, como a volatilidade eleitoral e o declínio da empatia.²⁷⁶

Seguindo por constatações semelhantes, em seu livro *iGen: porque as crianças superconectadas de hoje estão crescendo menos rebeldes, mais tolerantes, menos felizes e completamente despreparadas para a idade adulta*, Jean M. Twenge nos apresenta dados alarmantes sobre a vinculação entre o uso das mídias sociais e o crescimento do sentimento de infelicidade e solidão. De acordo com a autora, “os adolescentes que passam mais tempo em atividades com telas têm mais propensão a ser infelizes, e os que passam mais tempo em atividades sem telas têm mais propensão a ser felizes”²⁷⁷. Da mesma forma, a mesma relação pode ser estabelecida entre o uso da tela e o sentimento de solidão.²⁷⁸

²⁷⁵ JON, T., How the World's First Loneliness Minister Will Tackle 'the Sad Reality of Modern Life'.

²⁷⁶ WORLD ECONOMIC FORUM, The Global Risk Report 2019, p. 36-41.

²⁷⁷ TWENGE, J. M., *iGen*, p. 98.

²⁷⁸ TWENGE, J. M., *iGen*, p. 101.

Resultados semelhantes foram obtidos em estudos realizados junto a adultos: “quanto mais as pessoas usavam o Facebook, mas sua saúde mental e satisfação com a vida pioravam na avaliação seguinte”²⁷⁹. Os adultos que consentiram em desligar-se do Facebook acusaram uma melhora significativa em sua saúde mental e qualidade de vida.²⁸⁰

O desenvolvimento destes estados de infelicidade e solidão desemboca no crescimento do número de suicídios entre os jovens, a tal ponto que, desde 2007, nos Estados Unidos, houve uma diminuição na taxa de homicídios entre jovens, mas o número de suicídios aumentou. É importante fazer notar que, de acordo com Twenge, “as probabilidades são praticamente idênticas quando gênero, etnia e ano escolar são levados em conta”²⁸¹. Aqui a conclusão da autora é simples: “na medida em que passam menos tempo ao vivo com outras pessoas, os adolescentes também ficaram menos propensos a cometer assassinatos”²⁸².

O tempo em tela não é o único motivador desses números. O *cyberbullying* apresenta uma versão amplificada do *bullying* e transforma-se num propulsor desta sombria aritmética.

Dois terços (66%) dos adolescentes intimidados no ciberespaço têm pelo menos um fator de risco de suicídio, 9% a mais do que aqueles que são intimidados ao vivo na escola. É comum adolescentes vítimas do *cyberbullying* dizerem que não têm como escapar de seus perseguidores, pois não podem evitar certas pessoas. A menos que desistam totalmente de usar seus celulares, a perseguição continua.²⁸³

Sem a pretensão de esgotar o problema, estes dados demonstram alguns efeitos colaterais inerentes à atual estrutura sociocultural. Claro que não esquecemos os benefícios que resultaram do advento das redes sociais. Contudo, não é possível fechar os olhos para o influxo negativo que também permeia o uso destas redes e suas consequências na vida de todos.

Dentro deste movimento, conforme tentamos demonstrar anteriormente, o dever de felicidade imposto sobre identidades fadigadas e vivido no interior de relações fragilizadas imersas na positividade transparente constante, inflige o inerente risco de uma implosão do sentido existencial. Desta forma, a autonomia humana, construída dentro deste contexto, pode conduzir o indivíduo para uma

²⁷⁹ TWENGE, J. M., iGen, p. 99.

²⁸⁰ TWENGE, J. M., iGen, p. 99.

²⁸¹ TWENGE, J. M., iGen, p. 105.

²⁸² TWENGE, J. M., iGen, p.108.

²⁸³ TWENGE, J. M., iGen, p. 106.

experiência de frustração e solidão que, camuflada por diversas camadas, transforma-se em canais silenciosos de uma infelicidade perigosamente taciturna e travestida pelo imperativo do desempenho e condicionada sob a égide do devotamento à aprovação alheia.

3

Teologia e conceito de felicidade: pontos de atrito

Este capítulo se dedicará a apontar alguns aspectos e desafios da teologia que influenciaram profundamente a interpretação eclesial acerca do ser humano e, conseqüentemente, tiveram forte incidência sobre a compreensão cristã a respeito da felicidade. Intentaremos realizar esta tarefa utilizando uma perspectiva histórico-teológica que apresente as raízes de certo pessimismo antropológico presente em determinadas leituras teológicas e seu influxo sobre a percepção acerca do ser humano, da soteriologia que lhe atravessa e da mensagem do cristianismo.

Inicialmente, precisamos destacar que durante sua caminhada histórica o cristianismo estabeleceu uma relação, no mínimo, controversa com o desejo de felicidade inerente ao ser humano. Sem dúvida, a felicidade humana é o tema que atravessa a Bíblia e a encharca, sendo expressa na promessa da realização plena do ser humano. E mesmo que receba nomenclaturas diversas como salvação, plenitude, paraíso etc., sua presença estabelece o tom da relação entre Deus e toda a sua criação.²⁸⁴ No entanto, é perceptível que, a partir de determinado momento, a existência humana será compreendida, por certo tipo de hermenêutica teológica, como um local recheado por perigosas seduções a serem evitadas, a fim de que se alcance a felicidade verdadeira numa futura plenitude escatológica.

Este tipo de pensamento impulsionará o processo de distanciamento contínuo que foi sendo paulatinamente estabelecido entre a vivência histórica, compreendida como espaço de provações e tristezas, e uma provável existência no além, enquanto lugar de possibilidade da realização humana. Tal processo será um dos aspectos amplamente criticados pelo pensamento moderno e marcará profundamente a concepção do que seria uma existência feliz para o cristianismo, gerando, assim, sérias conseqüências para a reflexão da teologia e, por conseguinte, para a vida eclesial e cotidiana.

Devemos, contudo, ressaltar que ao abordar a caminhada teológica do cristianismo precisamos ter em evidência a existência de meditações pontuais e contextualizadas sobre a felicidade, como, por exemplo, as reflexões presentes em pensadores do vulto de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Porém, ao longo

²⁸⁴ GESCHÉ, A., *L'homme*, p. 139.

de seu desenvolvimento, a teologia, em geral, demonstrou certa timidez para tratar com seriedade deste tema e, comumente, vinculou a possibilidade de uma possível vida feliz a um critério puramente escatológico. A partir desse critério será possível desvelar, no horizonte da experiência humana, uma esperança de felicidade. Contudo, sua exacerbação, influenciada por uma perspectiva de matiz dualista, parece ter sido determinante para o nascimento de uma visão fragmentada e parcial da realização humana.

A reflexão teológica atual não se distancia muito desse cenário. Nesta, encontramos um profundo esforço voltado para a temática do mal e do sofrimento, com grande acento em seu combate e nos diferentes desdobramentos de suas consequências em diversos níveis e aspectos. Entretanto, pesquisas sobre a felicidade ou, quem sabe, tratados sobre uma presumível vida feliz a partir de um horizonte histórico-salvífico, ainda não encontram muitos ecos no universo teológico, sobretudo, acadêmico.

Claro que apontar este silêncio não tem a intenção de descredenciar a pertinência dos estudos acerca do mal que nos toca, seja ele pessoal ou estrutural. Mas, pelo próprio viés desta pesquisa, necessitamos fazer notar que a escassez de estudos sobre a plausibilidade de uma vida feliz, a partir dos fundamentos da fé cristã e sua relação com o mistério divino, demonstra o fato de que ainda não superamos o receio de adentrar pelas delicadas e tortuosas sendas deste anseio tão profundamente humano e, ao mesmo tempo, repleto de tantas certezas inconstantes, como vimos na própria tentativa de definição do termo apresentada no capítulo anterior.

O itinerário que faremos agora procurará salientar as possíveis raízes que condicionaram o olhar cristão para um horizonte que interpreta, na maioria das vezes, a vida atual, com seus acertos e desacertos, a partir de um viés de cunho prioritariamente negativo. Para isto, faremos uma breve caminhada pela história da interpretação teológica a respeito do ser humano, com destaque para o olhar que será resultado da reflexão acerca da doutrina do pecado original, sobretudo a partir da lógica da queda, e o pessimismo antropológico derivado dessa perspectiva.

Também abordaremos a influência do pensamento dualista, entendido por muitos teólogos como o maior desafio enfrentado pelo cristianismo nascente. Desafio que, devido à incrível capacidade de acomodação desse pensamento no imaginário reflexivo, perdura atualmente.

Em outro ponto, nos deteremos sobre a imagem de Deus que emerge deste negativismo que insiste em aparelhar a interpretação cristã acerca da humanidade e de sua vida. Afinal, se falamos de uma vida de sofrimentos imposta por causa da desobediência humana, torna-se necessária uma visita a quem impôs e exige tal pena, ainda que essa penalização esteja travestida de um gesto de bondade.

3.1

O pecado original, suas raízes, teologia e consequências para a felicidade

O anúncio da salvação trazida por Jesus e seus efeitos para a realidade humana não será um tema de fácil manuseio na jornada da reflexão teológica. O diálogo com diferentes correntes de pensamento que interagem e coabitavam no mesmo espaço cultural será um enorme desafio para a prédica cristã. Entre estes desafios, gostaríamos de destacar a enorme força do gnosticismo²⁸⁵ em suas diversas facetas e possibilidades. Afinal, falar do Deus apresentado por Jesus, com todo o desconcerto que podem causar assuntos como a encarnação do Verbo, a historicidade da salvação ou a morte na cruz, não será uma tarefa fácil de ser efetuada.

Ora, da mesma forma, ou poderíamos falar, por seu reverso, o questionamento sobre o mal aparece como o outro lado da moeda do anúncio salvífico, um espinho na carne de qualquer reflexão soteriológica e antropológica. De tal forma que questionar-se sobre o mal é, no fundo, indagar sobre o alcance dos efeitos desta ação salvífica de Deus e suas possíveis implicações para a felicidade humana. Certamente, “a existência do mal perturba gravemente a consciência humana, especialmente a daqueles que confessam a existência de um Deus bom, único criador de tudo quanto existe, e afirmam que o ser humano é criado à imagem de Deus”²⁸⁶. Afinal, segundo algumas linhas de pensamento, colocando-se as consequências desta afirmação, “se tudo vem de Deus o mal também deveria ser referido a ele”²⁸⁷.

Não por acaso, o cristianismo debate-se, desde os seus primórdios, sobre esta temática. De tal forma que o mal e suas consequências ocuparam boa parte da

²⁸⁵ Sobre este tema ver ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*.

²⁸⁶ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 601.

²⁸⁷ ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 190.

reflexão teológica e, atualmente, o panorama parece permanecer o mesmo. Não duvidamos que este tema continue urgentíssimo pelos desafios que lança ao anúncio de um Deus bom e criador de tudo.²⁸⁸ Porém, é preciso ressaltar que esta pesquisa não tenciona discorrer integralmente sobre essa ampla e complexa problemática, mas buscará abordar algumas questões fundamentais sobre ela, especialmente naquilo que tange sua influência sobre a compreensão da felicidade e, neste ponto, não poderemos prescindir de um mergulho mais profundo na teologia inerente ao dogma do pecado original.

3.1.1

Distinção entre a abrangência do mal e o pecado original

Mesmo reconhecendo que seja considerado um problema teológico singular, o pecado original terá como uma de suas premissas fundamentais a tentativa de explicação para a origem da existência do sofrimento humano. Por isto, trata-se de um pecado de origem.²⁸⁹ Entretanto, apesar de nos dias atuais o mal ser um assunto abordado de forma autônoma em relação ao pecado original, é sabido que, para a teologia cristã, existe uma íntima vinculação entre ambos.²⁹⁰

Falando sobre a temática do mal, o teólogo Juan Antonio Estrada sinaliza o seguinte:

O problema do mal é central para o judaísmo e para o cristianismo, tanto na teoria como na práxis. Pode-se mesmo afirmar que ambas as religiões se organizam como respostas sistemáticas e globais à questão do mal, desenvolvendo a partir daí sua concepção sobre a essência de Deus e do homem e sobre o modo como ambos atuam.²⁹¹

Esta situação ocorre porque tal problemática será o avesso da proposta salvífica, estabelecendo-se, concomitantemente, como um problema que interpela o anúncio acerca de um Deus bom e salvador.²⁹² De acordo com A. G. Rúbio, “a complexidade da temática aparece logo de início, quando se pretende determinar aquilo que é considerado como mal”²⁹³. Finitude, mistério, responsabilidade humana, vontade de Deus, ação do demônio... já ocorreram diversos ensaios que

²⁸⁸ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 601.

²⁸⁹ MALDAMÉ, J.-M., *O Pecado Original*, p. 160.

²⁹⁰ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 618.

²⁹¹ ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 17.

²⁹² ESTRADA, J. A., *A impossível teodiceia*, p. 18.

²⁹³ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 603.

visavam trazer uma resposta conclusiva. Porém, ou as propostas ficaram pelo caminho ou precisaram ser complementadas por outras perspectivas, a ponto de quase se desfigurarem, revelando-se, por fim, insuficientes e parciais. Não buscamos aqui nos esquivar do tema, apenas queremos dimensionar o enorme desafio inerente à questão.

Em prol de uma melhor delimitação, faremos, então, uma distinção entre o que inicialmente entenderemos como mal e o que classificaremos como pecado original. Seguindo a descrição apresentada por Garcia Rúbio: “consideraremos o mal enquanto referido ao ser humano, mas visto numa perspectiva abrangente que inclui as relações com a natureza, com os outros seres humanos, consigo próprio e com Deus”²⁹⁴. Ainda que de forma breve, com tal descrição pretendemos demonstrar a profunda abrangência que o tema possui no interior da reflexão acerca da realidade humana. Por sua vez, situaremos o pecado original na linha da doutrina tradicional como “o estado de pecado que afeta o homem desde sua origem”²⁹⁵. Neste caso, o ser humano não está afetado apenas no nível da culpa, mas também se percebe condicionado em sua liberdade e em seus atos por este estado.

3.1.2 O mal em sua “in-definição”

A seu modo, a tradição cristã não se eximiu da tentativa de apresentar uma definição sobre o mal e, dentro do instrumental possível, ofereceu ao longo da história suas próprias respostas. Precisamos destacar que, apesar de reconhecer a importância desse assunto no tocante à compreensão da felicidade, estes tópicos terão um caráter introdutório, visto que não será possível, visando o desenvolvimento desta pesquisa, apresentar com maior profundidade o alcance desse tema. Delinearemos de maneira resumida o que perfaz o núcleo da compreensão do mal e algumas possíveis definições para a teologia.

Os textos selecionados, apesar da enorme distância histórica, apenas intencionam apontar, mesmo que fragmentariamente, o pensamento de fundo que serviu de fundamento para a vivência magisterial em diferentes épocas e que nos tocam atualmente. Entretanto, não desdobraremos as consequências primárias de

²⁹⁴ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 604.

²⁹⁵ SCHOONEMBERG, P., *O homem no pecado*, p. 314.

tais conceitos. Deixaremos estes desdobramentos para as sequelas trazidas pela doutrina do pecado original, visto que essa doutrina, como explicação e sintoma, está intimamente vinculada ao tópico.

Primeiramente, é imperativo observar que o Novo Testamento, assim como o Antigo Testamento, não busca apontar uma explicação racional para a realidade do mal, mas interessa-se, sobretudo, pela iniciativa de Jesus em sua superação real e, a partir daí, pela atitude que seus discípulos devem adotar.²⁹⁶ Será nos escritos paulinos que encontraremos um destaque especial para o poder do pecado. Para São Paulo, “o mal moral, com frequência, personalizado, é irreduzível às singulares agressões: o pecado – em singular – consiste no fechamento radical, fonte de má conduta moral e das diversas transgressões”²⁹⁷. O pensamento paulino destacará a existência de uma contradição interna no ser humano, que o leva a realizar o mal, frequentemente, contra sua própria vontade (Rm 7,14 – 24). Todavia, ele também aponta a necessária luta dos cristãos contra o mal, “supondo sempre a presença e a atuação libertadora da graça de Deus em Jesus Cristo”²⁹⁸. Neste sentido, encontramos em sua reflexão a indicação de que o mal e o sofrimento possuem significância apenas na medida em que revelam a atuação salvífica e inconformada de Deus.²⁹⁹

No desenrolar da reflexão teológica cristã, o mal foi cada vez mais sendo compreendido através de uma perspectiva metafísica que o entendia, utilizando o termo agostiniano, como ausência ou “privação do bem”³⁰⁰. Esta compreensão também fará uma necessária diferenciação entre o mal natural e o mal moral. O mal natural seria experimentado através de situações que se colocam para além da ação humana, como, por exemplo, os desastres naturais ou uma pandemia viral. Enquanto o mal moral residiria no mau uso da liberdade humana, o que comumente é definido como pecado.³⁰¹

O magistério eclesial tratará deste tema principalmente mediante o confronto com correntes de pensamento heterodoxas. Nestes embates percebemos o zelo pela preservação da fidelidade ao anúncio de um Deus bom e criador, assim como pela

²⁹⁶ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 603.

²⁹⁷ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 603.

²⁹⁸ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 616.

²⁹⁹ QUEIRUGA, A. T., *Repensar o Mal*, p. 235.

³⁰⁰ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 603.

³⁰¹ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 603.

salvaguarda do núcleo neotestamentário da fé cristã. Alguns destes pontos do ensinamento magisterial serão abordados no próximo tópico, ao tratarmos do pecado original. Entretanto, gostaríamos de destacar o que é dito a respeito do mal em alguns pronunciamentos da tradição cristã.

3.1.2.1 Carta *Quam laudabiliter*

A respeito da realidade do mal e da atuação do diabo, o papa Leão I, na carta *Quam laudabiliter*, dirigida a Toríbio, bispo de Astorga, em 21 de julho de 447, respondendo aos priscilianos³⁰², escreve:

A sexta anotação denuncia que eles dizem que o diabo e que sua natureza é obra de Deus, mas que ele emergiu do caos e das trevas: a saber, porque não tem autor algum, mas é ele mesmo a substância de todo o mal, enquanto a verdadeira fé... professa que a substância de todas as criaturas, quer espiritual quer corporal, é boa e que não há nenhuma natureza do mal; pois Deus, que é criador de todas as coisas, não fez nada que não fosse bom. Daí se segue também que o diabo seria bom se permanecesse no estado em que foi feito. Mas, porque usou mal sua excelência natural e “não permaneceu na verdade” [Jo 8,44], não passou para uma substância contrária, mas desligou-se do sumo bem ao qual devia aderir, assim como os mesmo que afirmam tais coisas caem da verdade na falsidade e acusam a natureza naquele em que por própria vontade cometem falta e são condenados por causa de sua voluntária perversidade. De qualquer modo, o mal estará neles, e o mal mesmo não será a substância, mas castigo para a substância.³⁰³

Interessa-nos destacar algumas nuances desta afirmação. No arcabouço da teoria confrontada por Leão I, podemos perceber o maniqueísmo latente dos priscilianos que apontaria para dois princípios da realidade: o diabo, como princípio do mal, em oposição a Deus, princípio do bem. Diante deste cenário, o texto, em primeiro lugar, preserva a natureza bondosa da criação ao afirmar que até mesmo o diabo foi criado bom, mas, por sua escolha, separou-se de Deus ao preferir o mal. Desta forma, Leão I defende que, ao contrário do que dizia o escrito atribuído a Toríbio, o mal não é uma substância, mas está presente na substância, como seu próprio castigo. Retira-se, assim, o risco de que o mal seja delineado a partir de

³⁰² O Priscilianismo consistiu numa heresia que apresentava ideias dualistas de origens gnósticas e maniqueístas. Sua doutrina consistia, fundamentalmente, na negação da criação e na rejeição de um deus criador bom. O Priscilianismo foi condenado no I Sínodo de Toledo, que ocorreu entre os anos 399 e 402.

³⁰³ DH 286.

conceitos ontológicos sendo, de alguma maneira, atribuído à vontade criadora de Deus ou, em fronteiras ainda mais radicais, esteja presente no próprio Deus.

Nesta linha de pensamento trabalhará a tradição posterior, mesmo que de maneira plural. Porém, ainda que o enfoque em certos períodos da reflexão teológica tenha sido colocado em ângulos diferentes, o núcleo da afirmação sobre a bondade da criação e a “inocência” de Deus permanecerá uma constante para a fé cristã.

3.1.2.2 **Encíclica *Libertas praestantissimum***

Buscando um outro cenário contextual, conscientemente, daremos um salto histórico para que possamos verificar que a ideia do mal como ausência estará presente na Encíclica *Libertas praestantissimum*, do papa Leão XIII, escrita em 1888. Com efeito, neste diálogo dirigido ao Estado, a Igreja não está diante de uma heresia propriamente dita, mas perante uma reconfiguração histórico-cultural que a confronta. Assim, depois de apontar algumas situações em que um mal pode ser tolerado em prol de um bem maior³⁰⁴, Leão XIII afirma que “o mal, em sua essência é privação de um bem, é contrário ao bem comum”³⁰⁵. Utiliza-se, assim, novamente, a percepção de Santo Agostinho. Na sequência do texto, encontramos uma citação direta de São Tomás de Aquino sobre a tolerância de Deus em relação ao mal:

Também neste ponto a lei humana deve propor-se a imitação de Deus, que, ao permitir a existência do mal no mundo, “nem quer que se faça o mal nem que não se faça, mas o que quer é permitir que o mal se faça, e isso é bom”. Nesta sentença do Doutor Angélico está contida, em poucas palavras, toda a doutrina sobre a tolerância do mal.³⁰⁶

Apesar do malabarismo axiomático, a premissa de fundo permanece fiel à afirmação de que o mal consiste na falta do bem e, portanto, não contém substância em si. Leão XIII mantém, dessa forma, fidelidade à tradição magisterial anterior e sublinha a necessidade de que as diretrizes do Estado estejam voltadas para a “lei eterna de Deus”³⁰⁷.

³⁰⁴ DH 3251.

³⁰⁵ DH 3251.

³⁰⁶ DH 3251.

³⁰⁷ DH 3249.

3.1.2.3 Constituição *Gaudium et Spes*

O Concílio Vaticano II, na Constituição *Gaudium et Spes* (GS) desenvolve algumas considerações acerca do mal e sua relação com o ser humano. O ponto que gostaríamos de destacar é o fato de que esta Constituição afirma que o ser humano se encontra dividido, sendo, portanto, possível perceber o mal, primeiramente, em seu próprio coração. Ao mesmo tempo, a Constituição declara que este mal não provém de Deus e deve-se ao fato de que, no início de sua história, o ser humano abusou de sua liberdade e levantou-se contra Deus.³⁰⁸

O mau uso da liberdade humana emergirá como resultado prático e moral desta divisão interna. No entanto, não se tratará de uma liberdade plena, visto que ela está ferida pelo pecado e apenas mediante a atuação da graça é que a humanidade poderá viver a liberdade voltada para o bem.³⁰⁹ Porém, mediante a ação da graça, esta liberdade ferida não se transforma em salvo-conduto para o ser humano. O Vaticano II reafirma a responsabilidade de todos diante de seus atos: “Cada um deve dar conta da própria vida perante o tribunal de Deus, segundo o bem e o mal que tiver praticado”³¹⁰.

3.1.2.4 Carta Apostólica *Salvici Doloris*

Mais recentemente, em 1984, o papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Salvici Doloris* (SD), delineou alguns aspectos acerca da origem do mal e, de modo especial, falou sobre a busca de um sentido para o sofrimento. Depois de reconhecer que a “existência é essencialmente um bem e o bem daquilo que existe”³¹¹, a carta define o mal como “uma certa falta, uma limitação ou distorção do bem”³¹². Assim, o mal não recebe densidade enquanto realidade, mas permanece vinculado à uma categoria accidental. De tal forma que a existência do “sofrimento se explica por meio do mal que, de certa maneira, está sempre em referência a um bem”³¹³. A partir de uma linguagem agostiniana, a carta mantém-se no mesmo percurso que

³⁰⁸ GS 13.

³⁰⁹ GS 17.

³¹⁰ GS 17.

³¹¹ SD 7.

³¹² SD 7.

³¹³ SD 7.

guiou a reflexão eclesial anterior sobre o mal: Deus é o criador de todas as coisas e tudo foi feito bom, portanto, a criação é boa; o mal é uma falha, uma falta, que não possui realidade em si. Portanto, numa linguagem ontológica, se Deus é, o mal, simplesmente, não é.

3.1.3 Conclusão inconclusiva

Ao depreendermos as consequências de tais afirmações que, diga-se, refletem um pequeno resumo do que a caminhada magisterial atribuiu a uma possível definição do mal, deparamo-nos com a constatação de que, muitas vezes, para a tradição cristã, o mal não recebeu uma definição última, permanecendo um mistério. Evidentemente que para depurarmos uma significação podemos partir daquilo que gera sofrimento e dor, mas mesmo esta tentativa poderia se revelar caduca por não abarcar todas as possíveis nuances e diferentes formas de sofrimento que tocam a realidade humana. Ou, levando em conta o teor desta pesquisa, poderíamos tentar determinar o mal como aquilo que impede o ser humano de encontrar sua felicidade. Embora esta alternativa pareça-nos, a princípio, bastante tentadora e, presumivelmente, possa satisfazer o escopo desta pesquisa, temos consciência de que mesmo este horizonte hermenêutico estaria fadada ao fracasso.

Após este pequeno rasgo histórico, podemos constatar todo o cuidado que o cristianismo dedicou para resguardar a certeza de que Deus não é, nem pode ser, a causa do mal, do sofrimento e da infelicidade. Dessa preocupação depreende-se as seguintes possíveis conclusões: o mal, portanto, não possui substância, visto que não foi criado, mas existe sempre em referência a um bem. Daí se segue a compreensão de que se trata de uma ausência, de uma falta que pode existir na substância. Ora, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a presença desta ausência pode ser sentida no interior do ser humano, condicionando sua liberdade, nunca plena, e gerando os desvios de conduta que resultarão no mal moral.

Dentro destas distinções apresentadas, o estabelecimento do questionamento sobre a origem do mal sedimentou o caminho para a afirmação de que a fonte e o surgimento do sofrimento não encontram em Deus sua nascente, mas ocorrem devido à ruptura da relação entre Deus e a humanidade, fruto da desobediência de Adão. Aqui começamos a adentrar na seara do pecado original.

3.2

A importância da doutrina do pecado original para a reflexão teológica

A doutrina do pecado original³¹⁴, com suas conseqüentes leituras e releituras, constitui para a reflexão cristã um dos aspectos que mais influenciarão a interpretação do ser humano ao longo da história. Indubitavelmente, tal doutrina produzirá uma determinada forma de enxergar a relação entre a vida e a possibilidade de ser feliz que marcará a teologia, a Igreja e o ambiente sociocultural posterior.

Para o teólogo Karl Rahner, o pecado original deve ser enxergado como um tema central, “pois o cristianismo entende-se como religião portadora de redenção, como o evento do perdão da culpa pelo próprio Deus em seu agir em nosso favor em Jesus Cristo, em sua morte e ressurreição”³¹⁵. Não há dúvida de que este dado teológico esteve e permanece sempre presente na investigação cristã que busca esquadriñar questões referentes à salvação, à origem do mal e suas conseqüências para o ser humano. No entanto, principalmente a partir da influência de Santo Agostinho, a concepção que coloca o acento desta doutrina em certa degradação da natureza humana adquiriu relevo singular no discurso teológico e, conseqüentemente, na vivência eclesiológica e pastoral.

Durante boa parte de sua história, este estado de pecado tem sido apresentado pela teologia principalmente a partir de um olhar que prioriza seus possíveis aspectos negativos. Reconhecemos que seria muito difícil uma ótica diferente quando encontramos já no ponto de partida um ato de ruptura e culpa. Este horizonte, entretanto, impregnará a interpretação acerca da realidade do ser humano de tal forma que irá gerar, de acordo com a interpretação popularmente entendida como tradicional, o hábito, entre os cristãos, de atribuir a este primeiro ato “o estado atual da humanidade, com sua pecaminosidade e com todas as conseqüências do pecado”³¹⁶.

³¹⁴ Segundo Maldamé, “a expressão ‘pecado original’ aparece pela primeira vez em Santo Agostinho, explicitamente, quando escreve em suas Confissões, ao evocar uma doença durante uma viagem a Roma: ‘Eis que sou aí recebido pelo flagelo de uma enfermidade corporal, que quase me mandou ao sepulcro, carregando todas as maldades que cometi contra ti, contra mim mesmo e contra o próximo, maldades muitas e pesadas, acrescentadas ao pecado original, em que todos morremos em Adão’” (Confissões V, IX, 16). (MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 27).

³¹⁵ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 114.

³¹⁶ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 623.

Esta atribuição ganha ainda mais peso quando acrescentamos ao pecado original suas consequências mais propagadas: rompimento da relação com Deus, expulsão do Éden e o surgimento do mal com suas sequelas, e, por último, mas não menos dramática, a entrada da morte na história humana. Por isto, ao abordarmos este tema devemos deixar claro que nos interessa principalmente destacar os pontos basilares mais importantes das possíveis consequências que o pecado original trouxe para a percepção do ser humano e de sua felicidade.

Visando esses resultados, colocaremos em perspectiva alguns aspectos desta doutrina em sua caminhada eclesial. Porém, por sua importância e alcance, deixaremos em relevo a disputa ocorrida entre a reflexão de Santo Agostinho e a corrente de pensamento conhecida como pelagianismo. Sem dúvidas, esse embate determinou o escopo fundamental da doutrina acerca do pecado original e influenciou decisivamente a reflexão teológica subsequente.

3.2.1 Ecos da doutrina do pecado original na patrística

A Patrística compõe um período de extrema relevância para a história da Igreja. Por tal relevância, precisamos salientar que delinear os possíveis traços de uma doutrina do pecado original no interior de suas múltiplas reflexões, além de ser um trabalho que exige uma dedicação própria, não faz parte do objetivo desta pesquisa. Entretanto, será necessário indicarmos, a modo de introdução, alguns aspectos presentes entre os Padres da Igreja que apontam para uma hermenêutica estabelecida acerca da relação existente entre o ser humano e Deus, e que leva em consideração as possíveis implicações para a compreensão e expressão da salvação cristã.

A priori, uma afirmação de que os Santos Padres conheciam, mesmo que partindo de outros conceitos, um determinado entendimento sobre o pecado original comum a todos os seres humanos não encontra unanimidade no âmbito da pesquisa acadêmica teológica. Se, por um lado, existem defensores de uma raiz patrística anterior a Santo Agostinho, por outro, alguns pesquisadores acusam a existência de um vácuo temático que parece sugerir, no mínimo, certo desinteresse pelo tema. De qualquer forma, essa é uma questão que permanece aberta e inconclusiva, mas que precisaremos abordar por sua pertinência para o entendimento de certos aspectos

da noção soteriológica cristã no interior da Patrística e sua relação com a felicidade humana.

Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy, em sua obra *Il Peccato Originale*, desdobrarão alguns aspectos da compreensão atual sobre a existência de uma crença no pecado original anterior a Santo Agostinho. Os autores procuram explicitar a dificuldade de imputar aos Padres Apostólicos pré-agostinianos certos conceitos que seriam incorporados posteriormente à tradição cristã, como, por exemplo, a crença numa corrupção hereditária ou uma escravidão sob o jugo do diabo, sendo esta perspectiva, segundo eles, estranha ao pensamento da Igreja da época.³¹⁷ Os pesquisadores corroboram com este entendimento e afirmam que “é errado proceder de uma noção já determinada do pecado e determinar que esta noção está presente nos Padres”³¹⁸.

Como exemplo desta perspectiva, exporemos alguns pontos da opinião do teólogo Jean-Michel Maldamé sobre a existência do pecado original na reflexão patrística. Para ele, os Padres Apostólicos parecem não considerar o pecado relatado no Gênesis como algo tão fundamental. O autor afirma que entre eles é possível perceber, a respeito deste tema, “uma zona de silêncio”³¹⁹. Maldamé salienta o fato de que, no séc. II, São Justino e Santo Inácio de Antioquia falam acerca da salvação e do batismo que perdoa o pecado, mas não fazem ligação alguma com o relato da criação.³²⁰ Outro aspecto importante para o autor é que, nos primeiros séculos, os Padres “consideram que o homem tem o livre-arbítrio e é responsável pelos seus atos e pelo pecado que comete, mas não dão lugar destacado à narrativa do Gênesis”³²¹. Em seu entendimento, isto parece demonstrar que o pecado adâmico não recebe uma condição relevante na expressão da compreensão soteriológica cristã.

Contudo, apontando a necessidade de evitar estabelecer uma distinção de oposição-exclusão entre a teologia latina e grega, Maldamé afirmará que, apesar das diferentes perspectivas estabelecidas entre os Padres gregos e latinos, quando abordavam a compreensão da salvação trazida por Jesus, ambas coincidiam na certeza da absoluta necessidade da salvação realizada por Cristo e da presença do

³¹⁷ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 74.

³¹⁸ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 76.

³¹⁹ MALDAMÉ, J-M., *O Pecado Original*, p. 42.

³²⁰ MALDAMÉ, J-M., *O Pecado Original*, p. 42

³²¹ MALDAMÉ, J-M., *O Pecado Original*, p. 42.

pecado como algo inerente à estrutura humana e transmitido de geração a geração.³²²

Um outro consenso entre os Padres apontado pelo autor reside no sentido cristológico do relato do Gênesis. Adão será sempre situado em relação a Jesus Cristo, depreendendo-se uma perspectiva fiel da leitura de São Paulo na carta aos Romanos.³²³ Por fim, uma vez colocados estes aspectos, o autor ressalta que “os Padres da Igreja falam do pecado de Adão e não do pecado original”³²⁴. Esta distinção se faz necessária para entender as diversas explicações oferecidas pelos Padres, demonstrando uma “tradição patrística aberta”³²⁵ em relação a este tema e revelando que a “ausência da noção agostiniana do pecado original mostra que a tradição cristã não está presa a essa noção”³²⁶.

Porém, no outro lado da moeda existem aqueles que acreditam encontrar nos Padres a afirmação do pecado original em consonância com a doutrina assumida pela Igreja posterior. Isto seria possível através da averiguação de uma existência pré-agostiniana do ensinamento acerca do pecado original presente nos escritos patrísticos. Nesta linha de pensamento, tanto os Padres gregos quanto os Padres latinos ensinaram sobre a existência de um pecado da natureza transmitido para as outras gerações.³²⁷

Dentro desta linha, Luis F. Ladaria reconhece que os Padres não desenvolveram muito o tema do Pecado de Adão e Eva e sua relação com a situação da humanidade³²⁸ e que, além disso, em suas obras são encontradas poucas alusões ao pecado original³²⁹. No entanto, o autor ressalta que, mesmo não sendo um assunto determinante para a Patrística, há uma compreensão acerca da existência de um pecado que atinge, a partir da falta de Adão, todo o gênero humano. Para demonstrar tal compreensão, utiliza um escrito de Melitão de Sardes, sobre a Páscoa, que data do ano 180 d.C. Nele, Melitão traça um retrato da herança deixada por Adão a seus filhos, descrevendo-a como uma escravidão espiritual que tem a morte como consequência que se estende a todos.³³⁰

³²² MALDAMÉ, J.-M., *O Pecado Original*, p. 48.

³²³ MALDAMÉ, J.-M., *O Pecado Original*, p. 48.

³²⁴ MALDAMÉ, J.-M., *O Pecado Original*, p. 49.

³²⁵ MALDAMÉ, J.-M., *O Pecado Original*, p. 49.

³²⁶ MALDAMÉ, J.-M., *O Pecado Original*, p. 49.

³²⁷ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 74.

³²⁸ LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 79.

³²⁹ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 218.

³³⁰ LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 80.

3.2.1.1 O exemplo de Irineu de Lião

Curiosamente, quando tais linhas de pensamento procuram fundamentar suas afirmações, geralmente, ambas convergem para um autor em especial: Irineu de Lião. No final do segundo século, em sua luta contra o desafio da influência da doutrina gnóstica sobre o cristianismo, Irineu dará grande destaque ao relato do Gênesis. No entanto, seu foco principal se encontra na perspectiva que enxerga o ser humano inserido em um desenvolvimento histórico e contínuo rumo à incorruptibilidade. Em sua reflexão, ele destaca a “bondade divina e insiste na generosidade criadora de Deus”³³¹. Para Irineu, Adão teria sido criado num estado semelhante ao de uma criança e, portanto, não seria capaz de receber a perfeição de Deus.³³² Nessa compreensão está inserida uma perspectiva evolutiva da humanidade que caminha para recapitulação no Cristo, que não estaria destinada apenas ao gênero humano, mas atingiria todo o cosmo criado.

De acordo com Jean-Michel Maldamé, o pensamento de Santo Irineu não estabelece um vínculo entre o pecado de Adão e sua descendência, mas reconhece certa dimensão moral do relato do Gênesis: após a queda, surge um sentimento de culpabilidade, nada, porém, de inelutável ou trágico. O pecado de Adão propicia a manifestação da misericórdia de Deus. Adão converte-se, deplora seu pecado e, afinal, assume a condição de penitente.³³³

Através da experiência do pecado, será revelada em Adão a capacidade de liberdade e de uma consciência moral.³³⁴ Para Maldamé, o tema da queda, importante para os gnósticos, é estranho para Irineu: “para ele, ao falar de Adão, o essencial é manifestar a misericórdia de Deus e a liberdade do homem”³³⁵. O teor da proposta ireneana é positiva. No fundo de sua teologia está a ação da graça e do amor constante de Deus atuando incessantemente sobre a humanidade.

O teólogo Ladaria procura demonstrar que, de acordo com Irineu, a doutrina de um pecado das origens já existe, mas está relacionada com a dimensão soteriológica da encarnação de Cristo e fundamenta-se no vínculo existente entre todos os seres humanos. Esta interpretação é possível por causa da leitura que Irineu

³³¹ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 42.

³³² IRINEU DE LIÃO, Contra as Heresias, 38.

³³³ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 43.

³³⁴ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 43.

³³⁵ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 43.

realiza do texto presente na Carta de São Paulo aos Romanos 5,12-21, ainda que não o cite: “é toda a espécie humana que é pecadora, é um delito do ‘plasma’ o que foi produzido”³³⁶.

Assim como o pecado, a salvação também afetará todos através da solidariedade de Cristo, expressa mediante sua corporeidade. É certo que, devido ao confronto com o gnosticismo, Irineu procura estabelecer a unicidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, demonstrando, sobretudo, que não há distinção entre o Deus de Jesus e o Deus de Adão, delineando um pensamento sobre o pecado que só existe com vistas à salvação, apontando, principalmente, para a unidade do gênero humano.³³⁷ Porém, na medida em que admite no mundo a existência de uma pecaminosidade universal, Irineu procura deixar claro que esta só existe enquanto ato histórico, não pertencendo à constituição própria da natureza humana.³³⁸

Cabe-nos indicar ainda que, no interior de seu combate ao gnosticismo e seu pessimismo latente, Irineu, mesmo reconhecendo o pecado cometido por Adão, permanece fiel à sua compreensão positiva de uma criação continuamente boa e fruto do amor de Deus. Como já foi apontado, em seu entendimento existe uma unidade de todos em Adão através da solidariedade no pecado, porém, é esta mesma unidade que possibilita que Cristo no salve, afinal, através de sua encarnação, Ele está imerso na mesma realidade, recebendo o mesmo corpo plasmado que foi marcado pelo pecado.³³⁹ A perspectiva ireneana desenvolve-se buscando valorizar, prioritariamente, a ação de Deus, e sua reflexão não cai nas armadilhas gnósticas, mas direciona o olhar para o agir amoroso da Trindade, a partir de sua atuação contínua no corpo humano e em toda criação.

Diante deste cenário, concordamos com Maurizio Flick e Zoltán Alszeghy ao afirmarem que “quando pesquisadores de tanto valor propõem resultados tão diferentes, a causa deve ser abordada não apenas pela diversidade de um pressuposto confessional, mas antes, e sobretudo, nas diferentes impostações”³⁴⁰.

³³⁶ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 219.

³³⁷ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 219.

³³⁸ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 220.

³³⁹ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 220.

³⁴⁰ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 75. Tradução própria, segue texto original: “Quando ricercatori di valore propongono costantemente risultati tanto differenti, la causa deve essere cercata non solo nella diversa preintelligenza confessionale, ma anche, e soprattutto, nella diversa impostazione”.

Por fim, evitando a tendência de contrapor e excluir, os autores preferem falar de uma evolução da teologia sobre o pecado original dividida em duas fases.³⁴¹

A primeira abarcaria os quatro séculos iniciais do cristianismo. Dentro deste período predomina a defesa da liberdade e da responsabilidade humana, diante do pessimismo antropológico apresentado pelas correntes maniqueias.³⁴² Nesta fase, também vão sendo recolhidos os elementos pelo qual se caracterizaria a condição pré-batistal do homem. Entretanto, a reflexão realizada pelos teólogos deste momento, acerca da situação humana antes do batismo, não está fundamentada sobre a pergunta *se e como* estes elementos possam ser assumidos sobre a categoria da culpa.³⁴³ Com efeito, para expressar a herança adâmica, os Santos Padres utilizam, de maneira geral, a palavra corrupção e não pecado.³⁴⁴

Neste ponto, exporemos a proposta apresentada por Ladaria. Ele procura indicar algumas direções tomadas pelas reflexões patrísticas nesta primeira fase da evolução de seu pensamento, que irão confluir e influenciar a elaboração agostiniana seguinte:

A união de todos os homens em Adão e em Cristo, com o peso posto sobretudo neste último; a “herança” de Adão, que se manifesta em certa “corrupção” da natureza que põe em relação com o primeiro pecado; a morte, a concupiscência, o pecado da natureza, ainda com a imprecisão que expressão pode ter; os pecados pessoais, que também são vistos, ao menos em certas ocasiões, como consequência do pecado de Adão; o batismo de crianças, prática que, sem dúvida, obriga à reflexão sobre o sentido deste batismo e sobre a situação da criança antes e depois de recebê-lo, etc.³⁴⁵

Na segunda fase, que começa a partir do século V, será exatamente a pergunta sobre o pecado que será colocada no centro da controvérsia teológica.³⁴⁶ Aqui, o peso da figura de Agostinho de Hipona e sua refutação da doutrina pelagiana sedimentará os alicerces para a reflexão posterior e suas consequências para a Igreja.

³⁴¹ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 97.

³⁴² RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 628.

³⁴³ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 97.

³⁴⁴ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 628.

³⁴⁵ “La unión de todos los hombres em Adán y en Cristo, com el peso puesto sobre todo en este último; la ‘herencia’ de Adén, que se manifiesta en la certa ‘corrupción’ de la naturaleza que se pone en relación com el primer pecado: la muerte, la concupiscencia, el pecado de la ‘naturaleza’, aun com la vaguedad que esta expresión puede tener; los pecados personales que se vem también, al menos en ciertas ocasiones, como consecuencia del pecado de Adán; el bautismo de los niños, praxis que sin duda obliga a la reflexión sobre el sentido de este bautismo y sobre la situación de niño antes y después de recibir-lo, etc”. LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 85.

³⁴⁶ FLICK, M.; ALSZEGHY, Z., *Il Peccato Originale*, p. 97.

3.2.2 O pelagianismo e seus riscos

Em primeiro lugar, para entendermos esta disputa, iremos expor os principais pontos da doutrina pelagiana e alguns de seus desdobramentos. Filho de funcionários romanos, Pelágio era originário da Bretanha e viveu em Roma entre os anos 400 e 411. Mesmo que muitos autores admitam que hoje é muito difícil saber o que realmente ele ensinava³⁴⁷, alguns pesquisadores acreditam ser possível dividir seus escritos em três grupos distintos: as obras certas, as obras duvidosas e as obras de outros autores.³⁴⁸

Entre os escritos que, provavelmente, seriam de sua autoria podemos citar: *Expositiones XIII epistolarum Pauli*; *De induratione cordi Pharaonis*; *Expositio interlinearis libras Iob*; *De vita Christiana*; *Epistola ad Demetriadem*; *De divina lege*; *Epistola de virginitate*; *Epistola ad Marcellam*; *Epistola ad Ceantiam*; *Libellus fidei*. Existem outras obras consideradas de sua autoria a que temos acesso apenas através de alguns fragmentos: *De fide Trinitatis*; *Liber Testemoniorum*; *De Libero Arbitrio*; *De Natura*; *Epistola ad Amicum*; *Epistola ad discipulos*; *Fragmenta Vindobonensia*.³⁴⁹ Dentre suas obras, *De Natura* e *De Libero Arbitrio* são as que trazem sua refutação mais veemente da ideia de um pecado que corrompe a natureza humana e, provavelmente, foram as obras com as quais Santo Agostinho teve contato.³⁵⁰

Apesar das dificuldades em definir com precisão a doutrina pelagiana, acredita-se que através dos escritos de seus seguidores, principalmente Celéstio³⁵¹ e Juliano de Eclano³⁵², e também de seus opositores, seja possível reconstruir os aspectos centrais de seus ensinamentos. Entre suas características mais relevantes, podemos dizer que o pelagianismo apresenta uma sensível influência da filosofia

³⁴⁷ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 629.

³⁴⁸ DA SILVA, D., *Pecado Original*, p. 87

³⁴⁹ DA SILVA, D., *Pecado Original*, p. 87.

³⁵⁰ DA SILVA, D., *Pecado Original*, p. 93.

³⁵¹ Não existem informações suficiente sobre o nascimento de Celéstio. Sabe-se que durante um período de sua juventude ele viveu num monastério. Torna-se discípulo de Pelágio por volta do ano de 390 e encontra-se com Rufino, o Sírio, em 399, de quem aprende que o pecado de Adão só teria afetado o próprio Adão. É provável que sua oposição ao Pecado de Adão tenha dado origem à obra *Contra traducem peccati*.

³⁵² Nasceu em Apúlia entre os anos de 380 e 385. Filho de um bispo chamado Memor e de Juliana, membro de uma nobre família romana. Foi casado com Tízia, filha de Emílio, bispo de Benevento. Nomeado bispo de Aeclanum pelo papa Inocêncio I. Foi um ferrenho adversário de Santo Agostinho.

estoica³⁵³ e surge como uma reação a determinado relaxamento da moral cristã vivenciada na Roma constantiniana.³⁵⁴ O próprio Pelágio, segundo testemunhos, teria sido um homem de moral impecável.³⁵⁵ Outro ponto que deve ser destacado é que, segundo a opinião dos comentadores modernos, em seu tempo, Pelágio não era considerado tão herético.³⁵⁶ “É o que comprova o fato dos concílios orientais e determinados papas de origem grega terem hesitado e às vezes até se negado a condenar Pelágio”³⁵⁷.

O ponto de partida que dará início a toda a polêmica que envolverá os pelagianos é o seu entendimento sobre o batismo infantil, já praticado amplamente no norte da África. A fórmula batismal utilizada tanto para batismo de adultos quanto para o batismo de crianças era a mesma e incluía o pedido pelo perdão dos pecados. Ora, segundo a concepção ensinada pelo pelagianismo, não há uma transmissão hereditária do pecado, portanto, a função do batismo concedido às crianças não pode estar vinculada ao perdão de um pecado que não foi cometido. Por isso, os pelagianos defenderão um batismo infantil oportuno, mas não necessário³⁵⁸ e ensinarão que o batismo perdoa apenas os pecados pessoais cometidos conscientemente pelas pessoas e que às crianças deve ser oferecido para que, em caso de morte, possam entrar na vida eterna.

Esta noção acerca da teologia batismal está fundamentada no núcleo de sua doutrina que consiste na crença de que o ser humano, desde sempre, independente da graça divina, pode, por sua natureza, escolher livremente entre o bem e o mal. Mesmo admitindo a existência da graça e certa atuação desta no perdão dos pecados, o pelagianismo acredita que a graça age apenas como facilitadora para a opção pelo bem.³⁵⁹ Para esta corrente, a influência de Adão para a humanidade ocorre apenas de maneira exemplar e seu pecado não interfere nas gerações seguintes. Desta forma, Adão se transforma em “uma figura do que sucede a qualquer ser humano”³⁶⁰. O primeiro homem estaria, portanto, situado como um

³⁵³ SCHOONEMBERG, P., O homem no pecado, p. 323.

³⁵⁴ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 629.

³⁵⁵ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 124.

³⁵⁶ FRANSEN, P., Explicação histórico-dogmática da doutrina sobre a graça, p. 50.

³⁵⁷ FRANSEN, P., Explicação histórico-dogmática da doutrina sobre a graça, p. 50.

³⁵⁸ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 125.

³⁵⁹ SCHOONEMBERG, P., O homem no pecado, p. 323.

³⁶⁰ MALDAMÉ, J.-M., O Pecado Original, p. 70.

arquétipo da humanidade, principalmente no que se refere a seu plano moral, e seu pecado não teria influxo sobre a natureza de seus descendentes.³⁶¹

A reflexão pelagiana rejeitará a ideia de uma falta que origine uma corrupção da natureza humana e que seja transmitida por geração e independente da vontade pessoal.³⁶² O pecado dos descendentes de Adão será apresentado como resultado do seguimento de seu exemplo negativo e do mau uso da própria liberdade.³⁶³ Logo, como não há diferença entre a natureza de Adão e o resto da humanidade, a concepção de um pecado das origens como fonte do mal e do sofrimento se torna supérflua. De acordo com tal movimento, todos participam da mesma natureza adâmica e, conseqüentemente, da mesma mortalidade. Aliás, dentro desta linha de pensamento, a morte do primeiro homem ocorreria mesmo que este não houvesse cometido pecado algum.³⁶⁴ Desta maneira, o pecado de Adão não seria entendido como explicação para a existência do pecado e a origem do mal, mas serviria de modelo arquetípico daquilo que pode acontecer com todo e qualquer ser humano.

As mesmas conseqüências recairão sobre os efeitos da graça e da ação salvífica de Cristo. Assim como Adão é o modelo exemplar do pecador, a atuação cristológica vê-se reduzida a indicações práticas de como o cristão deve orientar sua vida.³⁶⁵ Neste sentido, a graça não possui nenhuma força transformadora interna e a ação redentora de Cristo consiste em seu valor exemplar, contrário à atitude de Adão, e mediante a apresentação da doutrina verdadeira. “Fica, assim, esvaziada a fé neotestamentária na universalidade total da redenção de Cristo que inclui a necessidade da graça oferecida por Deus a todos mediante o mesmo Jesus Cristo”³⁶⁶.

Estes desdobramentos sobre a graça são apontados pelos pelagianos a partir da própria criação do mundo. Segundo eles, desde o princípio o homem foi dotado com o livre arbítrio e, portanto, é capaz de discernir entre o bem e o mal. Este fato pode ser percebido na história da salvação que mostra o exemplo de inúmeros santos que existiram antes de Cristo e que conseguiram viver os mandamentos e

³⁶¹ MALDAMÉ, J.-M., O Pecado Original, p. 70.

³⁶² RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 629.

³⁶³ MALDAMÉ, J.-M., O Pecado Original, p. 68

³⁶⁴ SCHOONEMBERG, P., O homem no pecado, p. 324.

³⁶⁵ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 630.

³⁶⁶ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 630.

rejeitar o pecado.³⁶⁷ Dentro desta perspectiva, “o homem criado bom é capaz de não pecar, contanto que se decida a imitar Cristo em vez de Adão”³⁶⁸.

No interior de tal compreensão antropológica, a ação da graça irá ocupar um lugar secundário e, até certo ponto, desnecessário para o anúncio cristão. A salvação vai sendo destituída de sua dimensão gratuita e recebe um caráter puramente meritocrático e extrínseco, conferindo ao esforço dedicado pelo ser humano em viver as leis estipuladas exemplarmente por Cristo uma dimensão soteriológica autônoma.³⁶⁹ Apesar de seu pretense otimismo antropológico, a síntese pelagiana recairá, invariavelmente, numa atitude farisaica que, rejeitando a graça salvífica e esvaziando o evento crístico, atribui ao ser humano o protagonismo unilateral na experiência soteriológica.

3.2.3 Santo Agostinho e a reflexão sobre o pecado original

Diante dos riscos apresentados por este cenário, Santo Agostinho entregará uma densa reflexão para combater o influxo do pelagianismo em sua época. Seu pensamento dependerá, antes de tudo, de sua própria experiência de libertação mediante a ação da graça.³⁷⁰ No entanto, ainda cabe-nos destacar que sua compreensão será produto de uma evolução de seu pensamento acerca do tema, em que, sem dúvida, a provocação da controvérsia pelagiana terá um papel destacado.³⁷¹

Se Pelágio aborda a salvação ou o pecado através de um horizonte marcado por um pretense otimismo antropológico, o bispo de Hipona, respondendo a isto, ressalta a realidade da corrupção causada pela falta de Adão e sua consequência para o gênero humano.³⁷² Aqui está em jogo a necessidade universal da graça de Deus.

Contrariando a doutrina divulgada pelo pelagianismo, “Adão se torna, para S. Agostinho, o pecador por excelência, em vista da situação privilegiada em que

³⁶⁷ DA SILVA, D., Pecado Original, p. 97.

³⁶⁸ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 124.

³⁶⁹ SCHOONEMBERG, P., O homem no pecado, p. 325.

³⁷⁰ SCHOONEMBERG, P., O homem no pecado, p. 325.

³⁷¹ LADARIA, L. F., Teología del pecado original y de la gracia, p. 88.

³⁷² RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 631.

se encontrava no paraíso”³⁷³. Agostinho entende que, antes de pecar, o primeiro homem vivia na presença de Deus e nisto reside a gravidade de seu pecado. A reflexão de Santo Agostinho será fundamentada, sobretudo, nas cartas de São Paulo, com destaque para o texto encontrado em Rm 5,12-21. Desta forma, o pecado de Adão será considerado o pecado de todos. Fica, então, a partir da paternidade adâmica, estabelecida uma universalidade do pecado mediante a unidade do gênero humano. Para Agostinho, vinculados a este primeiro pecado, os erros pessoais terão a função de agravar ainda mais a situação particular de cada um.³⁷⁴ Assim, como consequência da paternidade adâmica, todos os seres humanos estarão marcados pelo pecado, tornando-se, assim, incapazes de realizar livremente o bem que conduz à salvação. “A humanidade se converteu em *massa damnata* que se condenaria irremissivelmente se não fosse a intervenção totalmente gratuita de Deus”³⁷⁵.

Para Barbara Andrade, apesar de ter seu apoio numa tradição anterior, Agostinho introduz algo novo: “o pecado de origem passa de Adão a todos”³⁷⁶. Ele quer demonstrar que o batismo de crianças é necessário para que estas alcancem a salvação, afinal, todos “nascem no pecado de Adão”³⁷⁷. Segundo a autora, este desenlace faz surgir um argumento tautológico: “para dar ao batismo das crianças seu sentido pleno de inserção em Cristo, deve haver um pecado de origem; e por haver um pecado de origem, o batismo de crianças se torna necessário”³⁷⁸. Em contrapartida, esta afirmação trará consigo a problemática das crianças que morrem sem batismo. Mesmo que a afirmação agostiniana sobre a necessidade do batismo para a salvação se mantenha e que, seguindo sua lógica, as crianças sem batismo não podem alcançar a salvação, Barbara Andrade ressalta que nem “a Idade Média encontrou aqui algo digno de atenção”³⁷⁹.

Como decorrência do pecado original, teremos a inevitável interpretação acerca da degradação do gênero humano. A partir desta interpretação, Santo Agostinho irá recuperar o papel central de Jesus para a soteriologia cristã e a necessidade da graça como fator indispensável para a salvação. Assim, se em Adão

³⁷³ SCHOONEMBERG, P., O homem no pecado, p. 326.

³⁷⁴ LADARIA, L. F., Teología del pecado original y de la gracia, p. 89-91.

³⁷⁵ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 631.

³⁷⁶ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 126.

³⁷⁷ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 126.

³⁷⁸ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 126.

³⁷⁹ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 126.

nos deparamos com a universalidade do pecado, em Cristo encontraremos a universalidade da graça.

Para a teologia agostiniana, a graça não pode ser entendida como uma energia meramente facilitadora de boas ações. Ela é a força realizadora da libertação da liberdade humana. É ela quem possibilita que a escolha do bem e a recusa do mal possam ser realizadas. Sem ela, a libertação dos efeitos do pecado original não seria possível e o ser humano permaneceria, irremediavelmente, prisioneiro da condenação. “A graça de Cristo deve ser entendida como um auxílio interno especial e gratuito que possibilita ao homem evitar o pecado e viver uma vida segundo a vontade de Deus”³⁸⁰.

Esta libertação ocorre através da salvação trazida por Jesus de Nazaré e tem no batismo sua expressão comunitária e sacramental.³⁸¹ O batismo de crianças alcançará seu lugar de destaque no pensamento agostiniano, apontando, por um lado, para a ligação entre todo o gênero humano, tornando-o membro de Cristo e incorporando-o à Igreja³⁸² e, por outro, ressaltando a total dependência humana da graça divina. Todavia, para Agostinho, ainda que o batismo perdoe o pecado original, a concupiscência continuará presente e atuante no ser humano desde seu nascimento.³⁸³

Por mais que o pecado de Adão tenha uma função primordial para a doutrina agostiniana, ele encontra seu sentido apenas quando direcionado para a atuação salvífica da graça de Cristo. Portanto, o pecado original pode ser considerado, dentro do escopo da elaboração teológica agostiniana, uma doutrina, até certo ponto, secundária. O foco primordial e o fundamento do pensamento de Santo Agostinho consistem na salvaguarda do dado cristológico, que desvela a iniciativa salvífica de Deus e a total dependência do ser humano desta ação redentora gratuita e universal.

Contudo, no decorrer da história, o aspecto cristológico foi sendo colocado em segundo plano, de tal forma que o pecado original se transformou numa doutrina quase autônoma na reflexão teológica. Este distanciamento de sua contrapartida crística fará com que apenas as dimensões de ruptura e queda sejam salientadas,

³⁸⁰ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 631.

³⁸¹ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 632.

³⁸² LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 159.

³⁸³ SCHOONEMBERG, P., *O homem no pecado*, p. 327.

gerando uma concentração que direciona o tema para um forte pessimismo teológico. Isto implicará no progresso de um movimento que apontará para uma rejeição da realidade humana corrompida pelo pecado e, conseqüentemente, do mundo criado, interpretado, muitas vezes, como um local de perigos para o cristão que deseja ser salvo. Veremos, a seguir, alguns desdobramentos da doutrina do pecado original pós-agostiniana e suas implicações para a interpretação que será realizada sobre a salvação e, como consequência, sobre o ser humano e sua existência.

3.2.4

O pecado original na tradição magisterial: alguns traços fundamentais

Após tratarmos da querela envolvendo Santo Agostinho e Pelágio, neste tópico abordaremos alguns aspectos da assimilação do pensamento agostiniano pelo magistério eclesial. Inegavelmente, no interior da reflexão cristã, a doutrina do pecado original será condicionada pela autoridade outorgada ao bispo de Hipona. Porém, ao longo do caminho, algumas correções serão feitas, mas, no cômputo geral, qualquer consideração sobre este tema continuará sempre dependente da síntese realizada pela reflexão efetuada por Agostinho.

3.2.4.1

O Sínodo de Cartago

No ano de 411 aconteceu o sínodo de Cartago, sem a participação de Santo Agostinho, que condenou Celéstio, seguidor de Pelágio. Entretanto, em 415, o sínodo celebrado em Dióspolis reabilitou Pelágio, provocando a reação dos bispos africanos durante os dois sínodos de Cartago e Mileve, em 416.³⁸⁴ A estes irá se dirigir Inocêncio I afirmando a necessidade do batismo de crianças.³⁸⁵

Iniciado no primeiro dia de maio de 418, o Sínodo de Cartago adotará a nomenclatura agostiniana sobre o pecado original e condenará de maneira veemente as ideias pelagianas.³⁸⁶ Apesar de ser um sínodo regional, suas conclusões influenciarão as decisões que se seguirão tanto no âmbito eclesial quanto para a

³⁸⁴ LADARIA, L. F., Teología del pecado original y de la gracia, p. 93.

³⁸⁵ DH 219.

³⁸⁶ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 130.

investigação teológica. Vejamos, portanto, os pontos fundamentais assumidos pelo sínodo a respeito do pecado original.

Logo no primeiro cânon podemos encontrar a refutação categórica do pensamento de Pelágio sobre as consequências do pecado e a entrada da morte na criação. Assim, o sínodo declara que a morte não faz parte da condição natural do ser humano, sendo, portanto, resultado da falta cometida por Adão. “Quem disser que Adão, o primeiro homem, foi criado mortal, de modo que, pecasse ou não pecasse, teria corporalmente morrido, isto é, teria deixado o corpo não por causa do pecado, mas por necessidade natural, seja anátema. (Cânon 1)”³⁸⁷.

Os cânones seguintes confirmarão este primeiro e aprofundarão seus efeitos. Ao abordar o batismo de crianças, onde nasceu toda a disputa, o sínodo confirmará, como consequência do pecado, a necessidade do batismo infantil:

Quem negar que se devam batizar as crianças recém-nascidas, ou diz que são batizadas para remissão dos pecados, mas nada trazem do pecado original de Adão que o banho da regeneração deveria expiar – de onde segue que no caso delas a forma do batismo “para a remissão dos pecados” é compreendida não como verdadeira, mas como falsa –, seja anátema. De fato, não se pode compreender de outro modo o que diz o apóstolo: “por um só homem entrou o pecado no mundo (e pelo pecado a morte), e assim passou a todos os homens; nele todos pecaram” [cf. Rm 5,12], no sentido no qual a Igreja Católica, difundida por toda parte, sempre o tem entendido. Por causa desta regra de fé, também as crianças, que por si mesmas ainda não puderam cometer nada de pecaminoso, todavia são verdadeiramente batizadas para remissão dos pecados, para que pela regeneração venha a ser purificado nelas o que contraíram quando foram geradas. (Cân. 2).³⁸⁸

Para fundamentar a necessidade do batismo para crianças, o segundo cânon apresentará sinteticamente a ideia agostiniana sobre a transmissão do pecado de Adão. Barbara Andrade observa que, ao empregar a passagem paulina de Rm 5,12, faz-se uso da tradução equivocada que também foi utilizada por Santo Agostinho.³⁸⁹ De qualquer maneira, a tese agostiniana sobre a transmissão do pecado é assumida com todas as suas implicações.

No terceiro cânon sobre o pecado original, é tratada a situação das crianças que morrem sem receber o batismo. Ainda seguindo a lógica do Bispo de Hipona, e resguardando o imperativo batismal, será afirmada a impossibilidade de salvação de todos os que não receberam o batismo.

³⁸⁷ DH 222.

³⁸⁸ DH 223.

³⁸⁹ ANDRADE, B., *Pecado Original...*, p. 131.

Quem afirmar que o Senhor disse: “Na casa de meu Pai há muitas moradas” [Jo 14,2] no sentido de que no reino dos céus haverá algum lugar intermédio ou qualquer outro lugar onde possam viver felizes as crianças que deixaram esta vida sem o batismo, sem o qual não podem entrar no Reino dos Céus que é a vida eterna, seja anátema. De fato, já que o Senhor diz: “Quem não renascer pela água e pelo Espírito Santo não entrará no reino dos céus” [Jo 3,5], qual católico pode duvidar que será partícipe do diabo aquele que não mereceu ser co-herdeiro de Cristo? Pois quem faltar no lado direito, sem dúvidas irá para o lado esquerdo. (Cân. 3).³⁹⁰

Além da refutação dos principais conceitos pelagianos, estes cânones servem de preparação para a doutrina da graça que será apresentada pelo sínodo. Sem dúvida, também nestas proposições, a influência agostiniana se fará sentir.

Andrade aponta para o fato de que o sínodo descreve a graça como “o puro dom da justificação, porque todos os homens são pecadores e necessitados de perdão”³⁹¹. Também é possível entrever nos escritos sinodais que, indo além do ser pecador, sem a graça não é possível evitar o pecado. Isto fica explícito no quinto cânone:

Quem disser que a graça da justificação nos é dada para que mais facilmente cumpramos, mediante a graça, o que pelo livre-arbítrio nos é mandado fazer, como se, não nos sendo dada a graça, todavia pudéssemos sem ela cumprir os mandamentos divinos, embora não com facilidade, seja anátema. De fato, quando estava falando dos frutos dos mandamentos, o Senhor não disse: sem mim podeis fazer algo, mas com mais dificuldade; ao contrário, ele disse: “sem mim nada podeis fazer” [Jo 15,5]. (Cân. 5).³⁹²

Evidentemente, a preocupação principal está centralizada na defesa da radical necessidade da salvação trazida por Jesus. Contudo, o fato do primeiro enfoque se concentrar no pecado e na degradação da situação humana parece causar uma inversão de perspectiva quando comparamos com o testemunho bíblico.³⁹³ Com efeito, para a Bíblia e, sobretudo, para o Evangelho, a iniciativa salvífica de Deus é anterior a qualquer ato humano, seja ele bom ou pecaminoso. Esta inversão se fortalecerá gerando consequências para a compreensão da realidade humana em sua relação com Deus e com o mundo. De fato, o enfoque antropológico que se sucederá colocará em evidência primeiramente o pecado e a culpa, para depois abordar a ação da graça divina.

³⁹⁰ DH 224.

³⁹¹ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 131.

³⁹² DH 227.

³⁹³ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 131.

3.2.4.2 O Sínodo de Orange

No ano de 529 ocorre o sínodo de Orange. Nesse sínodo, a preocupação estará no recente surgimento de um semipelagianismo encontrado no pensamento dos monges de Marselha. Estes monges, representados, sobretudo, na figura de Fausto de Riez, bispo de Riez, ensinavam que o primeiro ato de fé constitui uma obra do livre-arbítrio, sem atuação e ajuda da graça.³⁹⁴ Desta forma, criticavam diretamente o pensamento de Santo Agostinho acerca da situação humana após o pecado original e, ao mesmo tempo, rejeitavam seu pensamento sobre a predestinação.

Com perspicácia, o sínodo condenará o semipelagianismo e, ao mesmo tempo, buscará corrigir alguns aspectos da doutrina agostiniana, principalmente nas questões sobre a predestinação. Assim, nos cânones 1 e 2 encontramos a reafirmação do pensamento de Santo Agostinho sobre o pecado original:

Se alguém diz que o homem, pela deterioração que vem da prevaricação de Adão, não foi “mudado para pior” inteiramente, isto é, segundo o corpo e a alma, mas crê que somente o corpo esteja sujeito à corrupção, permanecendo ileso a liberdade da alma, ele se opõe, enganado pelo erro de Pelágio, à Escritura que diz: “A alma que tiver pecado, ela mesma morrerá [Ez 18,20]; e: “Não sabeis que, oferecendo-vos como escravos para obedecer a alguém, sois escravos daquele a quem obedecéis?” [Rm 6,16]; e: “Por quem alguém é vencido, a ele é entregue também como escravo” [2Pd 2,19]. (Cânon 1).³⁹⁵

Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou somente a ele e não também à sua descendência, ou que decerto passou a todo gênero humano só a morte do corpo, que é o castigo do pecado, não, porém, o pecado, que é a morte da alma, atribui a Deus uma injustiça, contradizendo o Apóstolo, que diz: “Por um só homem o pecado entrou no mundo e com o pecado a morte, e assim ela [a morte] passou a todos os homens, já que nele todos pecaram” [Rm 5,12]. (Cânon 2).³⁹⁶

Recuperando o sínodo cartaginense, Orange acolhe o pessimismo antropológico derivado da leitura de Rm 5,12. De acordo com Maldamé, em Orange, “fica expresso que o pecado é hereditário e que o pecador não peca por imitação de Adão, mas porque lhe foi transmitida por geração sua condição de pecador”³⁹⁷. O sínodo tornará oficial o conceito de que toda a descendência de Adão foi atingida pelos efeitos do pecado original, construindo um alicerce que

³⁹⁴ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 132.

³⁹⁵ SÍNODO DE ORANGE, n. 371.

³⁹⁶ DH 372.

³⁹⁷ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 73.

sedimentará o profundo pessimismo antropológico e que será posteriormente aplicado a todas as áreas da existência humana.

Por sua vez, respondendo à questão semipelagiana, que abdicava da atuação da graça no primeiro ato de fé do ser humano, o sínodo de Orange apresenta, em seus cânones sobre a graça, uma compreensão de sua atuação na potencialização do querer humano e de sua disponibilidade para o bem:

Se alguém professa que, para sermos purificados do pecado, Deus aguardou a nossa vontade, não porém que também o querer ser purificado se dá em nós mediante a inspiração e a obra do Espírito Santo, esse tal se opõe ao mesmo Espírito Santo, que diz por meio de Salomão: “A vontade é preparada pelo Senhor” [Pr 8,35], e ao Apóstolo, que salutarmente anuncia: “É Deus quem opera em vós tanto o querer como o realizar segundo seu beneplácito” [cf. Fl 2,13]. (Cân. 4).³⁹⁸

Os homens fazem a própria vontade, não a de Deus, quando praticam o que a Deus desagrada; mas quando fazem o que querem a serviço da vontade divina, embora ajam pela vontade própria, é por efeito da vontade daquele que prepara e ordena o que eles querem. (Cân. 23).³⁹⁹

Como podemos ver, diante da teoria semipelagiana que defendia uma autonomia humana no primeiro ato de fé, sendo a graça um momento segundo da economia salvífica, a preocupação fundamental do sínodo se concentrará na defesa da ação salvífica de Deus. Assim, o sínodo ressaltará que, desde o pecado de Adão, o livre arbítrio humano está corrompido, sendo, portanto, necessária a intervenção radical da graça divina, para que este possa alcançar a salvação. Faz-se perceptível a influência da antropologia agostiniana, mesmo com algumas correções.⁴⁰⁰

3.2.4.3

O Concílio de Trento

O peso do pensamento agostiniano atravessará os séculos e influenciará a percepção cristã sobre o ser humano. Apesar de sua reflexão procurar resguardar a soberania da iniciativa salvífica de Deus sobre a humanidade, o enfoque recairá, constantemente, na percepção de uma natureza humana decaída e direcionada pelo e para o pecado. Isto marcará o pensamento teológico, desembocando numa perspectiva fundamentalmente negativa sobre o mundo, a respeito da vida e, como consequência, acerca da felicidade. Esta perspectiva negativa traz em seu bojo uma

³⁹⁸ DH 374.

³⁹⁹ DH 393.

⁴⁰⁰ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 133.

leitura dualista da realidade, negando valores importantes para a fé cristã e gerando inúmeras dificuldades para a vivência concreta com seus desafios e, entre eles podemos ressaltar, o desejo de ser feliz.

Durante a Idade Média, a doutrina elaborada por Santo Agostinho será assumida e desenvolvida, sempre em paralelo com a doutrina da graça. Contudo, a abordagem recairá sobre o estatuto ontológico do pecado original.⁴⁰¹ De acordo com Andrade, “não se discute a universalidade do pecado original, formula-se a pergunta de como o pecado transmitido por Adão possa ser não apenas um castigo, como também uma culpa”⁴⁰². Há também uma grande preocupação em estabelecer a relação entre esta culpa e a deturpação da liberdade humana. Contudo, a autora indica, neste movimento, uma inversão de paradigmas que, no nosso entender, será fundamental para o decorrer da história da reflexão cristã: “O aspecto mais importante consiste em que, agora, o testemunho do *querigma* fica definitivamente invertido: parte-se do pecado, não da graça”⁴⁰³.

Assim, as especulações se desdobrarão trazendo consigo variadas abordagens e respostas para os temas. Não trataremos nesta pesquisa destas inúmeras perspectivas, mas apresentaremos os tópicos apontados pelo Concílio de Trento, entendendo que, aqui, é possível vislumbrar uma síntese magisterial de todo o debate escolástico.⁴⁰⁴

Devemos ter claro que esta síntese ocorre estimulada pelos adversários que Trento tem diante de si. Se, por um lado, encontramos o Concílio mergulhado no embate com os reformadores e, principalmente, com o pensamento apresentado por Lutero e seu profundo negativismo antropológico de raiz agostiniana, por outro, o Concílio também vislumbra o horizonte escancarado pelo humanismo, entendido, neste momento, como um novo modelo de pelagianismo.⁴⁰⁵

O Concílio tem início no ano de 1545 e se estenderá até o ano de 1563. O decreto sobre o pecado original será editado em 1546. O ponto de partida do pensamento conciliar sobre o pecado original estará na mesma premissa proposta por Santo Agostinho e assumida pelos sínodos de Cartago e Orange: toda a humanidade necessita da graça de Cristo. Esta afirmação guiará todas as conclusões

⁴⁰¹ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 133-134.

⁴⁰² ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 134.

⁴⁰³ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 136.

⁴⁰⁴ SESBOUÉ, B., Historia de los Dogmas, p. 173.

⁴⁰⁵ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 134-135.

posteriores e será, definitivamente, assumida pelo magistério eclesial. Aliás, devemos destacar que as definições apresentadas pelo Concílio serão assumidas por toda a Igreja e vigoram, com bastante energia, até os dias atuais.

Se para Lutero, seguindo determinada inspiração agostiniana, tudo o que o homem faz é pecado, tornando a justificação realizada por Deus seu principal acento salvífico, visto que a liberdade humana foi de tal forma atingida pelo pecado original que se encontra totalmente perdida e marcada pela concupiscência⁴⁰⁶, em Trento, os teólogos conciliares se dedicarão a defender o estatuto ontológico do ser humano, buscando preservar a ação da graça e apontar que a liberdade, apesar de debilitada, não está perdida.

Faremos uma breve excursão sobre os principais conteúdos teológicos e sua influência para a visão antropológica do ser humano encontrada nos cinco cânones que dizem respeito ao pecado original. No primeiro cânon verificamos uma alusão a Adão, primeiro homem, entendido, de forma compreensível neste contexto, como personagem histórico, e também a afirmação da degradação da natureza humana por inteira, tanto no corpo quanto na alma.

Se alguém não admite que o primeiro homem Adão, tendo transgredido no paraíso a ordem de Deus, perdeu imediatamente a santidade e a justiça nas quais tinha sido constituído, e que, por este pecado de prevaricação, incorreu na ira e na indignação de Deus e, por isso, na morte com que Deus o havia ameaçado anteriormente e, com a morte, na escravidão sob o poder daquele que depois “teve o domínio da morte” (Hb 2,14), isto é, o diabo; e que o Adão inteiro por aquele pecado de prevaricação mudou para pior, tanto no corpo como na alma, seja anátema.⁴⁰⁷

O segundo cânon também beberá das fontes do sínodo de Orange e se deterá na herança deixada pelo pecado do primeiro homem para sua descendência. Vemos aqui uma recuperação do sínodo de Cartago.

Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou a ele só e não à sua descendência; que perdeu somente para si e não também para nós a santidade e a justiça recebidas de Deus; ou que, manchado pelo pecado de desobediência, ele transmitiu a todo o gênero humano “só a morte” e as penas “do corpo, e não também o pecado, que é a morte da alma”, seja anátema: “Por causa de um só homem o pecado entrou no mundo e com o pecado a morte, assim também a morte atingiu a todos os homens, e nele todos pecaram” (Rm 5,12).⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ SESBOUÉ, B., *Historia de los Dogmas*, p. 175.

⁴⁰⁷ DH 1511.

⁴⁰⁸ DH 1512.

O terceiro cânon enfatiza a necessidade da graça de Cristo para a superação do pecado original. Esta graça seria conferida pelo batismo tanto a adultos como a crianças. Porém, mesmo utilizando a perspectiva de Santo Agostinho para a transmissão do pecado original, ao invés de utilizar a palavra *generatio*, o Concílio introduz o novo termo *propagatio*, da mesma forma que evita o termo *hereditarius*.⁴⁰⁹

Se alguém afirma que este pecado de Adão, que é um só quanto à origem e a todos transmitido por *propagação*⁴¹⁰, não por imitação, pertence a cada um como próprio, pode ser tirado com as forças da natureza humana ou com outro remédio que não os méritos do único mediador, nosso Senhor Jesus Cristo, que nos reconciliou com Deus no seu sangue (Rm 5,9ss), tornado por nós justiça, santificação e redenção (1Cor 1,30); ou nega que este mérito de Jesus Cristo é aplicado, tanto aos adultos como às crianças, mediante o sacramento do batismo devidamente administrado segundo a maneira da Igreja, seja anátema.⁴¹¹

O tema do batismo infantil será retomado no quarto cânon, com a reafirmação da doutrina agostiniana. Também aparece novamente a refutação da doutrina pelagiana, aqui direcionada ao humanismo nascente.

“Se alguém nega que as crianças devam ser batizadas recém-saídas do útero materno” mesmo se nascidas de genitores batizados, “ou então sustenta que são batizados, mas não herdam de Adão nada do pecado original que seja necessário purificar com o banho da regeneração” para conseguir a vida eterna; “e em consequência, para elas a forma do batismo para a remissão dos pecados não deve ser considerada verdadeira, mas falsa, seja anátema.

De fato, aquilo que diz o Apóstolo: ‘Por causa de um só homem o pecado entrou no mundo e com o pecado a morte, assim também a morte atingiu todos os homens, e nele todos pecaram’ (Rm 5,12)” não deve ser entendido em outro sentido que não o sentido em que a Igreja Católica, difundida por toda a parte, sempre o entendeu. Por esta norma de fé, segundo a tradição apostólica, “também as crianças que ainda não puderam cometer por si pecado algum, são verdadeiramente batizadas para a remissão dos pecados, para que nelas seja purificado por regeneração o que contraíram por geração”. “Pois se alguém não nasce da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus” (Jo 3,5).⁴¹²

O quinto cânon do Concílio de Trento está claramente direcionado para a refutação do pensamento de Lutero. Este cânon abordará a atuação da graça e suas consequências para o ser humano. Por isso, afirmará que todos os batizados, pela graça de Cristo, recebem o perdão do pecado original e não um disfarce deste estado. Também ali é tratado o tema da concupiscência, entendida como

⁴⁰⁹ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 135.

⁴¹⁰ Grifo nosso.

⁴¹¹ DH 1513.

⁴¹² DH 1514.

consequência do pecado original, mas que não constitui um pecado em si. Evidencia-se que, a partir da concupiscência, o gênero humano possui uma inclinação para o mal, porém, para os batizados, esta inclinação, mesmo que real, permanece sendo uma tendência que pode, todavia, ser rejeitada. Mesmo que não seja citada expressamente, podemos vislumbrar a defesa conciliar acerca da possibilidade de liberdade do ser humano diante do pecado, mediante a graça de Cristo.

Se alguém nega que pela graça de Jesus Cristo, nosso Senhor, conferida no batismo, é tirada a condição de réu proveniente do pecado original, ou sustenta que tudo o que tem verdadeiro e próprio caráter de pecado não é tirado, mas apenas rasurado ou não imputado, seja anátema.

Pois naqueles que renasceram, Deus não encontra nada para odiar, porque não há nenhuma condenação (Rm 8,1) para aqueles que “mediante o batismo foram verdadeiramente sepultados com Cristo na morte” (Rm 6,4), os quais “não caminham segundo a carne” (Rm 8,1), mas despojados do homem velho e revestidos do novo, criado segundo Deus (Ef 4, 22,24; Cl 3,9s) se tornaram inocentes, imaculados, puros, sem mancha, filhos diletos de Deus, “herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo” (Rm 8,17); de modo que absolutamente nada os impede de entrar no céu.

Este Santo Sínodo professa e retém, contudo, que nos batizados permanece a concupiscência ou estopim; mas sendo ela deixada para o combate, não pode prejudicar os que não lhe dão consentimento e que a ela opõem virilmente resistência com a graça de Jesus Cristo. Antes, “não recebe a coroa senão quem tiver lutado segundo as regras” (2Tm 2,5). Esta concupiscência, que algumas vezes o Apóstolo chama “pecado” (cf. Rm 6,12-15; 7,7.14-20), a Igreja católica nunca entendeu – assim declara o Santo Sínodo – que seja chamada “pecado” no sentido de, nos regenerados, ser verdadeira e propriamente pecado, mas porque tem origem no pecado e inclina ao pecado. Se alguém opinar o contrário, seja anátema.⁴¹³

Se Santo Agostinho, confirmado por Cartago e Orange, e, seguido por toda a tradição posterior, definiu os alicerces daquilo que foi chamado de pecado original, Trento edificará, de maneira categórica, os limites e o alcance deste estado de pecado. Assim, encontramos nas proposições tridentinas a afirmação de que o pecado original cometido por Adão trouxe consequências para ele próprio e atingiu toda sua descendência, tornando o gênero humano, a partir de então, culpado diante de Deus. No entanto, esta situação de pecado não pode ser confundida com os pecados pessoais, mas constitui sua raiz e causa. Apenas através da intervenção da graça de Cristo o ser humano pode ser perdoado dessa culpa e liberto da escravidão. Esta graça é conferida mediante o sacramento do batismo que, por isso, deve ser administrado a todos, adultos e crianças.

⁴¹³ DH 1515.

Atualmente existe a tentativa de estabelecer uma nova leitura acerca dos textos do Concílio de Trento, sobretudo na maneira como utiliza as Escrituras onde, por exemplo, os relatos da criação presentes no livro do Gênesis possuem um valor histórico-científico.⁴¹⁴ Afinal, mesmo que esta leitura possa parecer estranha para os ouvintes de hoje, não podemos julgar sua utilização no período conciliar sob o risco de serem cometidas injustiças anacrônicas. Entretanto, inegavelmente os resultados desta construção teológica se fazem sentir atualmente evidenciando o impacto que a percepção tridentina sobre o pecado original trouxe para o ambiente eclesial.

3.2.4.4 O Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II tem como uma de suas premissas fundamentais a abertura, a acolhida e o diálogo com a sociedade e, conseqüentemente, com os avanços científicos e culturais que dela emergem. Este ambiente dialogal será o condutor principal do modo com o qual os padres conciliares irão se aproximar da noção de pecado original e regerá os cuidados que tomarão ao tentar apresentá-la ao mundo moderno.

Ora, cientes de que a linguagem utilizada para expressar tal doutrina ao longo da história eclesial é devedora de uma compreensão do mundo diferente daquele em que está inserido, o Concílio Vaticano II se acercará dela com zelo, confirmando, por um lado, os conceitos estabelecidos no Concílio de Trento e, por outro lado, indicando a premente necessidade da busca por uma reformulação de linguagem que possibilite melhor entendimento de seu sentido mais profundo.⁴¹⁵

Com efeito, é necessário destacar que o Concílio Vaticano II apresenta uma inversão dialética na abordagem do tema, retirando a ênfase do peso do pecado e colocando o “acento na comunhão criada pela graça e na destruição da comunhão pelo pecado”⁴¹⁶. Desta maneira, o Concílio procura recuperar a primazia da atuação de Deus sobre o ser humano, adotando uma abordagem que inverte a lógica da

⁴¹⁴ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 135.

⁴¹⁵ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 142.

⁴¹⁶ ANDRADE, B., Pecado Original..., p. 143.

queda, tão comum até então, priorizando sempre e sobretudo o papel salvífico de Cristo em detrimento ao pecado.⁴¹⁷

Esta preocupação pode ser observada no fato de alguns textos preliminares que haviam trabalhado o tema do pecado original terem sido rejeitados.⁴¹⁸ Vejamos, a seguir, a descrição proposta por Maldamé sobre esses principais pontos rejeitados:

O homem e a mulher foram criados em um estado harmonioso da natureza humana, a “justiça original”, destinado a ser transmitido a seus descendentes; os “primeiros pais” são a fonte única de toda a humanidade; o pecado original é uma ruptura da amizade com Deus, que acarreta a desordem da natureza (em primeiro lugar, a concupiscência) e a perda da imortalidade; essa queda foi posterior à dos anjos; enfim, Cristo realiza a nossa salvação, expiando esse pecado no sacrifício da cruz.⁴¹⁹

Evidentemente a recusa de tais pontos não constitui *per se* uma rejeição do dogma do pecado original, mas indica uma profunda preocupação conciliar em apresentar uma linguagem que possa expressar seu pensamento de maneira propositiva e, deste modo, alcançar ser compreendido e, quiçá, aceito pela sociedade moderna. Com efeito, o termo “pecado original” aparece duas vezes nos documentos conciliares: no decreto sobre os meios de comunicação social, *Inter Mirifica* (IM), e no decreto sobre o apostolado dos leigos, *Apostolicam Actuositatem* (AA). Observemos o que dizem estes textos:

Finalmente, a narração, descrição e representação do mal moral podem, sem dúvida, com o auxílio dos meios de comunicação social, servir para conhecer e descobrir melhor o homem e para fazer que melhor resplandeçam e se exaltem a verdade e o bem, obtendo, além disso, oportunos efeitos dramáticos; todavia, para que não produzam maior dano que utilidade às almas, não de acomodar-se plenamente às leis morais, sobretudo se se trata de coisas que merecem o máximo respeito ou que incitam mais facilmente o homem, marcado pela culpa original, a desejos depravados.⁴²⁰

O uso das coisas temporais foi, no decurso da história, manchado com graves abusos. É que os homens, atingidos pelo pecado original, caíram muitas vezes em muitos erros acerca do verdadeiro Deus, da natureza do homem e dos princípios da lei moral. Daí a corrupção dos costumes e das instituições humanas, daí a pessoa humana tantas vezes conculcada. Também em nossos dias, não poucos, confiando em excesso no progresso das ciências naturais e da técnica, caem numa espécie de idolatria das coisas materiais, das quais em vez de senhores se tornam escravos.⁴²¹

⁴¹⁷ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 136.

⁴¹⁸ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 136.

⁴¹⁹ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 136.

⁴²⁰ IM 7.

⁴²¹ AA 7.

Em outros documentos do Concílio, quando ocorre a menção do pecado original ou de suas sequelas, foi evitado o termo “pecado” e utilizado, preferencialmente, o termo “queda” (*labes*)⁴²². Na *Lumen Gentium* (LG), por exemplo, encontramos a seguinte declaração:

O Eterno Pai, pelo libérrimo e insondável desígnio da sua sabedoria e bondade, criou o universo, decidiu elevar os homens à participação da vida divina e, em Adão caídos, não os abandonou, mas antes, em atenção ao Cristo Redentor “que é a imagem de Deus invisível, primogênito de toda a criação” [Cl 1,15] sempre lhes concedeu os auxílios para se salvarem. A todos os eleitos, o Pai, antes dos séculos, os “conheceu de antemão e predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho a fim de que ele seja o primogênito de uma multidão de irmãos” [Rm 8,29].⁴²³

Na *Gaudium et Spes* podemos ler que:

Estabelecido por Deus em estado de justiça, o homem, seduzido pelo Maligno, logo no começo da história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora de Deus. Embora conhecendo a Deus, não o glorificou como Deus, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador. O que assim a revelação divina nos dá a conhecer concorda com os dados da experiência. Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação.⁴²⁴

Ainda na *Gaudium et Spes* nos deparamos com a afirmação que, a partir de sua queda, o ser humano encontra-se dividido e, por esta razão, não conseguirá chegar à realização plena de sua humanidade: “o pecado diminui o homem, impedindo-o de atingir sua plena realização”⁴²⁵. Este efeito da queda não abrange apenas o caráter individual, mas afeta também a dimensão coletiva e social: “E assim, toda a vida humana, quer individual quer coletiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas”⁴²⁶.

Esta perspectiva social das consequências do pecado original será uma característica fundamental da proposta conciliar, retirando as sequelas originárias do âmbito privado, mas recuperando e, até certo ponto, alargando o vínculo existente entre toda a humanidade. Esse vínculo está no cerne da doutrina do pecado original, sendo importante para entender o drama da perda da justiça original,

⁴²² MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 136.

⁴²³ LG 2.

⁴²⁴ GS 13.

⁴²⁵ GS 13.

⁴²⁶ GS 13.

mediante a falta de Adão, assim como a salvação trazida por Cristo. De acordo com Ladaria, “nesta situação se encontra todo homem que nasce neste mundo; e é uma situação tal que o homem não pode superá-la só com suas próprias forças”⁴²⁷.

A recepção do modo conciliar de abordar o dogma do pecado original não foi feita de forma tranquila por determinadas perspectivas teológicas e eclesiais. Maldamé faz notar que esta discreta abordagem estabelecida pelo Vaticano II gerou, no universo católico, uma certa confusão.⁴²⁸ Assim, tendências de diferentes linhas de pensamento manifestaram-se tanto para defender quanto para criticar o enfoque realizado pelo Concílio Vaticano II. Em sua defesa, cabe-nos destacar as edições dos catecismos que foram editadas por determinadas conferências episcopais como, por exemplo, na França, na Bélgica, na Holanda e na Alemanha, que assumiram uma “perspectiva bíblica renovada pelos estudos concluídos no Vaticano II, de um lado, e em certos aspectos do Catecismo da Igreja Católica, de outro”⁴²⁹. Estes textos adotaram a aproximação dialogal estabelecida pelos padres conciliares na relação entre a Igreja e a sociedade e buscaram apresentar a fé cristã através de uma linguagem que colocasse em evidência, sobretudo, a ação divina em favor e com a humanidade.

Uma outra percepção acerca das poucas palavras do Concílio Vaticano II a respeito do pecado original pode ser vislumbrada nos movimentos que insistem em afirmar que os pronunciamentos conciliares não devem ser considerados como ensinamentos magisteriais válidos. Esses movimentos acreditam que os ensinamentos do Concílio foram, de certa forma, contaminados e influenciados negativamente pela cultura moderna.⁴³⁰ Mediante uma suposta leitura histórica do relato do Gênesis e uma pretensa fidelidade à tradição eclesial, desejam retomar ou, para ser mais exato, impor a interpretação acerca do pecado original que predominou durante séculos na reflexão teológica, recuperando todo seu peso negativo acerca da humanidade e fazendo valer as consequências derivadas desta leitura. Contudo, mesmo que tal lógica não se sustente no ambiente acadêmico, sua influência ainda pode ser percebida em grande parte da pastoral eclesial e em certos movimentos espirituais em que predomina a lógica da queda com todos os receios

⁴²⁷ LADARIA, L. F., Introdução à antropologia Teológica, p. 93.

⁴²⁸ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 138.

⁴²⁹ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 138.

⁴³⁰ MALDAMÉ, J-M., O Pecado Original, p. 137.

e desconfianças que costumam acompanhá-la. Não é preciso refletir muito para perceber que tal linha de pensamento acarreta enorme dificuldade para o diálogo com o universo científico nos mais diversos âmbitos⁴³¹ e traz à tona toda a dificuldade anterior à realização do Concílio que a Igreja enfrentou em sua tentativa de aproximação com a sociedade circundante.

Não resta dúvidas de que o Concílio Vaticano II faz emergir, com suas proposições, quer concordemos ou não, a necessidade urgente de uma reconstrução ou, quem sabe, uma atualização da linguagem acompanhada de uma formulação da apresentação da doutrina do pecado original. Afinal, no interior da teologia cristã, poucos temas ocupam um lugar tão destacado e, ao mesmo tempo, tão controverso como essa doutrina. Concomitante a isto, não se pode negar que se trata de um tema que esconde em suas dobras afirmações importantes para a imagem de Deus, para a soteriologia cristã e sua antropologia subjacente, com implicações profundas para a teologia, para a pastoral e, conseqüentemente, para a maneira como os cristãos enxergam a vida e a possibilidade de ser feliz.

3.2.5

Os resultados do pecado original para práxis histórica e sua relação com a felicidade

Não temos dúvidas de que neste trabalho não conseguiremos mensurar o quanto o pecado original influenciou a Igreja e as sociedades ao longo dos tempos.⁴³² Decisivamente, a construção de uma leitura da realidade focada na gravidade de um estado de pecado que condiciona, desde o nascimento, a natureza humana e, a partir disso, sua relação com Deus e com o mundo, terá, conforme assinalado anteriormente, graves conseqüências para a vivência eclesial e social.

De fato, em sua formulação fundamental, tanto para a reflexão agostiniana quanto nos concílios que lhe sucederam, o pecado original consiste numa afirmação categórica da necessidade da graça divina para a salvação humana. Ele aponta essencialmente para a primazia da atuação salvífica de um Deus que vem ao encontro da humanidade. No entanto, diante da inversão lógica que estabelece o pressuposto da culpa original como ponto de partida para o discurso cristão, qualquer exercício de reflexão que tente se aproximar do núcleo do pecado original

⁴³¹ LADARIA, L. F., Teología del pecado original y de la gracia, p. 105.

⁴³² DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 468.

irá deparar-se com as indagações complexas e, por vezes, contraditórias que acompanharam o desenrolar de tal doutrina ao longo da caminhada eclesial.

Ora, considerando o pecado original, compreendido através da lógica da queda, como será possível compreender a vida concreta como local de felicidade? Como ser feliz sob o peso da culpa que macula todo bem experimentado? Diante deste cenário, o deslocamento da felicidade para outro lugar será inevitável e, mais do que um contorcionismo teórico e teológico, seu deslocamento emerge como uma necessidade humana, buscando, dessa forma, resguardar, pelo menos, a esperança de uma vida feliz e o sentido desta existência.

3.2.5.1

Uma existência acuada num mundo condenado

Como vimos, a formulação da doutrina do pecado original, de maneira mais explícita com Santo Agostinho e, posteriormente, desenvolvida pelo magistério eclesial, procurava resguardar a soberania da iniciativa salvífica de Deus e, ao mesmo tempo, demonstrar que o ser humano, marcado pelo pecado de Adão, segue sendo totalmente dependente da graça para alcançar a salvação. Esta doutrina abriga, sem dúvida, aspectos fundamentais para a soteriologia e para a antropologia cristã.

Entretanto, ao se tornar um dos fundamentos essenciais para qualquer interpretação sobre a natureza humana, o pecado original, relido apenas mediante a lógica da queda, condicionou toda uma visão acerca da vida e do mundo. Este condicionamento incidirá diretamente sobre a esperança da experiência de uma vida feliz e influenciará na criação de uma cultura e de uma teologia que, alimentando-se mutuamente, priorizam a culpa e a degradação do ser humano em detrimento de uma noção salvífica positiva que seria, de acordo com nossa interpretação, mais apropriada e evangélica. Tal leitura ocasionará uma interpretação que encontra seu mote fundamental na impossibilidade de ser feliz nesta vida condenada e na promessa de uma felicidade em outro mundo.

Este ambiente irá inserir no pensamento eclesial uma constante suspeita sobre o mundo e a sociedade. O cristão será mergulhado num clima de constante tensão e apreensão e seu dia-a-dia será marcado pela certeza de que o mal estará constantemente à espreita. De acordo com Georges Minois, “devido ao pecado

original, a felicidade perfeita não pode ser outra coisa senão o resultado de uma longa e dura guerra contra o mal”⁴³³. A tal pensamento acrescentaríamos o fato de que esse mal, seguindo a linha interpretativa do pecado original que predominou no magistério eclesial, estará residindo na própria natureza humana decaída e, por consequência, contaminando todas as suas ações e assim criando, desde seu interior, possíveis ocasiões de risco para a própria salvação.

Nesta espiral, a vida presente se tornará para o cristão “um intervalo de dor entre duas felicidades: uma passada, a outra por vir”⁴³⁴. Um intervalo cruel, devemos dizer, onde o que sobrou foi a indagação preocupante de como ser feliz através de uma existência acuada no meio de uma felicidade paradisíaca, perdida para sempre na aurora dos tempos, e de uma felicidade futura, fonte de esperança, mas constantemente marcada pela ameaça da condenação eterna na qual, devido ao pecado original, já se nasce.

As consequências deste acramento existencial serão sentidas na rejeição que envolverá tudo que diga respeito ao ser humano e a este mundo. Marcados pela lógica da queda, estes dois aspectos irão alimentar-se reciprocamente ao longo da história, solidificando esta rejeição em estruturas culturais e religiosas que limitarão o alcance de qualquer tentativa empreendida pelo ser humano na sua procura por felicidade, identificada, em muitas ocasiões, como uma busca estéril de ilusões. Esta rejeição encontrará em espaços e pensamentos com tonalidades dualistas o terreno fértil para seu desenvolvimento. Para compreendermos o alcance deste acramento, é necessário entendermos como funciona e quais são as consequências dessa rejeição motivada pelo dualismo e sua decorrência teológica mais significativa, o desprezo pelo humano e pelo mundo.

3.2.5.2 Dualismo e o desprezo pelo mundo

O dualismo diz respeito a um pensamento que possui raízes anteriores ao cristianismo e à filosofia grega.⁴³⁵ Entretanto, será no ambiente grego que esta doutrina terá seu maior desenvolvimento, principalmente através das filosofias de matizes platônicas. O teólogo Juan Luis Ruiz de La Peña destaca que “o dualismo

⁴³³ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 83.

⁴³⁴ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 84.

⁴³⁵ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 76

nasceu de uma preocupação não ontológica, mas ética; a pergunta que o gerou versa não sobre a origem do mundo, mas sobre a origem do mal”⁴³⁶.

De acordo com Joseph Moingt, o dualismo pode ser considerado o maior obstáculo para o cristianismo nascente. Vejamos a descrição realizada pelo autor:

O reencontro do cristianismo com correntes filosóficas segundo as quais tudo o que é provém de uma matéria má, informe e eterna e com correntes de espiritualidade oriental que opõem um princípio bom e um princípio mau, a luz e as trevas, permitia, no início do século II, dizer que o Deus criador e legislador do Antigo Testamento é um Deus mau e cruel e que o Pai de Cristo não é este Deus, mas um outro, até então desconhecido, que não se manifesta por nenhuma atividade no mundo nem na história e que se revelou pela primeira vez em Jesus, o qual testemunhou por causa disto que os judeus não conheciam o verdadeiro Deus de quem ele é filho. Este foi o primeiro afrontamento do cristianismo com o pessimismo radical e com o problema do mal, e a rejeição do Deus da lei mosaica se apoia evidentemente na rejeição da lei judaica pelos cristãos.⁴³⁷

Evitando simplificações óbvias, podemos afirmar que a estrutura basilar do dualismo consiste em estabelecer uma relação de oposição-exclusão entre possíveis realidades diferentes. Assim, na tentativa de valorizar um aspecto ou dimensão, seu contraponto é rejeitado: “tempo e eternidade, multiplicidade e unidade, exterioridade e interioridade, vacuidade e verdade, terra e céu, corpo e alma, prazer e virtude, carne e espírito”⁴³⁸.

Para o dualismo, os opostos não se atraem, mas, a partir de uma escala de valores que é determinada pelo viés que se quer ressaltar, devem se distanciar. Por exemplo, para apontar a importância da alma, o corpo é desvalorizado; nega-se o mundo material para acentuar o valor do mundo espiritual etc. Também podemos traçar o caminho contrário: a valorização do corpo em detrimento da alma; a negação do mundo espiritual para acentuar a importância do mundo material. Ainda a título de exemplo, mas em outro espectro desta lógica dualista, poderíamos realizar a contraposição dualista até mesmo entre Deus e o ser humano. Assim, encontramos as bases de um pensamento que, visando louvar a divindade, rejeita a humanidade. Ou, através do mesmo reverso, para elevar o humano abdica-se do divino. Por fim, seja qual for o caminho escolhido, o dualismo sempre apresentará a rivalidade e a desconexão entre aspectos diferentes como fator fundamental e necessário para sua coerência e existência.

⁴³⁶ DE LA PEÑA, J. R., Criação, Graça, Salvação, p. 16.

⁴³⁷ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 368.

⁴³⁸ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 25.

Esta rivalidade, estipulada desde a aurora dos tempos, permanece ainda na mentalidade religiosa contemporânea e seus reflexos podem ser vislumbrados nas estruturas que as religiões continuam a construir. Isto implica que será preciso definir a distância necessária para que estes aspectos dicotômicos possam, pelo menos, conviver num ambiente de trégua e segurança. Para isto, é necessário estabelecer os valores que irão guiar tal convivência e, neste sentido, logicamente, para o espaço religioso, a dimensão humana (corpórea, material, animal, criada) sempre estará subjugada pela dimensão divina (espiritual, celestial, intelectual, incriada), devendo-lhe obediência e servidão.

A manutenção desta distância necessária é construída através da utilização dos mais diversos recursos narrativos e simbólicos, que passam a impregnar o discurso religioso e o imaginário popular. É possível encontrar uma espantosa criatividade tanto para os motivos que fundamentam o estabelecimento desta distância quanto para a necessidade da manutenção do sentimento de segurança diante da possível manifestação de uma divindade irascível e magoada com uma humanidade decaída e inflexivelmente enlaçada à sua desobediência.

Para a teologia cristã, a absorção de alguns aspectos do dualismo, mesmo que aparentemente de forma moderada, terá inúmeros efeitos para a reflexão teológica e para a prática pastoral. Neste ponto, um certo pessimismo antropológico, derivado da lógica da queda, encontrará terreno propício e fincará alicerces profundos na consciência eclesial. Essa compreensão resultará numa concepção que determinará o desprezo por tudo que diz respeito ao ser humano e, como efeito, irá desembocar numa grande suspeição em relação ao mundo e a todo o universo criado, visto, nesse contexto, como adversário da salvação. Esse pensamento não será assumido oficialmente pelo magistério eclesial, mas será experimentado na prática pastoral, na espiritualidade e, entre outros aspectos, na compreensão soteriológica. Mesmo que seja uma doutrina que não se coadune com a tradição cristã, encontramos na postura do magistério um enfrentamento deveras insuficiente e, por vezes, poderíamos até mesmo vislumbrar um conivente silêncio.

Assim como o dualismo, este desprezo do mundo não é uma especificidade cristã, mas tem sua origem em épocas anteriores. Segundo Jean Delumeau:

O desprezo do mundo e a desvalorização do homem – um carregando o outro – propostos pelos ascetas cristãos, fincam suas raízes certamente na Bíblia (Livro de Jó, Eclesiastes), mas também na civilização greco-romana. Este tema é desenvolvido

notadamente por Plutarco, que remete ele próprio à *Ilíada* onde se lê: “Nada é mais miserável do que o homem entre tudo o que respira e se move”. Um mosaico de Pompéia lembra que *Mors omnia aequat*. Uma antropologia dualista principalmente – órfica, platônica e depois estoica – introduziu-se desde os primeiros séculos do Cristianismo na mensagem bíblica dos grandes doutores capadócijs, em Santo Agostinho e em Boécio.⁴³⁹

É possível perceber que o desprezo pelo mundo já é um tema recorrente no pensamento filosófico, assim como também pode ser encontrado, de acordo com o autor, em algumas passagens da Sagrada Escritura.

Entendida como consequência de uma ótica dualista da realidade, a rejeição do mundo encontrará espaços nos ambientes eclesiais. Devemos, antes, salientar que o dualismo e suas implicações foram firmemente confrontados pela reflexão teológica, como nos atesta Irineu de Lião⁴⁴⁰. Porém, não é possível negar a presença de seus rastros em alguns escritos dos Padres da Igreja, sobretudo quando consideramos a utilização do esquema filosófico neoplatônico para a exposição da fé cristã.⁴⁴¹

Outro cenário que contribuiu para a penetração do dualismo pode ser encontrado na querela estabelecida pelos Padres do Deserto, no século IV, contra uma vivência da fé cristã, segundo eles, enfraquecida e facilitada pelo laxismo da sociedade de seu tempo. Neste período, encontramos a consolidação de uma nova forma de vida ascética que buscava, abandonando tudo pelo Reino de Deus, vivenciar, através de uma vida comunitária, um cristianismo mais genuíno.

Contudo, o protesto dos ascetas, expresso, sobretudo, mediante a expressão *fuga mundi*, contra um cristianismo facilitado, alimentará uma apurada interpretação de que este movimento consistirá, fundamentalmente, em estabelecer uma existência sedimentada mediante a ruptura e a negação do mundo e de suas realidades.⁴⁴² Posteriormente, pelo peso concedido aos escritos dos Padres do Deserto, esta interpretação também alimentará, durante a Idade Média, uma extensa percepção de espiritualidade que, conforme era vivida nos conventos, ao ultrapassar

⁴³⁹ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 19.

⁴⁴⁰ “Sob pretexto de gnose afastam muitos daquele que criou e pôs em ordem este universo, como se pudessem apresentar alguma coisa mais elevada e maior do que o Deus que fez o céu e a terra e tudo o que eles encerram. Arditosamente, pela arte das palavras, induzem os mais simples a pesquisas e, omitindo até as aparências da verdade, levam-nos à ruína, tornando-os ímpios e blasfemos contra o seu Criador, os que são incapazes de discernir o falso do verdadeiro.” (De Lião, I. Contra as Heresias, p. 29)

⁴⁴¹ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 21.

⁴⁴² DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 25.

os intramuros e alcançar o cotidiano social, rivalizará decisivamente com a vida secular.⁴⁴³

Nesta espiral negativa, a realidade humana, com suas contradições e penas, será vista como uma “teia de aranha que se estende ou se rasga. Fugaz e frágil, ela não pode se pôr em segurança”⁴⁴⁴. Acrescentaríamos que, para além de sua fragilidade, a teia também é enxergada como local de aprisionamento, e nisso também reside seu perigo. Perante esse cenário, o ser humano precisa estar em constante vigilância, procurando evitar ficar emaranhado nas armadilhas desta vida fugaz, enquanto busca alcançar, no céu, a vida permanente. “Estabelece-se, assim, um vínculo entre caráter transitório e tristeza da vida”⁴⁴⁵. Tal vínculo atribuirá à existência humana um aspecto sombrio e temeroso, transformando o mundo em um vale de lágrimas de onde é preciso evadir o mais rapidamente possível para colocar-se próximo à salvação.

Imersos neste ambiente, uma determinada interpretação dos escritos de diversos místicos contribuirá de maneira significativa para o aprofundamento da rejeição do mundo.⁴⁴⁶ Para Delumeau, a rejeição do mundo não se trata de uma prática espiritual que busca infundir a humildade, mas seu constructo foi perigosamente “teorizado, generalizado, erigido em verdade universal”⁴⁴⁷. Este constructo terá, muitas vezes, nas instituições eclesiásticas, seu lugar singular de visibilidade e difusão através de seus ritos, discursos, teologia etc.

De tal modo movido por este constructo, o cristianismo verá emergir a percepção de que, enquanto o paraíso celeste não é instituído na terra, a vida religiosa será entendida como o espaço privilegiado de salvação, já que constitui uma tentativa de afastamento de um mundo contaminado pelo pecado.

Quase nem é preciso dizer que se tratava de uma jornada especial – uma jornada a ser realizada principalmente no espaço sagrado do monastério, do convento, do eremitério, onde era possível combater com mais eficácia as muitas tentações do mundo.⁴⁴⁸

⁴⁴³ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 37.

⁴⁴⁴ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 28.

⁴⁴⁵ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 28.

⁴⁴⁶ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 37.

⁴⁴⁷ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 36.

⁴⁴⁸ MACMAHON, D. M., Felicidade: uma história, p. 134.

Em contrapartida, a sociedade laica será estabelecida como um lugar corrompido, onde alcançar a salvação se tornará uma tarefa cada vez mais difícil.⁴⁴⁹ A evasão desta realidade de pecado será então fruto da aversão e resultará na rejeição da vivência secular e das atividades a ela atreladas. Desta forma, quase despojada de sua dimensão salvífica, a vida no mundo será, por conseguinte, entendida como um lugar de luta, onde não será possível encontrar a verdadeira felicidade, mas apenas pejejas, penas e choro.

Por sua vez, mesmo estabelecendo um abismo entre o laico e o sagrado, a vida religiosa não ostentará para si a prerrogativa de uma existência que possa garantir a felicidade. Algumas percepções monacais também serão tocadas por um latente pessimismo antropológico.⁴⁵⁰ Neste pessimismo vislumbraremos os ecos profundos da doutrina do pecado original que, manchando a natureza humana, garante, mesmo após o batismo ou a consagração à vida monástica, a permanência operante do mal e da concupiscência no coração de todos, mantendo em constante risco a salvação de qualquer um.

Desta forma, o ser humano, resida ele no mundo secular ou nos intramuros eclesiais, percebe-se marcado de forma indelével pelo pecado original que tudo contamina. Mesmo que em seu cerne a afirmação desta culpa originária queira indicar sua total dependência da graça, o que sobressai é o pecado, o mal e a condenação que constantemente cercam o cristão. Desta maneira, carregando em si os efeitos do pecado de Adão e imerso numa realidade de perigos e seduções, o desenvolvimento do pessimismo antropológico fincará seus alicerces no pensamento teológico e na própria autocompreensão do humano, inserindo-o numa insegurança perene e conduzindo-o para uma experiência eclesial motivada, sobretudo, por uma relação com a divindade alicerçada no medo e na angústia.

3.2.5.3 Chegar à felicidade pela infelicidade

À revelia de todo pessimismo antropológico que marcou a reflexão teológica e a cultura no ocidente durante séculos, o anseio pela felicidade permaneceu presente no coração do ser humano trazendo consigo o questionamento primordial:

⁴⁴⁹ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 31.

⁴⁵⁰ DELUMEAU, J., O pecado e o medo, p. 33.

como, então, é possível ser feliz? E, mesmo que sua fundamentação tenha buscado raízes evangélicas, sobretudo a partir de determinada leitura estabelecida a respeito da Paixão de Cristo, a resposta oferecida por tal compreensão teológica e eclesial não poderia ser mais paradoxal: a felicidade só pode ser alcançada através do cultivo da dor, da valorização do sofrimento ou, em muitos casos, da aceitação da própria infelicidade.

Claro que estas respostas só possuíam sentido quando vinculadas à promessa de que a experiência da dor, do sofrimento e da infelicidade seria recompensada com a alegria, o riso e a felicidade eterna no paraíso. Porém, como consequência, teremos a valorização do imperativo da dor e do sofrimento para a salvação e o enfraquecimento de aspectos tão humanos como, por exemplo, o prazer e a alegria. Se, para Jesus, a proximidade do Reino era motivo de júbilo e ação de graças pois anunciava a ação salvífica de Deus no presente da história humana, certa tendência da teologia cristã parece escolher acreditar que “o presente é de sangue e lágrimas; a felicidade ficará – eventualmente – para depois da morte”⁴⁵¹.

Ironicamente, ainda é oferecida à humanidade a possibilidade de optar entre um e outro, visto que os que quiserem podem escolher a felicidade agora, correndo o risco de encontrarem o sofrimento depois. Entretanto, estes devem reconhecer que ser feliz nesta terra não é uma tarefa simples⁴⁵², e haverá um grande esforço teológico e eclesial para que o façam. A proposta é, portanto, quase irrecusável: sofrer agora em troca de (possivelmente) ser feliz na eternidade.

Especialmente durante a Idade Média e com extensas reverberações na contemporaneidade, a valorização do sofrimento como portal para a felicidade eterna ressoou no interior das Igrejas. De tal forma que podemos afirmar que, nesse ambiente, a “felicidade é intolerável neste mundo, pois estamos aqui para sofrer. Apenas o sofrimento nos garantirá a verdadeira felicidade, após a morte”⁴⁵³. Também será possível encontrar aqueles que, insatisfeitos com a cota de desgraças que a vida pode apresentar, buscam voluntariamente expiações suplementares.

Tais sofrimentos adicionais se inserem numa interpretação da Paixão de Cristo que realça na necessidade do sofrimento e da dor o fundamento da salvação cristã. Esta compreensão salvífica que entrelaça unilateralmente a obrigação do

⁴⁵¹ MINOIS, G., *A Idade de Ouro*, p. 82.

⁴⁵² MINOIS, G., *A Idade de Ouro*, p. 82.

⁴⁵³ MINOIS, G., *A Idade de Ouro*, p. 85.

padecer para a salvação, encontra em determinada hermenêutica realizada acerca de alguns textos neotestamentários, sobretudo nos que se referem à morte na cruz, assim como em alguns escritos de São Paulo, sua expressão evangélica basilar.⁴⁵⁴

Assim, impulsionados pela ótica negativa derivada da lógica da queda, esses textos pareciam conferir valor salvífico ao mal experimentado, e condicionaram a felicidade almejada à aceitação, muitas vezes passiva, dos sofrimentos vividos. Apesar do incomensurável significado que podemos encontrar no sem sentido da cruz, devemos ressaltar o profundo risco que o cristianismo corre quando seu discurso esvazia a cruz de seu contexto existencial e atribui apenas à experiência de dor e ao sofrimento imposto o alcance da salvação. Por sua importância, trataremos desta leitura teológica em um tópico posterior.

3.2.5.4 Esvaziar-se agora para rir depois

A relação de proximidade estabelecida entre o sofrimento nesta vida e a felicidade eterna no céu possibilitará o nascimento e o fortalecimento de um cristianismo circunspecto, sisudo e que encontrou bastante dificuldade em dialogar com a alegria e com o humor, principalmente quando estes eram experimentados fora de seus limites e alheios a suas imposições. Também não há erro algum em indicar que esta dificuldade permanece atualmente em certos ambientes eclesiais.

Conforme visto anteriormente, certa interpretação da doutrina do pecado original trouxe para o cristianismo uma leitura eminentemente negativa do mundo e da natureza humana. Tal interpretação, marcada por um pessimismo antropológico latente, será majoritária entre os pensadores eclesiais e olhará com desconfiança constante para o desejo de uma existência feliz neste mundo. A desconfiança chegará a tal ponto que a felicidade nesta vida será encarada como uma ilusão frágil e fugaz, sendo, por isso, necessário cultivar e buscar de maneira incessante a felicidade eterna, que só pode ser experimentada noutra vida, essa sim, verdadeira e incorruptível.

⁴⁵⁴ De acordo com J. M. Castillo, “a teologia do Novo Testamento, especialmente a de São Paulo, apresenta a morte de Cristo como o ‘sacrifício expiatório’ de que Deus necessitou para poder perdoar nossos pecados (Rm 3,25-26; 4,25; 1Cor 15,3-5)”. CASTILLO, J. M. Jesus, p. 425.

Mergulhado neste contexto, o ser humano percebe-se inserido no vácuo existencial que se estabelece entre uma felicidade passada, distante e, sobretudo, perdida, e outra felicidade futura prometida, mas sob constante risco. A partir deste vácuo ele experimentará a permanente tensão do perigo de estar invariavelmente exposto às seduções que objetivam levá-lo para a condenação eterna. E, assim, buscando evitar essas seduções, será preciso esvaziar-se de tudo aquilo que parece mundano, deixar tudo que é entendido como algo passageiro, abdicar daquilo que emerge como secundário e que neste momento possa ser entendido como pecado.

Todavia, ao banhar a criança, não se jogará apenas a água fora. Este processo se dará sem filtros, sem crítica, sem discernimento e resultará, inúmeras vezes, no esvaziamento das experiências que tornam o ser humano realmente humano e que conferem sabor e peso à vivência habitual. Desenha-se, desta maneira, um viver cotidiano amedrontado e aprisionado a uma religiosidade que usurpa as cores do dia a dia e lhe devolve uma realidade de paletas acinzentadas.

3.2.5.4.1

O lugar da alegria do riso no rito

Uma vez que nossa felicidade está lançada neste drama salvífico, as indagações serão evidentes: como podemos ainda nos alegrar com esta existência? Cabe ao ser humano, manchado pela culpa e condicionado pelo pecado, alegrar-se fora da esfera da bem-aventurança eterna? Para muitos, uma vida marcada pela melancolia estaria mais de acordo com a situação humana.⁴⁵⁵ Os atos religiosos cristãos expressarão este sentimento através da seriedade monocórdica que acompanha seus ritos.

Contudo, chama a atenção o fato de que houve um momento em que o riso foi utilizado no interior da liturgia cristã. Este período acontecia especificamente na manhã de Páscoa e era conhecido como *risus paschalis*⁴⁵⁶, costume que consistia na tentativa realizada pelo pregador e, em alguns casos mais raros, por outra pessoa⁴⁵⁷, de fazer os fiéis rirem e se alegrarem pela vitória obtida por Cristo com sua morte e ressurreição. Entretanto, conforme nos relata Maria Caterina Jacobelli, “este riso se obtinha com qualquer meio, sobretudo, com gestos e palavras onde

⁴⁵⁵ MINOIS, G., A Idade de Ouro, p. 87.

⁴⁵⁶ JACOBELLI, M. C., El *risus paschalis* y el fundamento teológico del placer sexual, p. 19.

⁴⁵⁷ JACOBELLI, M. C., El *risus paschalis* y el fundamento teológico del placer sexual, p. 44.

predominava o componente obsceno”⁴⁵⁸. Para a autora, o rito era constituído por três elementos principais: o riso, o componente sexual e o prazer do auditório.⁴⁵⁹

Apesar de ser mais reconhecido por seu intuito pascal, o *risus paschalis* possui raízes mais antigas. Desde o século IX até o início de nosso século é possível encontrar relatos de ritos em que o sacerdote provoca o riso entre os fiéis.⁴⁶⁰ O que parece diferenciá-lo dos outros *risus* é precisamente seu caráter sexual. “Os testemunhos recolhidos não deixam possibilidade de dúvida: o conteúdo das encenações e os relatos dos sacerdotes para fazer os fiéis rirem durante a missa pascal eram em sua maioria de âmbito sexual e chegava à obscenidade”⁴⁶¹.

A prática do *risus paschalis* será combatida e com o passar do tempo entrará no esquecimento. Chama a atenção o fato de que, a despeito da seriedade ritual que predominou no ambiente eclesial, o riso humano, mesmo com os aparentes excessos relatados, tenha conseguido ainda encontrar espaço no âmbito da liturgia.

3.2.5.4.2

O riso de Jesus

Apesar de ter seu instante litúrgico no singular espaço do *risus paschalis*, por ser o sinal mais evidente da alegria de viver, o riso será, em grande parte, marginalizado e caracterizado como algo perigoso e, em alguns casos, até mesmo proibido em certos ambientes. O compromisso com a seriedade monocórdica tornou estranha a alegria nos ambientes sagrados cristãos. A desconfiança no que concerne ao riso conduzirá à formulação do mito de que Jesus nunca riu. De acordo com George Minois, São João Crisóstomo será o primeiro a apresentar tal tese.⁴⁶²

A afirmação alerta para o fato de que nos Evangelhos não há citação de riso em Jesus. O que desencadeará uma sucessão de conclusões sobre a desvalorização da alegria e de suas expressões mais humanas. A partir da pesquisa de Minois, procuraremos apresentar a reflexão presente na obra “História do riso e do

⁴⁵⁸ JACOBELLI, M. C., *El risus paschalis* y el fundamento teológico del placer sexual, p. 19. Tradução própria, segue texto original: “Esta risa se obtenía con cualquier medio, sobre todo, con gestos y con palabras en los que predominaba el componente obsceno”.

⁴⁵⁹ JACOBELLI, M. C., *El risus paschalis* y el fundamento teológico del placer sexual, p. 47.

⁴⁶⁰ JACOBELLI, M. C., *El risus paschalis* y el fundamento teológico del placer sexual, p. 46.

⁴⁶¹ JACOBELLI, M. C., *El risus paschalis* y el fundamento teológico del placer sexual, p. 48. Tradução própria, segue texto original: “Los testimonios recogidos no dejan posibilidad de duda: el contenido de las escenificaciones y de los relatos del sacerdote para hacer reír a los fieles durante la missa pascual era prevalentemente de ámbito sexual y alcanzaba la obscenidade”.

⁴⁶² MINOIS, G., *História do riso e do escárnio*, p. 120.

escárnio”, como ponto de partida para esta breve consideração. Inicialmente, queremos destacar a explanação sobre o local do riso no Novo Testamento apresentada pelo autor:

Ao contrário, são os adversários que riem: eles zombam dele quando afirma que a filha de um notável não está morta, mas dorme; o próprio Jesus anuncia que escarnecerão dele; ele é ridicularizado pelos soldados por ocasião da Paixão: “Eles zombam dele, dizendo: ‘Salve, reis dos judeus’”. As beatitudes condenam claramente o riso neste mundo: “Felizes vós que chorais agora: vós rireis. ... Infelizes vós que ris agora: ficareis em luto e chorareis”. Desde Pentecostes, a mensagem evangélica é acolhida por risos, os apóstolos são tomados por bêbados: “Outros murmuravam: ‘Eles estão cheios de vinhos doce’”. Os filósofos de Atenas caem na risada quando Paulo lhes fala de ressurreição. Nas epístolas, Paulo condena o riso e proíbe as blagues licenciosas: nada de sentenças grosseiras, estúpidas ou escabrosas, é inconveniente. Tiago não é mais alegre: “Reconheceu-se vossa miséria, tomai o luto, chorai, pra que vosso riso não se transforme em luto e vossa alegria em abatimento”. Pedro põe-se em guarda contra os céticos escarnecedores: “Nos últimos dias virão céticos escarnecedores, trazidos por suas paixões pessoais, que dirão: ‘Onde está a promessa de sua vinda? Porque, desde que os pais morreram, tudo permanece no mesmo estado, como no início da criação’”.⁴⁶³

Para Minois, fica demonstrado que o riso como expressão positiva não encontra muito espaço no Novo Testamento.⁴⁶⁴ Este silêncio sobre o riso de Jesus fortalecerá a certeza de que Ele nunca riu. E, se assim for, o cristão, no seguimento de seu Mestre, também não deve rir.

A tradição eclesial irá corroborar esta perspectiva. Minois destaca que no século V encontramos o relato de Bento de Aniana, em *Concordia regularum*, que declara que Salviano de Marselha teria transmitido este ensinamento à Igreja Latina. Na Igreja do Oriente, São Basílio confirmará esta teoria. Por sua vez, a arte também será influenciada por esta ideia. Até hoje é um fato raro encontrarmos uma imagem sorridente de Jesus. Por outro lado, sua imagem sofrida, coberta de chagas é quase onipresente na iconografia cristã.⁴⁶⁵ Aqui é preciso denotar a forte influência que a morte na cruz e seu escândalo terá para teologia desenvolvida posteriormente. O que não deve nos espantar já que, por sua importância para o desenvolvimento do cristianismo, a cruz possui uma dimensão tão singular para a fé cristã. Contudo, devemos fazer perceber que mesmo quando Jesus é apresentado em outras cenas evangélicas que estão fora do contexto da crucificação, o riso permanece ausente.

⁴⁶³ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 120-121.

⁴⁶⁴ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 121.

⁴⁶⁵ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 121.

De acordo com Minois, “o cristianismo afirma que Jesus é inteiramente homem, mas lhe recusa as particularidades da natureza humana, tais como o riso e o sexo. É suficiente que se aceite que ele comia”⁴⁶⁶. Com certeza trata-se de uma afirmação desconfortável para a teologia. Sem dúvida, a vivência pastoral nos indica que apresentar os aspectos mais humanos presentes no Evangelho ou qualquer outro traço de humanidade que possa ser retirado da afirmação de sua encarnação, quando aplicados à existência terrena de Jesus, ainda resultam em desconfiança e, algumas vezes, em escândalo no interior do cristianismo. Por outro lado, esta falta de humanidade e o excesso de divindade reverbera e corresponde a certo tipo de pensamento dualista e influencia decisivamente na própria organização eclesial.⁴⁶⁷

Apesar disso, seguindo sua análise do riso no Novo Testamento, o autor afirma que Jesus certamente possuía senso de humor:

A personalidade de Jesus sofreu variações de modas culturais. Na idade humorística — a nossa —, que tanto admira os cômicos, os cristãos esforçam-se por mostrar uma imagem mais ou menos sorridente de Cristo. Sem chegar a fazê-lo rir, é divertido ver com que engenhosidade, com que piedosa satisfação, “descobre-se” que Jesus tinha um famoso senso de humor. Não era um palhaço, certamente, mas um gracejador. Suas parábolas seriam cheias de ironia em relação às práticas hipócritas dos fariseus, “sepulcros caiados”. Suas histórias de palha e de viga, do camelo e do buraco de agulha, o jogo de palavras com “Pedra-Pedro”, seu operário da 11 (undécima) hora, seu comentário sobre Abraão: “Se Abraão riu, é porque pensava em mim”, tudo isso revelaria um espírito facecioso malicioso, zombeteiro, cujas brincadeiras, aliás, cairiam no vazio: “Tu não tens nem cinquenta anos e já viste Abraão?”. Suas expressões enigmáticas seriam símbolos de um humor que se compraz em derrotar seus interlocutores. O “Daí a César o que é de César” ou o contundente “Aquele que nunca pecou que atire a primeira pedra” são marcas de uma ironia mordaz, que a tradição cristã se empenhou em ampliar. Quanto a saber se o Jesus histórico pronunciou essas palavras, é outro problema.⁴⁶⁸

Fica, então, destacado que existe nestas constatações uma contradição interna, que segue determinando o pensamento teológico. De acordo com o autor, por um lado, plenamente Deus e, por outro, plenamente humano, Jesus possuiria o conhecimento perfeito da realidade sendo, portanto, “impossível o desprendimento necessário à experiência do riso”⁴⁶⁹. Todavia, enquanto homem, ele deve permanecer aberto à tal experiência, ou recairíamos numa perspectiva docetista.

⁴⁶⁶ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 123.

⁴⁶⁷ Sobre este tema ver: CASTILLO, J. M., Jesus.

⁴⁶⁸ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 124.

⁴⁶⁹ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 125.

Neste labirinto bidimensional restou uma solução à teologia: “Jesus podia rir, mas nunca riu”⁴⁷⁰.

Segundo Georges Minois, “para afirmar o contrário, é preciso embarcar nas insolúveis contradições sobre a psicologia humano-divina, da qual só se pode sair com o auxílio da palavra mágica com a qual a Teologia resolve todos os problemas supremos: mistério!”⁴⁷¹. Apesar de correto nesse ponto de sua reflexão, aqui o autor deixa transparecer certo desconhecimento acerca do sentido teológico profundo da palavra mistério. Porém, deve-se desculpá-lo. Afinal, o mau uso do termo pela tradição teológica, descuidando seu significado evangélico, é o que leva a atribuir-lhe uma interpretação, por vezes, obscura.

3.2.5.4.3 Uma Igreja sem riso e o drama salvífico

A Igreja assumirá estas reticências em relação ao riso. Isto pode ser verificado no tom solene das encíclicas e dos decretos conciliares, assim como nas principais expressões litúrgicas. Porém, sem o riso e sem a alegria, o anúncio da salvação adquire a forma de um drama. Um drama triste, devemos concordar. Através da Igreja, este sentimento será estendido a toda sociedade. Por isso encontraremos, principalmente a partir do século IV, interdições e condenações sobre as festas⁴⁷². Neste movimento, aos poucos, os ritos eclesiais assumirão uma gravidade litúrgica que relegará a um segundo plano toda expressão de alegria. Afinal, a salvação é coisa séria!

Mas o riso é uma expressão humana legítima que não pode ser policiado. A Igreja perceberá sua insuficiência e, por sua imensa capacidade de assimilação, integrará, lenta e timidamente, após uma necessária depuração, o riso à sua realidade. Esta recuperação estará presente nos relatos hagiográficos, mesmo que de forma sutil.⁴⁷³ Para algumas regras monásticas, o riso passará a ser aceito nos momentos de recreação com os *joca monacorum*, os jogos dos monges, que consistem em “perguntas e adivinhas que caçoam gentilmente da vida religiosa e cujas coletâneas começam a circular a partir do século VIII”⁴⁷⁴. No nível coletivo,

⁴⁷⁰ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 125.

⁴⁷¹ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 125.

⁴⁷² MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 124-137.

⁴⁷³ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 138-139.

⁴⁷⁴ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 146.

as festas medievais concederão este espaço para o riso social.⁴⁷⁵ Claro que não faltarão alertas eclesiásticos para alguns perigos, mas o lúdico prevalecerá.

Neste momento talvez o leitor se pergunte o porquê de resolvermos caminhar pelas sendas do riso. Para as civilizações antigas e medievais, “o cômico e o trágico, o ridículo e o sublime são dois aspectos complementares de uma mesma concepção de mundo”⁴⁷⁶. Para o cristianismo, a negação de um destes aspectos, neste caso, o riso, estará vinculada à teologia desenvolvida que tem no pecado original, com suas consequências, as lentes com as quais se olhará para a vida humana. Portanto, conforme temos assinalado, mediante a lógica da queda, uma antropologia de viés prioritariamente negativa se instalará na teologia ocidental. Este viés condicionará de tal forma a hermenêutica teológica que aspectos fundamentais da existência humana serão colocados sob suspeita e terão em seu horizonte uma determinada imagem de Deus.

Ora, negar o valor da alegria, do cômico, produzirá efeitos profundos na própria vivência da humanidade e de sua felicidade. Um Deus que não ri ou, indo além, uma divindade que exige a supressão do riso, transformará em ameaça e coerção aquilo que deveria ser dom e celebração. A repercussão desta percepção nos ambientes eclesiásticos e no cotidiano do cristão conduzirá a uma experiência de fé reduzida e esfacelada. O embargo do riso dificulta o vislumbre de qualquer possibilidade de ser feliz ou de, pelo menos, experimentar um pouco de felicidade nesta vida. E, mais do que impossibilitar, impede, condena e, invariavelmente, demoniza as possíveis tentativas de alegria ou prazer.

As implicações dessas perspectivas ainda estão presentes entre nós. Mesmo admitindo os avanços teológicos e litúrgicos ocorridos após o Concílio Vaticano II, um cristianismo agarrado à austeridade do riso e da alegria prevalece em alguns ambientes. Estas reticências acerca destas duas expressões tão humanas irão torná-las estranhas para determinadas sensibilidades eclesiais.

Essa estranheza pode ser verificada principalmente quando observamos, em alguns movimentos eclesiais, o excesso de cuidado experimentado na relação com os símbolos e ritos litúrgicos que, invariavelmente, recai num ritualismo engessado. Tal compreensão emerge em questões cotidianas que, aos olhos atentos dos observadores externos, parecem insignificantes, mas, para os conceitos

⁴⁷⁵ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 160.

⁴⁷⁶ MINOIS, G., História do riso e do escárnio, p. 141.

internalizados de grande parcela dos seguidores de um Deus que não ri, são considerados sacrilégios e potenciais heresias. Não é por acaso que um papa que ri desperte tanto incômodo.

Ora, o excesso de zelo e austeridade atribuído à liturgia e seus ritos acaba gerando a desfiguração de seu aspecto humano-simbólico, reduzindo seus ritos a práticas exteriores que não reverberam no coração do anúncio cristão e muito menos refletem o verdadeiro sentido do ato litúrgico, afastando-se da proposta apresentada pelo Concílio Vaticano II, na Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* (SC).

De acordo com a SC, a liturgia constitui um momento segundo do dinamismo evangelizador e não esgota em si toda a ação da Igreja.⁴⁷⁷ Desta maneira, o documento apresenta a ação litúrgica como uma forma de saborear antecipadamente a experiência da liturgia celeste.⁴⁷⁸ Tal antecipação se daria num espaço de alegria e louvor que constitui, mediante a vivência sacramental, sobretudo do batismo e da eucaristia, a meta e a fonte da vida cristã.⁴⁷⁹

Portanto, é imperativo que seja destacada a importância dos ritos e da natureza simbólica que atravessam o anúncio cristão. Nas palavras de Mario de França Miranda: “No cristianismo tudo é simbólico: a Bíblia, a comunidade eclesial, os sacramentos, a Palavra de Deus, os dogmas, os pronunciamentos do magistério, pois sua finalidade última ultrapassa sua materialidade remetendo a pessoa para Deus”⁴⁸⁰.

O entendimento desta natureza é imprescindível para que sua mensagem possa ser captada e compreendida pela sociedade contemporânea. Será apenas a partir da materialidade simbólica que permeia a realidade cristã que o humano poderá apreender e acolher o transcendente que se aproxima. Dentro deste contexto, os símbolos tornam-se sinais salvíficos que, ao tocarem o âmago da pessoa, realizam aquilo que significam.⁴⁸¹ Neste sentido, os ritos, com suas cores, texturas, cheiros e sabores adquirem consistência, relevo e assumem sua real função no interior da comunidade eclesial.

⁴⁷⁷ SC 9.

⁴⁷⁸ SC 8.

⁴⁷⁹ SC 10.

⁴⁸⁰ MIRANDA, M. F., A reforma de Francisco, p. 153.

⁴⁸¹ MIRANDA, M. F., A reforma de Francisco, p. 153.

Em contrapartida, quando sua interpretação é feita de maneira hermética, a ação litúrgica pode acabar desembocando num ritualismo vazio que não assume sua materialidade simbólica e, assim, permanece presa na limitação de sua própria finitude. Esse aprisionamento impede que o rito alcance a realidade fundamental e transcendente para a qual está direcionado e que, por fim, lhe confere sentido: Deus. Este hermetismo interpretativo recai invariavelmente no ritualismo zeloso com seus efeitos colaterais e aprisionamentos dissonantes que vilipendiam a riqueza simbólica e desvirtuam sua função primordial que consiste em libertar o humano para alçar seu coração, mediante a materialidade do símbolo, ao encontro primordial que fundamenta seu ser.

3.2.5.5 Uma Igreja que tenta voltar a sorrir

Delinear os traços de um cristianismo que preza pela sisudez e seriedade de suas manifestações, apesar de importante, não abarca todo o conjunto eclesial. Evidentemente, também encontramos no interior da Igreja e de seus pronunciamentos o apelo, mesmo que discreto, à alegria e, quem sabe, ao riso. Neste sentido, precisamos mencionar o surgimento do movimento da Renovação Carismática Católica como uma forma de expressão deste espaço onde se possibilita a manifestação de uma afetividade cristã mais festiva.

No âmbito dos documentos magisteriais, podemos citar as exortações apostólicas *Gaudete in Domino* (1975) e *Evangelii Nuntiandi* (1975), do papa Paulo VI, e, como exemplos mais recentes, as exortações apostólicas *Evangelii Gaudium* (2013), *Gaudete et Exsultate* (2018) e *Laudato Si'* (2015), do papa Francisco. Destas, nos deteremos de maneira breve sobre alguns aspectos da soteriologia da *Evangelii Gaudium* e suas consequências para a vida cristã, assim como trataremos dos pontos da *Gaudete et Exsultate* que tocam a experiência da alegria e do humor com seus efeitos para a possibilidade de uma existência cristã feliz. Também abordaremos os apontamentos feitos pela *Laudato Si'* ao delinear a existência cristã a partir de uma sobriedade que nasce no interior de uma espiritualidade amadurecida e direciona o olhar para a gratidão diante do dom da vida e da criação. Porém, faremos uma exposição um pouco mais extensa a respeito da *Gaudete in*

Domino por esta ter a alegria e, em segundo plano, a felicidade humana como temáticas principais.

a) *Gaudete in Domino*

Dentro de um espaço eclesial tão opaco, o lançamento da Exortação Apostólica *Gaudete in Domino* (GD), escrita pelo papa Paulo VI, se trata de um significativo avanço. Sendo anterior à *Evangelii Nuntiandi* e impulsionada pelos avanços do ainda recente Concílio Vaticano II, através dela, o papa Paulo VI fala diretamente aos cristãos sobre o tema da alegria.

Segundo o papa, antes mesmo de revelar-se, Deus capacitou a inteligência e o coração humanos para encontrar tanto a alegria quanto a verdade no seio da criação.⁴⁸² Há, portanto, um apelo natural que impulsiona o ser humano para a alegria e para a felicidade que pode ser encontrada na harmonia com a natureza, e sobretudo, no encontro, na partilha e na comunhão com outrem.⁴⁸³ Porém, será apenas na abertura a Deus que o indivíduo conhecerá a alegria e a felicidade espiritual.⁴⁸⁴

A GD aponta para a fragilidade e a imperfeição da alegria experimentada naquilo que ela chama de paradoxo e que delinea a tomada de consciência onde, para além de todos os prazeres transitórios, a felicidade experimentada inclui a certeza de que ainda não é algo perfeito.⁴⁸⁵ Neste sentido, “a experiência da finitude, que cada geração vive por si mesma, obriga a constatar e a explorar a distância imensa que separa a realidade e o desejo de infinito”⁴⁸⁶. Esta finitude da alegria pode ser experimentada nos variados desafios que a sociedade enfrenta para o desenvolvimento de uma realidade mais justa e solidária. No entanto, apesar de ressaltar as dificuldades inerentes ao cenário social, a exortação sinaliza a necessidade de que haja um verdadeiro esforço humano, através de uma solidariedade concreta, para a construção de uma “terra mais habitável e fraternal, a tornar realidade, sem demora, a justiça e a caridade para um desenvolvimento integral de todos”⁴⁸⁷.

⁴⁸² GD 5.

⁴⁸³ GD 6.

⁴⁸⁴ GD 6.

⁴⁸⁵ GD 7.

⁴⁸⁶ GD 7.

⁴⁸⁷ GD 11.

Encontramos na GD uma distinção entre a alegria natural e a alegria cristã. Segundo o papa Paulo VI, a alegria natural consiste nas diversas alegrias que experimentamos durante a vida:

a alegria exultante da existência e da vida; a alegria do amor honesto e santificado; a alegria tranquilizadora da natureza e do silêncio; a alegria, por vezes austera, do trabalho feito com diligência; a alegria e satisfação do dever cumprido; a alegria transparente da pureza, do serviço e do saber partilhar; a alegria exigente do sacrifício.⁴⁸⁸

O cristão deve assumir essas realidades, sem, contudo, esquecer de que a verdadeira alegria se situa no âmago do ser humano, no encontro fecundo entre a criatura e seu criador. Desta forma, apesar de reconhecer e valorizar as alegrias naturais, a GD procura salientar que apenas mediante a abertura ao transcendente a humanidade encontrará sua real felicidade⁴⁸⁹, e aqui reside a alegria cristã. Neste ponto, a exortação sinaliza para sua intenção de dialogar com aqueles que não acreditam em Deus e apresentar-lhes as fontes desta alegria.⁴⁹⁰

Devemos salientar que a distinção entre alegria natural e a alegria cristã não estabelece uma ruptura dualista, mas emerge como uma caracterização de diferentes olhares. Ambas coexistem entrelaçadas no interior da história humana e consistem em manifestações do amor de Deus. Essa coexistência ganha forma na vida de Jesus de Nazaré. Para ele, as alegrias naturais são sinais das alegrias espirituais do Reino de Deus. De tal forma que sua felicidade estava na contemplação do acolhimento da Palavra de Deus, na libertação dos possessos, na conversão dos pecadores e na solidariedade dos pobres.⁴⁹¹

Jesus não negou as alegrias humanas, muito pelo contrário: ele viveu-as plenamente, integrou-as em seu ministério e em sua pregação. Esta sensibilidade só é possível porque Jesus estava constantemente sintonizado com o olhar de Deus. Sua alegria nasce do amor que experimenta em sua relação com o Deus que anuncia.

Existe aqui uma relação de amor incomunicável que se confunde com a sua existência de Filho e que constitui o segredo da vida trinitária: o Pai aparece como aquele que se dá ao Filho, sem reservas e sem intermitências, num impulso de

⁴⁸⁸ GD 12.

⁴⁸⁹ GD 14.

⁴⁹⁰ GD15.

⁴⁹¹ GD 23.

generosidade jubilosa, e o Filho, como aquele que se dá da mesma maneira ao Pai, com um impulso de gratidão alegre, no Espírito Santo.⁴⁹²

Por sua vez, os discípulos de Jesus são convidados a participarem desta mesma alegria no agora da história: a alegria do Reino de Deus e que requer uma entrega total ao Pai e ao Filho.⁴⁹³ A GD ressalta que esta entrega é o fundamento que permite ao cristão enfrentar com serenidade as adversidades diárias sem perder sua esperança e sua alegria. Neste enfrentamento sereno encontramos a atuação do Espírito Santo que, habitando o coração humano, torna-o capaz de saborear as alegrias humanas como “sementes de uma realidade mais alta”⁴⁹⁴.

No âmbito eclesial, a GD propõe que a renovação proposta pelo Concílio Vaticano II deve ser atravessada pela alegria que nasce da abertura à ação do Espírito Santo.⁴⁹⁵ Para o papa, anunciar a alegria evangélica nas mais diversas realidades humanas é parte constitutiva da missão do magistério eclesial.⁴⁹⁶ Tal anúncio exige que a comunidade cristã se transforme num centro de otimismo capaz de “discernir o aspecto positivo das pessoas e dos acontecimentos”⁴⁹⁷. Este discernimento não é apenas uma atividade humana, mas nasce da atuação do Espírito Santo no seio da comunidade, que encontra na Celebração do mistério pascal seu lugar sacramental privilegiado⁴⁹⁸.

Gostaríamos de destacar que, para a GD, a vocação para a felicidade do ser humano constitui uma dimensão original e inalienável que brota de uma “certa maneira de olhar para os homens e para Deus”⁴⁹⁹. Este olhar é estabelecido a partir do acolhimento humano da autocomunicação divina e tem seu alicerce fundamental na experiência do perdão oferecido por Deus e abre a possibilidade de uma releitura da própria história no interior das variadas adversidades que a questionam. O cristão, portanto, não pode semanter alheio à alegria que emana da própria existência, em toda sua ambiguidade. Ao contrário, ele é convocado a transparecer em sua vida a felicidade que nasce do olhar impulsionado pela ótica do Reino. Essa felicidade não constitui um sentimento privado, mas tem sua expressão no anúncio

⁴⁹² GD 24.

⁴⁹³ GD 26.

⁴⁹⁴ GD 30.

⁴⁹⁵ GD 61.

⁴⁹⁶ GD 50.

⁴⁹⁷ GD 74.

⁴⁹⁸ GD 77.

⁴⁹⁹ GD 73.

do Evangelho, na celebração comunitária, no testemunho de sua vida e, sobretudo, na solidariedade concreta com o próximo.

b) *Evangelii Gaudium*

De acordo com o papa Francisco, a *Evangelii Gaudium* (EG) deseja “indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos”⁵⁰⁰. Para isto, através de uma linguagem acessível, a experiência salvífica cristã é abordada por meio de um viés assertivo que reintroduz aspectos positivos da vivência humana que, por diversas vezes, foram colocados em segundo plano pela teologia e, por consequência, pelo magistério eclesial.

Logo de início encontramos na EG a afirmação que “com Jesus Cristo, renasce sem cessar a alegria”⁵⁰¹. Essa alegria surge do encontro pessoal com Ele ou da decisão de se abrir à sua presença e que deve ser vivida no interior da vida cotidiana.⁵⁰² A exortação também assinala o fato de que “há cristãos que parecem ter escolhido viver uma Quaresma sem Páscoa”⁵⁰³, mas, reconhecendo que existem momentos de tristeza na vida, convida-os a colocar sua esperança no Senhor. Como exemplo dessa esperança, cita os mais pobres e sua entrega constante no interior da adversidade e do sofrimento.⁵⁰⁴

Para a EG, a alegria do encontro com Jesus e sua experiência de libertação transbordará no anúncio e na doação da própria vida.⁵⁰⁵ Todavia, esta experiência se realiza tanto no interior da missão eclesial, através da construção de uma Igreja mais acolhedora⁵⁰⁶, quanto na vivência de novas relações pessoais que estão constantemente abertas e atentas aos desafios sociais.⁵⁰⁷ Este movimento iniciado pela abertura humana ao encontro com Deus não está pautado no medo ou na culpa, como diversas vezes acontece, mas, acima de tudo, fundamenta-se na certeza de que, embora chamados para a plenitude eterna, Deus quer a nossa felicidade já nesta existência.⁵⁰⁸

⁵⁰⁰ EG 1.

⁵⁰¹ EG 1.

⁵⁰² EG 3 e 4.

⁵⁰³ EG 6.

⁵⁰⁴ EG 7.

⁵⁰⁵ EG 9.

⁵⁰⁶ EG 47.

⁵⁰⁷ EG 92.

⁵⁰⁸ EG 182.

Indubitavelmente, a *Evangelii Gaudium* tenta superar o lastro que marca o cristianismo com um rosto austero e ciumento para oferecer uma proposta que acentua aspectos centrais do anúncio cristão e suas consequências. Retoma pontos de vista importantes para a experiência cristã e oferece dimensões teológicas profundas para a construção de uma perspectiva fundamentada no amor incondicional de um Deus que deseja estabelecer uma amizade feliz⁵⁰⁹ com o ser humano e, assim, conduzi-lo a uma existência plena. Esta preocupação será manifesta de forma latente no pontificado do papa Francisco, reverberada fortemente em seus discursos, em suas preocupações, mas, principalmente, em seus atos, sobretudo, nos gestos mais simples e humanos.

c) *Gaudete et Exsultate*

A exortação *Gaudete et Exsultate* (GE) traz em seu texto um grande apelo do papa Francisco para a recuperação de uma noção de santidade que supere o rosto “retraído, tristonho, amargo, melancólico”⁵¹⁰ com o qual muitas vezes é apresentada nos discursos eclesiais, para que seja expressa numa experiência que conduza e priorize a perspectiva de uma vida feliz. Desta maneira, para a exortação: “A palavra ‘feliz’ ou ‘bem-aventurado’ torna-se sinônimo de ‘santo’, porque expressa que a pessoa fiel a Deus e que vive a sua Palavra alcança, na doação de si mesma, a verdadeira felicidade”⁵¹¹.

Para que isto ocorra, após explicitar o alcance das bem-aventuranças na vivência cristã, a GE indica a alegria e o humor como características que são frutos da verdadeira abertura à ação do Espírito Santo.⁵¹² Tais características não constituem um tipo de escapismo da realidade, mas traduzem a segurança que nasce da entrega feita pelo cristão aos cuidados de Deus.⁵¹³ Assim, mesmo na adversidade, tal entrega gera no crente sentimentos de gratidão e louvor que transbordam na alegria e no humor que deve permear a existência dos que têm fé. A partir disto, a GE compreende que o mau humor pode transformar-se num ato de ingratidão que desponta do fato de estarmos tão “fechados em nós mesmos que nos tornamos incapazes de reconhecer os dons de Deus”⁵¹⁴.

⁵⁰⁹ EG 8

⁵¹⁰ GE 121.

⁵¹¹ GE 64.

⁵¹² GE 122.

⁵¹³ GE 125.

⁵¹⁴ GE 126.

Neste ponto, apesar de estabelecer uma crítica à forma como a noção de santidade tem sido comumente apresentada e vivida, a exortação *Gaudete et Exsultate* não se abstém de afirmar que a alegria que brota da experiência de Deus difere substancialmente da satisfação produzida pelo consumo individualista que atravessa nossa sociedade.⁵¹⁵ Assim, a GE mantém o espírito crítico necessário diante das múltiplas propostas oferecidas pela dinâmica social regida pelo mercado econômico, que direciona o ser humano diretamente para uma vivência individualista. O influxo de tal dinâmica no interior do discurso cristão e de determinada noção de alegria religiosa pautada na aquisição de bens como sinal de bênçãos pode ser pressentida nas prédicas cristãs de diversas denominações eclesiais, principalmente naquelas aprisionadas à teologia da prosperidade.

Com este espírito crítico, a exortação afirma que “o consumismo só atravanca o coração; pode proporcionar prazeres ocasionais e passageiros, mas não alegria”⁵¹⁶. Logo, o diferencial entre a alegria gerada pelo encontro com Deus e os sentimentos passageiros causados pelo consumo e seu fechamento individualista está na vivência do amor fraterno que frutifica em comunhão, solidariedade e partilha. “O amor fraterno multiplica a nossa capacidade de alegria, porque nos torna capazes de rejubilar com o bem dos outros: ‘alegrai-vos com os que se alegram’”⁵¹⁷.

d) *Laudato Si'*

A Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS) nos apresenta a preocupação do papa Francisco com as questões ecológicas e propõe, na mesma linha seguida pelo pontífice nos documentos anteriores, uma visão positiva da existência humana. Tal visão pode ser vislumbrada no fato de que, nesse documento, encontramos assinalado o direito humano à vida e à felicidade.⁵¹⁸ Ora, no que tange à felicidade, a Carta nos brinda com propostas concretas para uma vivência mais sóbria e feliz.

Antes, porém, de indicarmos suas propostas, devemos ressaltar que, de acordo com a encíclica, conectada ao grave cenário ecológico, encontramos uma crise do antropocentrismo moderno. Segundo a LS, “o antropocentrismo moderno

⁵¹⁵ GE 128.

⁵¹⁶ GE 128.

⁵¹⁷ GE 128.

⁵¹⁸ LS 43.

acabou, paradoxalmente, colocando a razão técnica acima da realidade”⁵¹⁹. Este paradoxo desvincula o ser humano de uma relação profunda com a natureza, entendida de maneira instrumentalizada, e estabelece as raízes de uma esquizofrenia permanente que não reconhece nos outros seres seu valor intrínseco, chegando ao ponto de também negar o valor da vida humana.⁵²⁰

Esse cenário acentua o fato de que a crise ecológica é “uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade”⁵²¹. A superação desta crise apenas é possível mediante a cura das relações humanas fundamentais. Isto ocorre porque o cristianismo entende que o ser humano possui um destaque peculiar em relação às outras criaturas, o que impele ao reconhecimento do valor de cada pessoa e impõe sua valorização.⁵²² “Com efeito, não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus. Seria um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento angustiante na imanência”⁵²³.

Apesar de expor o horizonte da crise do antropocentrismo, a LS não se detém somente nos aspectos negativos, mas estabelece o terreno para apresentar propostas concretas a fim de que seja possível uma vivência humana mais feliz, que teria seu ponto de apoio em uma existência sóbria impulsionada pela espiritualidade cristã⁵²⁴ em que “a sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora”⁵²⁵.

Este estilo de vida sóbrio possibilita um existir humano pautado pela satisfação de saborear a existência e viver melhor cada momento, evadindo-se das tentações constantes do consumismo e familiarizando-se com as alegrias hauridas das coisas mais simples da vida.⁵²⁶ Para a encíclica, a felicidade “exige saber limitar algumas necessidades que nos entorpecem, permanecendo assim disponíveis para as múltiplas possibilidades que a vida oferece”⁵²⁷.

Contudo, tal estado, definido pela encíclica como uma “sobriedade feliz”⁵²⁸, exige um contínuo rearranjo da própria maneira de viver e do entendimento a

⁵¹⁹ LS 115.

⁵²⁰ LS 118.

⁵²¹ LS 119.

⁵²² LS 119.

⁵²³ LS 119.

⁵²⁴ LS 222.

⁵²⁵ LS 223.

⁵²⁶ LS 223.

⁵²⁷ LS 223.

⁵²⁸ LS 224.

respeito da espiritualidade e de como ela é expressa. Neste ponto, a LS delineia um cenário em que uma espiritualidade amadurecida só é autenticamente vivida através de um “equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida”⁵²⁹. Todavia, tal autenticidade só é possível mediante uma atitude do coração que busca viver plenamente diante de cada ser humano e de cada criatura, numa constante atitude de gratidão perante a vida e em profunda comunhão com a criação.⁵³⁰

Claro que estes apontamentos não esgotam as questões levantadas pelos documentos citados. Entretanto, é importante assinalar o fato de que experiências tão humanas como a alegria, o humor e a felicidade estejam presentes e, mais do que presentes, sejam valorizadas e encorajadas como sinais visíveis da ação salvífica de Deus no ser humano. Estamos diante de algo que deve ser muito apreciado e até mesmo comemorado. Mesmo que tais dados ainda pareçam incipientes no cômputo geral do horizonte eclesial, eles nos ajudam a superar a ótica da queda que dinamiza a leitura negativa da realidade, e propõem um redirecionamento do olhar cristão para um viés que busca, em primeiro lugar, Deus e seu Reino, haurindo daí as consequências práticas e autênticas para a vida concreta.

3.3 A cruz e a lógica da satisfação

O desenvolvimento da teologia será sempre atravessado pelas constantes releituras. Indubitavelmente, um breve olhar para sua história nos basta para que vejamos estas múltiplas reflexões com suas variadas riquezas. A compreensão acerca da vida de Jesus de Nazaré, centro e fonte da teologia cristã, não será diferente. Desde os primeiros escritos paulinos, passando pelos Evangelhos e chegando até os dias de hoje, a existência do Profeta do Reino de Deus desperta profunda curiosidade, não só para a reflexão teológica, mas também para as diversas áreas do conhecimento humano.

Embora os relatos da vida de Jesus estejam cheios de situações e atitudes dotadas de um rico valor existencial e simbólico, ao longo do tempo um cenário

⁵²⁹ LS 225.

⁵³⁰ LS 226 e 227.

adquiriu relevo próprio: sua morte na cruz. Não podemos negar que a cruz, com sua importância e seu escândalo, tanto em nível histórico quanto em nível teológico, está presente desde os primórdios no imaginário eclesial. E não poderia ser diferente já que, interpretada e reinterpretada sob diversos ângulos, ela emergiu como alicerce fundamental da identidade própria do cristianismo.

Não resta dúvidas de que a maneira com que o escândalo da cruz será lido condicionará fortemente a construção do pensamento teológico. Fundamentada sob a lógica da queda, encontraremos uma leitura que permanecerá atuante até os dias de hoje e alicerçará uma boa parte da compreensão soteriológica que prioriza o negativo a partir da compreensão derivada de uma antropologia marcada pelo pecado original. Isto desenvolverá uma hermenêutica que abarca a salvação a partir de conceitos devedores dos ambientes religiosos da época, utilizando expressões como sacrifício, expiação, sofrimento, dor e sangue.

Com seu forte e inegável simbolismo, a cruz de Cristo emergirá como ponto central para qualquer concepção acerca da salvação e, conseqüentemente, também da antropologia cristã. Portanto, neste tópico, nos deteremos sobre determinada ótica teológica marcada pela premissa religiosa da satisfação, que condicionou a interpretação deste evento tão desconcertante e gerou uma vivência em que, a priori, o sofrimento adquire, *per se*, dimensões salvíficas.⁵³¹

Importa ressaltar que a categoria de satisfação é um vocabulário que não pertence à Escritura. O termo é oriundo do direito romano onde estava referido ao pagamento de dívidas. No interior da tradição eclesial, durante as liturgias antigas, o conceito de satisfação era utilizado para designar a intercessão dos santos e, mais raramente, referia-se ao sacrifício eucarístico.⁵³² Será durante a Idade Média que receberá enorme importância, principalmente a partir da influência de Santo Anselmo de Cantuária.⁵³³ Desta forma, segundo Bernard Sesboué:

Em torno a ele se organizou uma teologia da redenção e da salvação que colocava o acento na mediação ascendente de Cristo. Mantém relação com as ideias de sacrifício e de expiação; seu conteúdo se comunica com eles, apesar de manter um caráter específico proveniente de sua origem legal. Seu próprio valor reside no fato de expressar que não pode haver reconciliação entre Deus e o homem sem que este

⁵³¹ VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 11.

⁵³² SESBOÜÉ, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 351-353

⁵³³ SESBOÜÉ, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 353.

último tente reparar, na medida do possível, o mal que cometeu. A satisfação é uma demanda verdadeira para a conversão do homem.⁵³⁴

Logo, o conceito de satisfação procura conceder a Deus o lugar central na realização da salvação e, ao mesmo tempo, pretende apontar a busca pela restauração total do ser humano. Como, a partir de tal conceito, o pecado é compreendido segundo a categoria de ofensa contra a honra de Deus, sua compreensão também será afetada pela ideia da necessidade de uma justiça comutativa⁵³⁵ que deriva do entendimento de que é necessário não apenas o cumprimento da reparação da ofensa cometida pela humanidade contra Deus, mas sua restituição completa.⁵³⁶

Segundo Sesboüé, a formalização desta necessidade será construída a partir de dois aspectos: a necessidade de cima, porque é expressão de uma misericórdia divina maior que sua justiça, e que, por essa razão, concede ao homem a possibilidade de cumprir uma reparação em justiça; e a necessidade de baixo, que ocorre devido à situação do homem pecador e incapaz de se salvar.⁵³⁷ No interior deste duplo movimento emerge a seguinte consequência: “Se a iniciativa do amor de Deus em seu filho passou por esta estranha e escandalosa morte de Cristo na cruz, é que havia algo que a tornou necessária tanto por parte de Deus como por parte do homem”⁵³⁸.

A influência do ambiente jurídico será percebida na analogia estabelecida entre a justiça humana e justiça divina. Logo, a restauração da ordem é concebida apenas mediante a realização, por parte da humanidade, da satisfação do pecado cometido contra Deus. Contudo, a situação degradada do ser humano e sua própria finitude impede-o de cumprir a restauração necessária. Esta impossibilidade humana indica sua incapacidade de encontrar a salvação por suas próprias forças e

⁵³⁴ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 351. Tradução própria, segue texto original: “En torno a él se organizo una teología de la redención y de la salvación que ponía el acento em la mediación ascendente de Cristo. Guarda relación com las ideas de sacrificio y de expiación; el contenido que encierra comunica com ellas, a pesar de que conserva um carácter específico que le viene de su origem jurídico. Su valor propio radica en que expresa que no puede haber reconciliación entre Dios y el hombre sin que este último intente reparar, en la medida que le sea posible, el mal que ha cometido. La satisfacción es una exigencia de verdad para la conversión del hombre”.

⁵³⁵ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 351.

⁵³⁶ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 357.

⁵³⁷ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 356.

⁵³⁸ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 356. Tradução própria, segue texto original: “Si la iniciativa de amor de Dios en su Hijo pasó por esta extraña y escandalosa muerte de Cristo en la cruz, es que había algo que la hacía necesaria tanto por parte de Dios como por parte del hombre”.

ressalta a gratuidade da iniciativa salvífica de Deus, que desembocará na encarnação de seu Filho. A encarnação torna-se assim necessária porque, a partir das duas naturezas de Cristo, Deus pode, finalmente, receber uma satisfação plena.⁵³⁹ Neste sentido, a cruz não é algo querido por Deus, mas, devido à violência do pecado, torna-se *necessária* para a salvação do ser humano.⁵⁴⁰

Apesar de tentar resguardar a gratuidade divina, principalmente na construção de Anselmo de Cantuária, a necessidade da morte estabelecida pela lógica da satisfação, aproxima-se perigosamente da ideia de castigo.⁵⁴¹ No entanto, as interpretações que se sucederam à proposta anselmiana transitarão, sem receios, por este limite e, sem conceber as consequências, o ultrapassarão, com certo prazer. Este trânsito estipulará a compreensão de uma satisfação vicária que predominará para além dos limites eclesiais e penetrará no imaginário social. Podemos entender a satisfação vicária como “um ato de reparação moral que se inscreve no horizonte sombrio da pena e do castigo”⁵⁴², teoria que corre o perigo de condicionar a cruz de Cristo a uma satisfação penal, inserindo-a numa perspectiva vindicativa que tem como resultado a redução de seu alcance e a limitação de suas consequências.

Apesar de reconhecer a Cruz como lugar de realização prática e verdadeira da entrega de Jesus às mãos do Pai⁵⁴³, o teólogo francês François Varone, em sua obra *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, apontará a contradição interna presente na interpretação teológica que faz da cruz de Cristo uma oferta necessária para um Deus permanentemente desgostoso com o ser humano. Para ele, a relação instituída unilateralmente entre o sofrimento e a salvação ocorre devido ao estabelecimento, no interior da teologia, de conceitos religiosos e, entre estes, sobressai a necessidade perene de satisfação da divindade. Assim, de acordo com o autor: “sofrendo e morrendo na cruz, Jesus, substituindo-se aos homens pecadores, compensou por eles a ofensa infinita feita a Deus por seus pecados. Ele, então, os salvou satisfazendo em seu lugar às exigências absolutas da justiça divina”⁵⁴⁴.

A absolutização desta compreensão trará sérias consequências para o pensamento teológico e para a vida eclesial. Essa situação resultará na

⁵³⁹ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 356.

⁵⁴⁰ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 369.

⁵⁴¹ SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 370.

⁵⁴² SESBOUE, B., *Jesuscristo El Único Mediador*, p. 392. Tradução própria, segue texto original: “Un acto de reparación moral que se inscribe en el horizonte sombrio de la pena y del castigo”.

⁵⁴³ VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 100.

⁵⁴⁴ VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 11.

transformação da noção de salvação, inserindo-a no contexto da satisfação e conferindo-lhe uma roupagem tipicamente religiosa.

As relações estabelecidas entre o humano e o divino, que no Evangelho são retiradas do domínio da esfera religiosa e inseridas no campo da libertação da existência⁵⁴⁵, são transportadas novamente para o espectro da religião, adquirindo determinados contornos mercantis que deturpam a proposta evangélica naquilo que ela tem de mais radical: a oferta gratuita e incondicional do amor de Deus.

Ora, nesse ambiente, o ser humano, consciente de sua fraqueza diante do poder de Deus, precisará “organizar meios, dons, empreender iniciativas, sacrifícios, para atingir apesar de tudo o poderoso”⁵⁴⁶. A relação humano-divina que, segundo o Evangelho, ocorria no campo da gratuidade, do perdão e do amor, agora assume uma dimensão vertical e se consolida como um relacionamento entre o fraco e o poderoso, entre o pecador e o Santíssimo, entre o que está abaixo (o humano) e o que se encontra acima (o divino).⁵⁴⁷

Se a partir de Jesus somos apresentados e convidados a assumir nossa condição de filhos, a ótica da satisfação institui uma nova concepção nos inserindo na condição de servos. Esta condição torna imperativo que, para obter a bênção e a salvação, os servos devem *satisfazer* aos desejos de Deus. Contudo, lembremos que neste contexto nos é oferecida a imagem de um Deus que pediu o sacrifício do próprio filho. Portanto, segundo François Varone, emerge uma salvação que, no fundo, não salva.

Em vez de homem salvo, temos um homem bloqueado, confirmado no medo. A morte de Jesus, interpretada em religião, revela Deus como poder exigente, ameaçador, perigoso. Ela confirma, desse modo, o homem no medo de Deus: ele aprende talvez a administrar seu medo, mas fica nele precisamente enclausurado.⁵⁴⁸

Evidentemente, estamos cientes que o sofrimento e a dor podem possuir sentido salvífico quando integrados ao seguimento de Cristo.⁵⁴⁹ Neste sentido, quando interpretada dentro de sua história, a própria cruz de Cristo desvela sua importância soteriológica para a economia da salvação.⁵⁵⁰ Todavia, a atribuição de um sentido salvífico ao sofrimento, enxergado por uma perspectiva unilateral,

⁵⁴⁵ CASTILLO, J. M., A humanidade de Jesus, p. 46.

⁵⁴⁶ VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento, p. 12.

⁵⁴⁷ CASTILLO, J. M., A humanidade de Jesus, p. 34.

⁵⁴⁸ VARONE, F., Esse Deus que dizem amar o sofrimento, p. 16.

⁵⁴⁹ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 671-674.

⁵⁵⁰ RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 186.

insere na soteriologia uma ótica teológica vinculada ao nexos da satisfação. A partir dessa perspectiva corre-se o risco de destituir a cruz de seu sentido mais profundo. Concomitante a isso, sem a devida consciência da necessidade da luta para a superação do sofrimento que se avizinha, a compreensão soteriológica, por diversos motivos, acaba transformando uma experiência de redenção e resiliência em fuga da realidade e escapismo espiritual.

3.3.1 Uma imagem violenta de Deus

Os resultados da permanente necessidade de satisfação de um Deus insatisfeito com o ser humano ainda são palatáveis e seu amargor pode ser percebido em determinados escopos eclesiais. A cruz, alijada de sua dimensão existencial e inserida na ótica religiosa da satisfação, será reduzida a um imperativo pragmático-lógico, indispensável para a realização da salvação humana. Neste movimento, desfigura-se o rosto do Deus revelado por Jesus e evidencia-se características que resvalam no sadismo e não mantém fidelidade ao Pai Amoroso do Evangelho.

Para Joseph Moingt, já no início do cristianismo, o desenvolvimento da imagem de Deus foi profundamente influenciado pela mentalidade religiosa pagã e pela cultura helenística. A própria necessidade de diálogo com os pagãos, acompanhada da refutação das heresias dualistas que teimavam em borbular no interior de diversas comunidades, impulsionou a apropriação de uma imagem divina comum às religiões.⁵⁵¹

Entretanto, uma vez que o cristianismo não saiu do Evangelho para uma conjuntura religiosa imediata e determinada⁵⁵², será através de um período de aparelhamento religioso, em concomitância com inspirações advindas da autoridade do Antigo Testamento⁵⁵³, que será realizada esta aproximação modelar com outras religiões. A partir dessa proximidade, diversos traços comuns ao universo religioso serão apropriados pelos cristãos e moldarão um determinado ponto de vista acerca da divindade.

⁵⁵¹ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 363.

⁵⁵² MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 360.

⁵⁵³ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 368

Deus distante e assustador de quem a aproximação está proibida, a não ser para a instituição sacerdotal. Deus de dominação cuja lei é exortada e os castigos lembrados pela instituição penitencial. Deus com quem se pode reconciliar e torna-se favorável quando se lhe oferece um culto sacrificial. Deus que reina sobre o povo por intermédio de um príncipe de quem sacraliza a autoridade. Deus que perpetua seu reino pela continuidade e pela força das tradições familiares e sociais.⁵⁵⁴

Entretanto, Moingt destaca que, apesar da absorção de alguns aspectos presentes no paganismo, os cristãos esforçaram-se com esmero na manutenção de sua fidelidade às raízes evangélicas.⁵⁵⁵ Porém, é perceptível que, ao longo da história eclesial, a penetração de certos conceitos religiosos sobre a compreensão do divino, presentes no contexto sociocultural que permeava o cristianismo, inevitavelmente deixará marcas nas comunidades, nas atitudes e nas práticas religiosas.

Assim, mesmo que nunca seja dito explicitamente, o rosto de Deus adquirirá em muitos discursos contornos que trazem à tona uma imagem violenta e amedrontadora que em nada reflete o anúncio evangélico. Segundo José M. Castillo, para fundamentar a coerência deste rosto violento de Deus, foram colocados três aspectos que ratificam a construção de uma divindade violenta. O primeiro aspecto, evidentemente, é a violência contra Jesus, “o homem que está na imagem, seja no momento de sua agonia, seja quando já morto, pregado na cruz”⁵⁵⁶. O segundo seria a violência que atinge Deus. Afinal, um crucifixo é, “segundo a teologia cristã, a expressão mais brutal da violência que se pôde imaginar contra Deus”⁵⁵⁷. O salto seguinte será dado em afirmar que, além de ser uma violência contra Deus, ela será uma violência querida por Deus.⁵⁵⁸ Desta forma, o terceiro aspecto abrange os seres humanos: “É também violência contra nós mesmos, os que cremos. Porque, no fim das contas, o que tantas vezes nos foi dito é que os responsáveis por essa imagem patética somos nós mesmos. Cristo morreu por nossos pecados”⁵⁵⁹.

A partir desta espiral de violência teológica explícita, segue-se que será inevitável a associação de Deus com a violência.⁵⁶⁰ Desse modo, adentramos na contradição extrema de anunciar um Deus que, de acordo com a revelação

⁵⁵⁴ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 368.

⁵⁵⁵ MOINGT, J., Deus que vem ao homem, p. 368.

⁵⁵⁶ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 424.

⁵⁵⁷ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 425.

⁵⁵⁸ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 425.

⁵⁵⁹ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 426.

⁵⁶⁰ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 426.

evangélica, é amor gratuito, perdão e misericórdia, mas que, paradoxalmente, uma vez irritado, exige um sacrifício expiatório e, sobretudo, sangrento para que possa abrir-se novamente à proximidade do ser humano. Convém ainda assinalar que não é suficiente apenas a ideia do sacrifício, mas, neste horizonte, como a humanidade não pode oferecer uma vítima digna para aplacar a divindade magoada, o próprio Deus fornecerá sua vítima satisfatória.⁵⁶¹

A conclusão desta construção teológica, segundo Castillo, não é menos conflitante: “se verdadeiramente quisermos nos salvar, é preciso ser com base no sofrimento, na perda da própria dignidade e na morte”⁵⁶². A lógica da satisfação ocupará o centro da pregação eclesial, levando a Igreja a oferecer à humanidade um projeto que “consiste em viver da pior forma possível, já que o discurso de salvação que se pode (e se deve) oferecer aos fiéis é que o caminho da salvação é a privação, a resistência, a paciência, a renúncia a todo gosto e a todo prazer”⁵⁶³.

Eis que surge uma combinação esquizofrênica preocupante. Enquanto a reflexão teológica encontra, ao longo do Novo Testamento e, de maneira exemplar, na citação da primeira Carta de João, a afirmação de que não é necessário temer um Deus que é amor (1Jo 4,18), também se empenha em apresentar, através de silogismos e conceitos bem construídos, uma divindade irascível diante da qual ao ser humano resta apenas curvar-se e temer os seus juízos. Tal malabarismo conceitual versa sobre acomodar o Deus apresentado por Jesus junto à preocupante imagem oriunda do ponto de vista pautado no horizonte religioso, que insiste na necessidade satisfatória para a salvação.

No meio desta tentativa, encontramos a humanidade atônita. Por um lado, marcada pelo pessimismo antropológico inerente à perspectiva desenvolvida, especialmente, a partir da doutrina do pecado original e corroborada e impulsionada pela penetração do dualismo nos recônditos eclesiais. Por outro, acuada diante de um Deus que lhe exige submissão constante, além da imposição do sofrimento como caminho de salvação e da marginalização de certos aspectos essenciais da humanidade, dentre os quais a felicidade.

Urge, portanto, que a teologia retome o itinerário próprio da fé cristã e, a partir da revelação evangélica, possa caminhar na superação de determinadas imagens de

⁵⁶¹ VARONE, F., *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 20.

⁵⁶² CASTILLO, J. M., *Jesus*, p. 427.

⁵⁶³ CASTILLO, J. M., *Jesus*, p. 427.

Deus para deparar-se com o convite amoroso de um Deus Amor. Esta urgência tangencia a recuperação do valor da humanidade de Jesus, como lugar da revelação, e a valorização do presente histórico da vida cotidiana como espaço da manifestação de uma salvação que abrace toda a realidade humana, com suas alegrias e contradições. Sem esses passos, o imaginário popular permanecerá preso a concepções da divindade que não tocam o centro da Boa Nova evangélica, mas que, sobretudo, apenas realizam a manutenção de determinadas estruturas de pensamento e interpretações religiosas que não conseguem mais traduzir a alegria do encontro com Deus para a sociedade atual.

4

Felicidade e cristianismo: traços para uma reconciliação

De acordo com o famoso adágio, todo homem deseja ser feliz. Entretanto, como visto no capítulo inicial desta pesquisa, desde a irrupção do Iluminismo tal desejo adquire um *status* privilegiado em nosso contexto sociocultural. Ser feliz torna-se, portanto, um direito de todo sujeito social. Marcado por esse direito, atualmente, o indivíduo moderno percebe-se constantemente pressionado em sua busca por uma vida feliz. Influenciado e sufocado por uma enorme variedade de ofertas, promessas e formas de felicidades, o anseio transforma-se em obrigação. A felicidade adquire o imperativo de um dever pessoal. A tal ponto que a compreensão sobre a infelicidade não está doravante vinculada, como antes, apenas à experiência do mal, do sofrimento ou de alguma desventura, mas passa a ser compreendida também como resultado do fracasso pessoal em construir a própria felicidade.⁵⁶⁴

Inserida neste ambiente, a mensagem cristã será interpretada e, sobretudo, questionada a partir de sua proposta salvífica e das consequências que possivelmente possa trazer para a compreensão e vivência de uma vida feliz. Embora a crítica adotada nos relembre que o cristianismo reconheceu, desde seu início, o anseio humano por ser feliz.⁵⁶⁵ Ela também nos faz perceber que esta vida feliz tem sido colocada, inúmeras vezes, fora do alcance da humanidade, conforme tentamos demonstrar em nosso segundo capítulo. Tal distanciamento vai tomando forma na medida em que a perspectiva do anúncio cristão recebe o influxo de uma mentalidade dualista, atribuindo à salvação o caráter de uma esperança futura e desvinculando-a desta existência histórica.

Para uma cultura em que a felicidade humana é entendida como um imperativo urgente, apresentar um discurso salvífico que não corresponda a este desejo pode conduzir a uma interpretação onde, apesar de belo, o conceito seja “um termo arcaico, que parece mostrar uma visão de mundo e uma concepção de ser humano totalmente obsoletas e doravante incompreensíveis, e até mesmo ofensivas”⁵⁶⁶.

⁵⁶⁴ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 16.

⁵⁶⁵ BRUCKNER, P., *A Euforia Perpétua*, p. 22.

⁵⁶⁶ GESCHÉ, A., *Destinação*, p. 5.

Devemos ainda reconhecer que o indivíduo moderno não vive mais movido pela angústia da salvação como em outros tempos.⁵⁶⁷ A satisfação dos desejos oferecida incessantemente pela sociedade de consumo parece “fechar para ele os horizontes últimos de sua existência para além do disfrute imediato do presente”⁵⁶⁸.

O Cardeal Walter Kasper aponta com aguda perspicácia os seguintes aspectos do interlocutor contemporâneo que está diante do discurso teológico:

O interlocutor de uma teologia atual é o homem sofredor, que tem experiência concreta da situação de infelicidade e é consciente da impotência e da finitude de sua condição humana. Este sofrimento pode revestir múltiplas figuras: a figura da exploração e a opressão da culpa, da enfermidade, da angústia, da perseguição, do desterro e da morte em suas diversas formas. Estas experiências do sofrimento não são fenômenos marginais e residuais da existência, como o lado sombrio do ser humano; trata-se da condição humana tal.⁵⁶⁹

Também podemos acrescentar, a este horizonte, como resquício de uma construção teológica ainda presente, os traços de um Deus que não costuma ser associado à ideia de felicidade.⁵⁷⁰ Para agravar este distanciamento, deve-se destacar que em muitos casos, quando as pessoas ouvem falar de Deus ou de religião cristã acabam relacionando-os com a “proibição de muitas coisas que nos agradam e nos fazem felizes, e com a obrigação de praticar outras coisas que, para nós, vêm a ser pesadas e desagradáveis”⁵⁷¹.

Cabe-nos ainda fazer uma distinção necessária sobre a relação estabelecida entre felicidade e salvação. A despeito de existir um profundo vínculo entre estes conceitos, devemos ressaltar que nem toda construção humana sobre a felicidade deriva de uma experiência salvífica.⁵⁷² Algumas construções derivam de vivências superficiais, que refletem as estruturas egoístas da sociedade e afastam-se, consideravelmente, da proposta cristã, mesmo que, por vezes, tentem identificar-se com ela.

⁵⁶⁷ SESBOÜÉ, B., *Jesuscristo, el único mediador*, p. 22.

⁵⁶⁸ SESBOÜÉ, B., *Jesuscristo, el único mediador*, p. 23.

⁵⁶⁹ KASPER, W., *El Dios de Jesuscristo*, p. 189. Tradução própria, segue texto original: “El interlocutor de una teología actual es el hombre doliente, que tiene experiencia concreta de la situación de infelicidad y es consciente de la impotencia y de la finitud de su condición humana, Este sufrimiento puede revestir de múltiples figuras: la figura de la explotación y la opresión de la culpa, de la enfermedad, de la angustia, de la persecución, del destierro y de la muerte en sus diversas formas. Estas experiencias del sufrimiento no son fenómenos marginales y residuales de la existencia, como el dado sombrio del ser humano; se trata de la condición humana como tal”.

⁵⁷⁰ CASTILLO, J. M., *Deus e nossa felicidade*, p. 11.

⁵⁷¹ CASTILLO, J. M., *Deus e nossa felicidade*, p. 12.

⁵⁷² GRESHAKE, G., *Felicidad y salvación*, p. 163.

Apesar dessas ressalvas, acreditamos ser possível reestabelecer um fecundo diálogo entre cristianismo e felicidade. Para isto, tanto a soteriologia quanto a antropologia cristã devem tocar o chão da história e apresentar uma palavra relevante e pertinente para o ser humano contemporâneo. Também precisamos reconhecer que ocorreram avanços na reflexão teológica, principalmente impulsionados pelo Concílio Vaticano II. Porém, apesar dos passos dados, nota-se que é preciso avançar mais e trazer à tona a certeza de que viver em Deus pode e deve ser fonte de felicidade para o ser humano, em que a relação com o divino emerge como espaço fecundo para uma vida plena. Ou, pelo menos, assim deveria ser. Enfim, não resta dúvida de que encontramos nesta relação um aspecto fundamental, quiçá definitivo, para a própria autocompreensão humana.

Recuperar o delineamento salutar da relação entre o divino e o humano consiste, assim, num dos principais desafios da reflexão teológica atual. Se não é o único, certamente está entre os mais urgentes. Afinal, torna-se imperativo para a reflexão teológica o estabelecimento de uma aproximação fecunda com as realidades humanas que a cerca, sem que isto prejudique sua linguagem sobre Deus. Não resta dúvida de que, sem esta proximidade, ela correrá o risco de perder seu valor social, sendo reduzida, cada vez mais, aos pequenos nichos eclesiais com suas hipersensibilidades doutrinárias. Este cenário torna imprescindível que a reflexão largue suas preciosas zonas de conforto adentrando, de forma madura, na esfera do risco necessário para o estabelecimento de um diálogo fecundo.

Evidentemente, largar tais zonas sempre será um desafio. Um dos principais passos para enfrentar este desafio consiste em assegurar e apresentar de maneira plausível que a fé no Deus apresentado por Jesus de Nazaré é força de salvação e, portanto, de libertação e felicidade para o ser humano, não importando qual seja seu contexto social ou histórico. De tal forma que, partindo de Deus, fala-se do e para o ser humano. Nesta esteira de pensamento, podemos indagar junto com o teólogo Edward Schillebeeckx:

Existe acaso outro “humanismo”, não furioso e mais universal, do que o amor aos homens da parte de Deus: de um Deus que se preocupa com a humanidade, o qual quer “homens de Deus” que também por sua vez se preocupam com humanidade?⁵⁷³

⁵⁷³ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 20.

Schillebeeckx também denuncia a necessidade premente de que religiões e igrejas reconheçam que por vezes “ocultaram, cuspiram e até mesmo desfiguraram a face da humanidade de Deus e sua solicitude para com todas as criaturas até a que menos conta”⁵⁷⁴. Não obstante sejam duras, encontramos nessas palavras a exposição corajosa das reminiscências de uma percepção religiosa que, por meio de uma ótica que em diversas ocasiões foi apresentada de forma excessivamente negativa, distanciou a experiência de Deus das realidades e dos anseios humanos.

Teria, então, a felicidade um lugar no discurso teológico moderno? Inegavelmente, a felicidade é parte fundamental de todo maquinário do qual se servem os teólogos desde o início dos tempos, incluso, embora com toda distinção necessária, a filosofia grega. E mesmo se considerarmos o deslocamento da felicidade para o futuro escatológico e toda a suspeita que recebeu quando buscada no aquém de nossa existência, percebemos que ela continuou sendo o produto final de todo discurso teologizado. Seria então imprudente afirmar que o conceito atual de felicidade e salvação, a partir de seus atributos comuns, constituem, no fundo, sinônimos teológicos? Nesta pesquisa, optamos por uma resposta positiva a estas perguntas e, possivelmente, na esteira desta reflexão, de tantas outras perguntas que não couberam neste escopo. Para alicerçar esta positividade, buscaremos mostrar as interligações fundamentais que entrelaçam a proposta soteriológica cristã e o desejo de felicidade inerente à natureza humana. Para isto, utilizaremos amplamente o conceito do Reino de Deus apresentado por Jesus de Nazaré e delinearemos suas profundas consequências para o ser humano.

4.1 Felicidade e Reino de Deus: reajuste do foco

Anteriormente, procuramos destacar alguns aspectos fundamentais que colaboraram para a construção de um determinado horizonte teológico marcadamente pessimista em relação ao ser humano e sua existência. Em nosso entender, este olhar será fundamental para compreender a dificuldade latente encontrada em certos ambientes teológicos para lidar com temas que tocam a concretude da vida humana e, neste ponto, incluímos, sobretudo, a possibilidade de uma existência feliz nesta terra.

⁵⁷⁴ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 20.

Entretanto, nem sempre foi assim. Ou, pelo menos, não deveria ter sido, uma vez que o núcleo fundante do cristianismo repousa sobre alicerces que postulam, em seu conjunto, a alcunha de Boa Nova. Tal alcunha só é possível porque, mediante a Boa Nova, o anúncio cristão almeja apresentar ao ser humano o rosto de um Deus compassivo que toma a iniciativa de vir ao encontro da humanidade, principalmente daqueles que se encontram em situação de sofrimento e infelicidade.

Na medida em que esta Boa Nova nos desvela o desejo salvífico de Deus, também nos faz perceber que, para Ele, o importante é que o ser humano experimente uma vida plena, ou, em bom português, que seja feliz. A novidade cristã tende, portanto, a rejeitar qualquer apresentação de Deus que o coloque em oposição ao ser humano, adquirindo traços que o qualificam como um adversário do crescimento e do desenvolvimento salutar da humanidade. Neste ponto penetramos no núcleo fundante de toda estrutura verdadeiramente cristã. Tanto que, uma vez desfigurado este núcleo, toda construção teológica, pastoral ou eclesial corre o risco de apresentar um rosto diferente e deformado do divino quando comparado com aquele que foi revelado em/por Jesus de Nazaré.

Embora no Antigo Testamento já possamos vislumbrar os rastros da manifestação desta preocupação divina, será na vida de Jesus de Nazaré que encontraremos a revelação plena e, sem dúvida, desconcertante de Deus. Seus gestos e palavras, sua presença junto aos marginalizados de seu tempo, ratificada por sua comensalidade aberta com os pecadores que se aproximavam, foram – e ainda são – tão marcantes, que se tornou impossível silenciar os ecos de sua vivência mesmo após sua morte. E, convenhamos, tentativas para isto não faltaram.

Não há dúvidas sobre as marcas deixadas por Jesus. Porém, para que possamos ter real dimensão do alcance de seus atos e palavras, precisamos nos abeirar para escutar aquilo que o Evangelho nos traz sobre o centro de suas motivações e aspirações. Para isto é essencial tentar retirar as lentes ideológicas que, muitas vezes, desfocam sua mensagem e arriscar um reajuste do ponto de foco.

4.1.2 O Evangelho como ponto de partida

A partir deste reajuste focal cristológico, ao nos aproximarmos, o primeiro ponto que se destaca será a percepção do quanto a experiência do Reino de Deus –

ou do Deus do Reino – foi central para Jesus. Indubitavelmente, será esta a experiência que moldará seu ponto de vista sobre a ação do Deus que acolhe o ser humano, propondo-lhe, a partir do Reino, uma maneira própria de enxergar a vida em suas mais diferentes dimensões.

Por isso, ao considerarmos a felicidade como algo possível para a vida humana, o ponto de partida para a existência dessa possibilidade, dentro do universo cristão, só pode ser vislumbrado na mensagem encontrada nos relatos evangélicos. Será, portanto, o Evangelho a instância crítica para as propostas que emergem e que desejam ocupar – seja no horizonte humano seja religioso – o lugar privilegiado de portadoras da felicidade. Assim, qualquer abordagem teológica que não tenha diante de si este prisma crítico corre o risco de enveredar por outros caminhos e, muitas vezes sem perceber, acabar caindo numa espiral que pode, no fundo, apenas ser uma tentativa de corroborar determinada opinião, seja ela particular ou institucional.

Nos Evangelhos, a felicidade do ser humano aparece como uma preocupação cristológica genuína, desvelando a proposta essencialmente positiva da Boa Nova trazida por Jesus de Nazaré.⁵⁷⁵ De tal forma que a felicidade está no centro da pregação de Jesus e encontra no anúncio do Reino de Deus seu ponto hermenêutico. De fato, o vínculo estabelecido entre Jesus e o Reino é tão denso que “se quisermos falar de Jesus – daquilo que Ele queria e daquilo que Ele era – devemos falar primeiramente e sobretudo do domínio de Deus”⁵⁷⁶. Fica nítido que o Evangelho deve ser entendido como o “Evangelho do Reino”⁵⁷⁷ e, se tentarmos apreender sua perspectiva de felicidade, devemos fazê-lo sempre partindo deste olhar.

Portanto, importa ter em vista que, para o horizonte evangélico, a felicidade estará sempre intimamente ligada ao Reinado de Deus. De tal forma que se torna possível considerá-la como uma das expressões mais genuinamente humana acerca da experiência e da expectativa do Reino.

4.1.3 O contexto do anúncio do Reino

Para contextualizarmos a pregação de Jesus, precisamos ter em mente que o ambiente encontrado por Ele estava fortemente determinado por uma “esperança

⁵⁷⁵ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 109.

⁵⁷⁶ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 39.

⁵⁷⁷ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Dicionário Teológico do Novo Testamento, p. 110.

de salvação que se identificava com a vinda do Reino de Deus”⁵⁷⁸. Embora tenha surgido tardiamente, o conceito de Reino de Deus encerra suas raízes na vivência da libertação da escravidão no Egito mediante a ação de Deus na história. Esta experiência possibilitou uma leitura teológica da história e impulsionou a fé numa intervenção divina última, onde o sofrimento de Israel teria fim e a soberania divina seria estendida de maneira plena sobre todas as nações⁵⁷⁹. Para Moingt:

Apesar de suas perspectivas universalistas, esse Reino era pressentido como devendo garantir o triunfo pacífico de Israel sobre as Nações daí em diante submetidas a seu Deus, e portanto, para sempre, a glorificação da Lei de Israel, de seu culto, de seu Templo, de sua realeza.⁵⁸⁰

Um outro aspecto que deve ser ressaltado é que, para os escritos bíblicos, este conceito sempre se encontra atrelado a uma sociedade real inserida na história humana e “jamais teve o significado de algo puramente interior ou puramente no além”⁵⁸¹. A irrupção deste Reino ocorreria mediante o estabelecimento do governo triunfal de Deus, gerando, por consequência, uma mudança profunda nas relações existentes entre as nações.⁵⁸² Para o povo de Israel, a expectativa do Reino não transporta sua esperança para uma realidade paralela ou externa à vida cotidiana, mas, ao contrário, a insere no concreto de sua caminhada, mantendo seu olhar firme nas promessas estabelecidas por Deus.

No entanto, a dura realidade vivida ao longo da caminhada histórica do povo conduzirá os profetas a remeterem a realização deste Reino para tempos porvindouros.⁵⁸³ Ainda que o Reino de Deus possua em seu interior uma dimensão de promessa e, por vezes, seja identificado com uma consumação futura, a esperança de sua realização se mantém alicerçada na “fidelidade de Deus, em sua verdade, seu amor e sua misericórdia, haurida da experiência salvífica desse povo com Javé ao longo de sua história”⁵⁸⁴.

Esta fidelidade amorosa de Deus se manifesta nas tramas da existência e, longe de traduzir-se numa experiência estritamente espiritual, traz à tona o vínculo germinal que entrelaça decisivamente a dimensão histórica do povo e sua salvação.

⁵⁷⁸ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 32.

⁵⁷⁹ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 94.

⁵⁸⁰ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 53.

⁵⁸¹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 40.

⁵⁸² MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 53.

⁵⁸³ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 32.

⁵⁸⁴ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 32.

Essa dinâmica de esperança impulsiona o agir humano conferindo a esta existência histórica e, por conseguinte, profundamente humana seu sentido e significado mais radical.

Todavia, para além deste cenário hermenêutico de fundo, ainda podemos acrescentar todo o peso da opressão impetrado pelo império romano, situação que gerava um forte sentimento de humilhação e levava à organização de diversas revoltas armadas contra os invasores. Esta submissão a Roma, afóra seu sentido político, também possuía um denso simbolismo religioso. Moingt sinaliza o seguinte:

Todas as desgraças, antigas ou atuais, eram devidas aos pecados do povo, passados ou presentes, e que esses pecados deveriam ser expiados, os culpados castigados, a terra purificada pelo fogo e pelo sangue, antes e para que Deus lá estabelecesse seu reino de santidade.⁵⁸⁵

Longe de serenar os ânimos, esta perspectiva gerava um forte temor entre o povo, uma vez que era muito presente a certeza de que poucos poderiam gozar das benesses do Reino. Os que não fizessem parte desta minoria “seriam submetidos a julgamento e a condenação, e lançados nas trevas exteriores.”⁵⁸⁶ Não é por acaso que o discurso de João Batista encontrará terreno fértil entre seus ouvintes.

4.1.4 O dom do Reino

De acordo com a pesquisa cristológica atual, a afirmação de que toda a vida de Jesus de Nazaré aponta e revela o Reino de Deus configura um ponto de partida que goza de extrema tranquilidade. O anúncio do Reino é o tema inicial e decisivo de seu ministério, constituindo a métrica julgadora de qualquer instância ou comportamento.

Sua mensagem não tem a intenção de infundir medo ou destacar um nacionalismo religioso com a intenção de expulsar os invasores. “Ele não causa pânico nas pessoas, avaliando e proclamando a iminência ameaçadora do Dia de Iahweh”⁵⁸⁷. Ao contrário, a proximidade de Deus e a irrupção do Reino devem ser

⁵⁸⁵ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 53.

⁵⁸⁶ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 53.

⁵⁸⁷ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 54.

motivo de festa e alegria, principalmente para os que sofrem, choram e vivem sem esperança.

Fica claro, em suas palavras, que o Reino não deve ser tratado como um acontecimento meramente interior ao ser humano, mas precisa ser entendido como o projeto de Deus que incide no coração de nossa história, manifestando e realizando a amorosa soberania divina.⁵⁸⁸ “O fato de o reino ser primariamente o governo real de Deus emerge na importante declaração de que ele está próximo, que está vindo, ou que virá (Mt 3,2; Mc 1,15; Lc 10,9-10; 21,31)”⁵⁸⁹. Essa proximidade não indica um aspecto meramente temporal, mas ressalta, principalmente, sua presença histórica e assinala sua íntima relação com a pessoa de Jesus.

O anúncio proclamado revela que a proximidade do Reino está densamente e decisivamente atrelada à iniciativa divina, de tal forma que “falar do Reino é, no fundo, falar do próprio Deus”⁵⁹⁰. Esta iniciativa, apresentada e concretizada por Jesus, age no interior da vida humana, e os sinais manifestos em suas palavras e comportamentos confirmam sua afirmação. “No começo está, portanto, como é usual na Bíblia, a ação de Deus, e não a ação do homem”⁵⁹¹.

Logo, a irrupção do Reino não pertence à decisão do ser humano, não está condicionada a uma determinada postura ética ou moral, mas emerge como ação livre, gratuita e misericordiosa de um Deus que se dirige à humanidade. Diante desta oferta caberá ao ser humano, tocado por esta proximidade, responder – e corresponder – a proposta divina no agora de sua história, deixando-se conduzir por seu movimento e assumindo em sua vida os valores intrínsecos a essa oferta.

Por outro lado, de acordo com Juan Antonio Estrada, para Jesus a irrupção do Reino é a manifestação do “juízo final e definitivo de Deus sobre o povo judeu e sobre cada pessoa”⁵⁹². Este juízo adquire contornos universais, desconcertando os judeus e até mesmo os discípulos.⁵⁹³ Afinal, “que Deus reine em Israel era a meta última da atividade e da pregação de Jesus, mas Ele oferecia elementos novos e inesperados que chocavam a concepção tradicional da religião judaica”⁵⁹⁴. Esses

⁵⁸⁸ GUTIÉRREZ, G., O Deus da Vida, p. 136.

⁵⁸⁹ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Dicionário Teológico do Novo Testamento, Basileia, p. 110.

⁵⁹⁰ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 33.

⁵⁹¹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 47.

⁵⁹² ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 94.

⁵⁹³ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 94.

⁵⁹⁴ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 94.

elementos serão assumidos por seus seguidores e fundamentarão a universalidade da proposta cristã em seu impulso para além dos muros de Jerusalém.

4.1.5 O Deus desconfortável do Reino de Deus

Mesmo que no início de seu ministério Jesus tenha encontrado um terreno fértil para sua pregação entre o povo, os evangelistas demonstram que, com o passar do tempo, sua mensagem começa a causar certo desconforto, principalmente entre determinadas classes sociorreligiosas. Este desconforto fica evidente quando vislumbramos a inversão “teo-lógica” possibilitada pela chegada do Reino, fazendo transparecer uma nova face para Deus. Não será por acaso que a elite religiosa de Israel reagirá de maneira agressiva diante desse cenário, reação que ocasionará a morte de Jesus.

O desconforto não será resultado apenas da proclamação do Reino, afinal, como assinalado anteriormente, esse conceito tem suas raízes na própria história do povo de Israel. Porém, será experimentado mediante o confronto entre o rosto do Deus anunciado por Jesus e a proposta que residia no discurso do *status quo* religioso de seu tempo e que ditava, naquela época, o ritmo da relação estabelecida entre o povo e Deus. Há, portanto, uma novidade radical naquilo que Jesus apresentava. Para o teólogo Moingt,

A mensagem de Jesus era, pois, como seu personagem: inclassificável, indefinível; entre as características comuns a outros discursos, ele apresentava traços inteiramente diferentes e totalmente novos: o Reino de Deus que ele anunciava não era o que se esperava.⁵⁹⁵

Contrariando a perspectiva da religião oficial de seu tempo e para escândalo de muitos, Jesus traz à tona uma renovada dinâmica para a presença atuante de Deus, revelando-a mediante um olhar original que extrapola as concepções tradicionais e convida seus ouvintes para uma releitura da própria vida. Essa releitura estará pautada, principalmente, no acolhimento da proximidade do Reino, com suas consequências existenciais, deixando-se colocar sob o prisma de um Deus que não se caracteriza pelo excessivo zelo em relação ao cumprimento das

⁵⁹⁵ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 56.

prescrições culturais e religiosas ou das leis impostas, mas que se oferece como manifestação plena de misericórdia e perdão.

Para isto, ao aproximar-se de Jesus “era necessário redescobrir Deus, como se não fosse ainda conhecido”⁵⁹⁶. No plano conceitual, Jesus bebe fartamente nas fontes do profetismo bíblico, contudo, sua perspectiva alarga os desdobramentos da dinâmica que guia o encontro entre o divino e o humano.⁵⁹⁷ Com efeito, inserida numa nova dinâmica, a humanidade é convidada a encontrar em Deus seu refúgio e sua força, indo além do temor e da preocupação constantes. O resultado deste processo renovado podemos encontrar na própria vida de Jesus em que, partindo desta perspectiva, fica evidente sua profunda liberdade diante dos condicionamentos culturais, sociais e, especialmente, religiosos de sua época.

No comportamento do Profeta de Nazaré, vai se desvelando o cerne fundante de sua Boa Nova. Através do descortinamento de certo horizonte conceptual, Jesus nos apresenta um Deus amoroso e compassivo, impelindo ao estabelecimento de novas relações interpessoais e sociais. Através de seus atos e suas palavras, sua vida vai se transformando num prisma desconfortável para o contexto sociorreligioso de seu tempo porque, partindo da experiência de Deus, retira o ser humano de sua zona de conforto e o convida para, a partir da ótica do Reino, experimentar uma existência renovada.

De acordo com França Miranda, partindo do Evangelho, podemos apontar algumas características deste comportamento jesuano tão desconcertante:

Fez curas no sábado (Mc 3,1-6), conviveu com pecadores, aceitando mesmo comer com eles (Mt 11,19; Lc 15,2; Mc 2, 16), e para seus contemporâneos comer à mesma mesa era expressão de íntima comunidade. Fez questão de frequentar os marginalizados de seu tempo: os pobres, que ignorando a lei não podiam cumpri-la, sendo então abandonados por Deus (Jo 7,49); os enfermos, vistos como castigados por suas faltas; os publicanos, desprezados pela sua profissão que os tornava impuros; e as prostitutas e os pagãos, marginalizados pelas convenções sociais ou pela mentalidade da época. Sua abertura a homens e mulheres não excluiu nem mesmo seus inimigos, aceitando seus convites e procurando abrir-lhes os olhos (Lc 7,36-50; 11,37). Também perdoou pecados (Mc 2, 1-12) sem dramatizar a situação do pecador (Jo 8,1-11).⁵⁹⁸

O desconforto causado por seu comportamento terá sua expressão máxima no drama de sua morte. É importante notarmos que toda a trama que culminou com

⁵⁹⁶ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 56.

⁵⁹⁷ MOINGT, J., O homem que vinha de Deus, p. 56.

⁵⁹⁸ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 34.

sua crucificação almejava “proteger o Templo, a Torá e o povo contra Jesus”⁵⁹⁹. Este sentimento de fundo põe em evidência a rejeição profunda ocasionada por sua proposta, e traz à superfície a incompreensão radical de sua vida e de sua mensagem. A cruz emerge, portanto, como símbolo do desconforto causado por Jesus e, conseqüentemente, como resultado da rejeição do rosto de Deus apresentado por Ele.

Entretanto, este sentimento não é exclusivo dos contemporâneos de Jesus. Atualmente também nos deparamos com muitos discursos autoproclamados cristãos que passam ao largo de sua mensagem e, numa tentativa desesperada de proteger diversos tipos de zonas de conforto, podem fazer a caminhada religiosa de tal maneira que evitam ao máximo o desconforto do encontro com o Deus revelado por Ele. Neste sentido, preferem seguir cultivando suas próprias imagens da divindade, visto que são certamente mais cômodas e seguras.

4.1.6 A proximidade urgente do Reino de Deus

Além de inserir seus contemporâneos em um novo ponto de vista e, conseqüentemente, em uma renovada perspectiva existencial, as atitudes de Jesus evidenciam a urgência latente suscitada pela chegada do Reino. Para Ele, “o reino não é uma realidade de além-túmulo, a salvação no além, depois da morte, mas irrupção no aquí, diante do qual é preciso tomar partido e agir”⁶⁰⁰. Esta urgência é o centro da existência de Jesus: Deus vem hoje!⁶⁰¹ Diante desta certeza, todo o resto torna-se relativo e deve ser reinterpretado à luz deste advento iminente. Tal certeza era tão decisiva para Ele que não mantém fidelidade à sua mensagem as leituras que convertem o Reino em uma abstração espiritual situada em algum lugar numa realidade distante.

Não se faz justiça à mensagem de Jesus quando se formula as coisas de tal modo que Deus nos presentearia sua Basílica – nas no momento não na sua integralidade. Como se Ele permitisse que ela irrompa – mas apenas parcialmente. Como se Ele a revelasse – mas apenas como antecipação. Também não se pode dizer, como poderia ser, de que, apesar de se ter revelado em Jesus, Deus só teria revelado

⁵⁹⁹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 375.

⁶⁰⁰ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 95.

⁶⁰¹ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 51.

antecipadamente, apenas de modo parcial e de modo algum integral e definitivamente.⁶⁰²

Dentro deste olhar, definir o Reino simplesmente como uma expectativa do “além-túmulo é enganosa, se não há certeza de que este Deus pode salvar já no presente histórico”⁶⁰³. A salvação trazida pelo Reino de Deus não pode ser entendida apenas como uma esperança situada temporalmente no futuro, mas como força que impulsiona, hoje, a vida no interior dos processos puramente humanos. Sua experiência pode ser visibilizada no estabelecimento de relações interpessoais que ultrapassam as barreiras religiosas e os limites socioculturais, ao mesmo tempo em que só podem ser vivenciadas no interior destes.

Para Schillebeeckx:

Não conhecemos textos onde se provem que Jesus um dia falou sobre a ‘nova era’. É totalmente alheia a Jesus a ideia de um novo tempo, de um mundo renovado, transformado, ou de uma criação inteiramente nova depois da destruição do mundo atual.⁶⁰⁴

Neste ponto, para além da ambiguidade histórica, o reconhecimento da ação de Deus na instauração do Reino só é possível através da fé.⁶⁰⁵ Indubitavelmente, é mediante a fé que o Reino, em sua “trans-parência”⁶⁰⁶, perpassa a história da humanidade com seus traços inconfundíveis. O próprio Jesus viveu a expectativa do Reino na fé e, a partir dessa, mesmo após sua morte brutal, estabeleceu os alicerces que sustentam a esperança de sua plenitude.

A certeza desta atuação presentificada permite a indagação acerca da possibilidade de se prescindir de conceitos que apontem para uma realização futura do Reino buscando, assim, uma melhor compreensão e evitando as possíveis deturpações espiritualizantes. Por outro lado, ao optar-se por abstrair esta dimensão futura, podemos acabar nos deparando com um beco sem saída diante das provocações que as questões sobre as contradições históricas nos apresentam. Este beco, por conseguinte, reduziria a existência a uma expectativa secular desprovida

⁶⁰² LOHFINK, G., *Jesus de Nazaré*, p. 52.

⁶⁰³ ESTRADA, J. A., *Da Salvação a um Projeto de Sentido*, p. 95.

⁶⁰⁴ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus*, p. 143.

⁶⁰⁵ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus*, p. 144.

⁶⁰⁶ Este termo é utilizado por Leonardo Boff em seu livro *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*, sendo aplicado aos sacramentos para explicar que estes encerram em si uma experiência total que engloba dois mundos: o mundo trans-cedente e o mundo in-manente (p. 29). Aqui, com certa liberdade, aplicamos o termo à presença do Reino de Deus em nossa história.

de esperança, correndo o risco de inserir a vida numa espiral hedônica imediatista e sem fim.

Ora, em seu discurso sobre o Reino, “Jesus está voltado para o futuro, mas não ensina uma doutrina sobre o futuro, apenas sugere que o futuro será muito diferente do hoje, sem explicar detalhes”⁶⁰⁷. Sem dúvidas, o ministério de Jesus estava centrado na “certeza da salvação pela vinda, em breve, do reinado de Deus; e essa proximidade ele via na sua própria atuação”⁶⁰⁸. Mesmo que Jesus não tenha anunciado uma “nova era”, conforme apontado por Schillebeeckx, é necessário reconhecer que há uma dimensão vindoura nas palavras de Jesus. Mas, este futuro vindouro não pode ser entendido sem seu entrelaçamento com o presente. Ou seja, ainda que o futuro possa ser maior do que o hoje, é no agora histórico, na imanência urgente da vida humana, que o reinado de Deus está acontecendo.⁶⁰⁹

A ruptura estabelecida entre estes dois aspectos reduzirá o significado do Reino de Deus, arrancando de seu anúncio aspectos importantes para sua compreensão e, muitas vezes, transformando-o em bonita palavra decorativa, porém obsoleta, para a pregação cristã.

Esta expectativa cristológica de uma realização vindoura pode ser sentida nas orações de Jesus, em que pede pela chegada do Reino (Mt 6,10). Contudo, Ele mesmo confessa não conhecer o dia nem a hora em que o Reino será implantado (Mc 13,32). Apesar de ignorar o tempo de sua realização, permanece firme na certeza de que Deus está concretizando seu reinado prontamente. Esta convicção é expressa de maneira tão firme que influenciará decisivamente as expectativas das comunidades cristãs nascentes, sendo sentida inclusive nos escritos do próprio São Paulo.⁶¹⁰

Procurando conciliar a certeza da presença e a esperança da realização do Reino, o teólogo Gustavo Gutiérrez apontará para a terminologia bíblica que indica a diferença entre o *chronos* e o *kairós*. Segundo o autor, o *chronos* aborda a sucessão temporal. É o aspecto do tempo ao qual estamos mais acostumados e que incorporamos a nossa vida diária: o cronológico. Já o *kairós* não se trata de uma data específica, uma hora determinada, mas da atuação do Reino na densidade

⁶⁰⁷ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 144.

⁶⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 146.

⁶⁰⁹ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 147.

⁶¹⁰ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 103.

humana. Ou seja, significa a manifestação de Deus no hoje da história.⁶¹¹ Esta compreensão é uma tentativa de corrigir a interpretação de uma visão futurista unilateral do Reino que muitas vezes contribui para que o presente e seus questionamentos sejam colocados em segundo plano, ou mesmo que a religião derive para uma visão excessivamente formalista ou espiritualista.

O *kairós*, portanto, nos insere no horizonte de Deus e nos convida a assumir seu projeto, mergulhando-nos na espiral do Reino que introduz na experiência salvífica e, concomitantemente, a realiza, encharcando toda existência e sendo determinante para a vida humana. Essa espiral dá-se no interior do próprio *chronos*, rejeitando toda possível interpretação de uma relação extrínseca ou acidental de sua ação e apresentando-se como o desvelamento do sentido último da própria historicidade cronológica à qual estamos vinculados.

De fato, apenas partindo desta experiência salvífica de um Reino que se manifesta no agora de nossa história, poderemos falar de uma felicidade *kairológica*. Esta felicidade, fruto da manifestação do Reino, se realiza na experiência deste tempo densamente preenchido pela presença de Deus, e que se cumpre no interior de nossa finitude, extrapolando-a e, ao mesmo tempo, conferindo-lhe intensidade, força e significado.

4.2

Felizes sois: entre o paradoxo, realidade e expectativa

Nesta relação entre o Reino de Deus e a felicidade, poucos textos foram tão explorados pela literatura cristã quanto o Sermão da Montanha, como é denominada a versão presente no Evangelho de Mateus⁶¹², e suas bem-aventuranças. O texto, que contém o discurso das bem-aventuranças no Evangelho de Lucas, ficou conhecido como o Sermão da Planície⁶¹³ e também possui enorme importância para a reflexão teológica, ganhando, a partir do impulso dado pelo Concílio Vaticano II, especial relevo na teologia latino-americana. Visando o objetivo e o alcance de nossa pesquisa, faremos uma breve análise destes sermões e nos deteremos, especialmente, sobre o significado da palavra *makários*, principalmente a partir de

⁶¹¹ GUTIÉRREZ, G., O Deus da Vida, p. 135-136.

⁶¹² FITZMYER, J. A., El Evangelio Segun Lucas, p. 595.

⁶¹³ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 165.

seu contexto hermenêutico vinculado à pobreza, presente nos livros de Mateus e Lucas.

O Sermão da Montanha e o Sermão da Planície foram interpretados e reinterpretados de diversas formas pela teologia e delineiam uma visão propositiva da Boa Nova.⁶¹⁴ Segundo Joseph A. Fitzmyer:

Desde a concepção patrística, que via no sermão da montanha uma síntese da ética cristã, passando pela teologia medieval, que fundava neste discurso a distinção entre preceitos e conselhos de perfeição, e continuando pela teoria da Reforma e sua doutrina dos dois reinos e do ideal inalcançável da ortodoxia luterana, até chegar às modernas interpretações, que deduzem desse discurso uma ética da provisoriabilidade ou uma política de não resistência ao mal, se percorreu – e provavelmente ainda não foi esgotado – toda uma gama de possíveis enfoques e interpretações da palavra de Jesus.⁶¹⁵

Para compreendermos o alcance das bem-aventuranças, será preciso vislumbrar, mesmo que brevemente, seu lugar na literatura bíblica e no contexto da época. A palavra *makários* possui uma origem poética e se refere, primeiramente, à bem-aventurança dos deuses. Posteriormente, ela será utilizada para exprimir a liberdade dos ricos em relação às preocupações habituais.⁶¹⁶ Já o verbo *makarízo* tem o sentido de “exaltar como, ou declarar ser ‘bem-aventurado’, enquanto *makarismós* significa ‘exaltado como bem-aventurado’ e é usado, primeiramente, por Aristóteles como um termo técnico para ‘beatitudes’”⁶¹⁷.

O Antigo Testamento utiliza e estende a abrangência da palavra *makários*, os “macarismos sempre se referem a pessoas, nunca a coisas ou estados”⁶¹⁸. O termo pode ser estabelecido como uma forma literária que exprime uma declaração de bênção a partir de uma virtude ou de uma boa sorte.⁶¹⁹ Nesse sentido, bem-aventurança significa plenitude de vida e aponta para situações como ter uma boa esposa, ser bonito, ser considerado uma pessoa honrada, ter sabedoria ou piedade.

⁶¹⁴ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 109.

⁶¹⁵ FITZMYER, J. A., El Evangelio Segun Lucas, p. 595. Tradução própria, segue texto original: “Desde la concepción patrística, que veía en el discurso de la montaña una síntesis de la ética Cristiana, pasando por la teología medieval, que fundaba en ese discurso la distinción entre preceptos y consejos de perfección, y continuando por la teoría de la Reforma y su doctrina de los dos reinos o del ideal inalcanzable de la ortodoxia lutereana, hasta llegar a las modernas interpretaciones, que deducen de ese discurso una ética de la provisionalidad o una política de no resistencia ao mal, se ha recorrido – y probablemente aún no se ha agotado – toda la gama de posibles enfoques e interpretaciones de la palabra de Jesús”.

⁶¹⁶ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Makários, p. 607.

⁶¹⁷ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Makários, p. 607.

⁶¹⁸ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Makários, p. 608.

⁶¹⁹ MCKENZIE, J. L., Makários, p. 114.

No entanto, buscando advertir para possíveis julgamentos exteriores, o Antigo Testamento considera que apesar de tudo isto ser importante para uma vida venturosa, a verdadeira bem-aventurança está fundamentada numa profunda confiança em Deus, na manutenção da retidão mesmo no sofrimento e na esperança em uma libertação final.⁶²⁰

O Novo Testamento confere uma característica especial ao termo e o utiliza para definir a “alegria distintiva que vem pela participação no reino divino”⁶²¹ e seu núcleo contém uma dimensão escatológica que sinaliza para a vinda do Reino de Deus.⁶²² Quando ambientados num contexto escatológico, os *macarismos* ressaltam o contraste entre a verdadeira e a falsa felicidade. Por isto é frequente encontramos *macarismos* que se revelam em meio a paradoxos sagrados. Estes paradoxos assinalam o fato de que Deus livremente opera uma reversão das expectativas humanas, que se dá no interior dos processos históricos, mas estão sempre abertos a uma dimensão futura.⁶²³

Este horizonte paradoxal pode ser vislumbrado nos *macarismos* presentes nos Evangelhos. Neles, Jesus apresenta um programa do Reino que aponta para um “estilo de vida contracultural e inconformista”⁶²⁴. Longe de assumir um discurso neutro, Ele denuncia os abismos onde o ser humano é destituído de sua significância e, conseqüentemente, de sua felicidade, como lugar teológico primordial para a manifestação da salvação.

As bem-aventuranças realçam que o Reino de Deus salta as valas da pobreza, da fome e do choro para revelar, de maneira desconcertante e, para muitos, escandalosa, a inversão relacional operada por Deus. Esta inversão não se dará apenas numa reviravolta social, porém, irrompe no agora de nossa história, sendo possível, mediante a fé, encontrar seus rastros. Mantém-se, assim, uma tensão escatológica constante em que, brevemente, Deus demonstrará sua soberania e os insignificantes deste mundo participarão de sua salvação.

E será através do paradoxo imposto pelos *macarismos* que a palavra pobreza irá adquirir um relevo especial que pode clarificar o sentido profundo das bem-

⁶²⁰ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., makários, p. 608.

⁶²¹ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., makários, p. 608.

⁶²² SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 166.

⁶²³ KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., makários, p. 608.

⁶²⁴ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 110.

aventuranças. Neste ponto, é interessante destacar que, no Evangelho de Lucas⁶²⁵, a bem-aventurança ligada à pobreza está formulada como um acontecimento presente, enquanto as outras duas, fome e choro, estão formuladas no futuro.⁶²⁶ De tal forma que fica manifesta, nesses textos, uma opção radical de Jesus por se colocar ao lado dos marginalizados de seu tempo.

Com efeito, nas bem-aventuranças lucanas (Lc 6,20), o termo grego usado para designar os pobres é *ptochoi*, que etimologicamente quer dizer “o encurvado”, “o assustado” e é empregado para falar do necessitado, daquele que deve mendigar para viver, cuja existência depende dos outros – trata-se, portanto, de alguém totalmente indefeso. Diferente, e aqui se dá a inversão lógica, é a situação, muitas vezes entendida como bênção divina, dos ricos que já receberam seu consolo.⁶²⁷ Será esta condição de marginalidade e discriminação, não sua qualidade moral ou religiosa, o determinante para que estas pessoas se tornem os primeiros destinatários do amor e da ternura de Jesus.⁶²⁸

Estamos, portanto, diante de situações reais, inclusive sociais e econômicas. O Reino de Deus é prometido, em primeiro lugar, a quem vive em condições de debilidade e exclusão. Esta promessa não ocorre por supostos méritos pessoais, como apregoam determinadas interpretações que buscam retirar o desconforto gerado pela utilização da palavra pobre, mas pelo apelo que seu sofrimento suscita no coração de Deus.

Por sua vez, o Evangelho de Mateus irá sublinhar, através de sua bem-aventurança, a pobreza como uma atitude tomada. Para Schillebeeckx, “Mateus vê Jesus agir como líder do novo povo de Deus, dando-lhe uma nova Constituição; não uma lei, mas uma bem-aventurança, uma promessa de felicidade”⁶²⁹. Esta promessa de felicidade está decisivamente destinada aos pobres, aos que choram e aos que tem fome.

O evangelista alarga o conceito de pobreza, sem retirá-la de seu contexto. Dessa forma, a pobreza em espírito⁶³⁰ estará sempre vinculada à experiência de

⁶²⁵ Segundo os pesquisadores, Lucas apresenta um relato fiel da tradição *Quelle*. Neste relato lucano encontraremos o conteúdo mais próximo do original desta tradição sobre Jesus (SCHILLEBEECKX, E., Jesus. A história de um vivente, p. 166).

⁶²⁶ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 166.

⁶²⁷ GUTIÉRREZ, G., O Deus da Vida, p. 149.

⁶²⁸ GUTIÉRREZ, G., O Deus da Vida, p. 153.

⁶²⁹ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 167.

⁶³⁰ Utilizaremos a tradução de Samuel Pérez Millos e evitaremos o termo “pobreza de espírito”, visto que, segundo o autor, este termo significa uma pessoa “sem desejos nem ilusão alguma para superar

abandono em Deus, ao mesmo tempo em que impulsiona os mansos, os que se compadecem, os limpos de coração e os pacificadores. Isso só acontece através de uma postura que deixe de lado o orgulho e a arrogância humana, colocando toda a confiança em Deus. “O pobre em espírito é aquele que perdeu toda confiança em suas forças espirituais e em sua própria justiça pessoal e descansa plenamente em Deus”⁶³¹.

Este abandono é possível através da percepção da própria miséria e incompletude. É a pobreza em espírito que permite o novo nascimento e com ele a entrada na dinâmica do Reino.⁶³² Uma vez inserido nesta dinâmica, o crente gozará das bênçãos de Deus, aqui e no futuro vindouro, “sendo bendito e bem-aventurado, porque nada lhe falta”⁶³³. O evangelista alarga o alcance da bem-aventurança, transformando-a numa atitude existencial que deve ser vivida por todos que se colocam no seguimento de Cristo e, através do abandono em Deus, reescreve as relações interpessoais, impulsionando o cristão a assumir atitudes concretas diante das crises humanas. Afinal, consolar, compadecer, pacificar são ações reais que refletem uma determinada ótica existencial e impedem o ser humano de manter-se neutro ou omissivo diante dos desafios que o interpelam.

No entanto, as bem-aventuranças foram, ao longo da história da Igreja, sendo interpretadas de tal maneira que foi possível transformá-las em algo compatível com o tranquilo gozo da riqueza real.⁶³⁴ Evidentemente, esta tentativa buscava atenuar o escândalo causado por uma afirmação tão direta do Profeta de Nazaré. Em alguns círculos teológicos, a fuga para uma leitura espiritualista da formulação foi muito bem acolhida. Afinal, este tipo de leitura apaziguava as consciências de uma boa parcela da sociedade, enquanto alijava do texto seu significado evangélico mais genuíno.

A partir deste contexto podemos perceber que quando Jesus anunciava as bem-aventuranças aos pobres, aos que choram e aos que tem fome, estava se colocando ao lado da expectativa e do sofrimento dos marginalizados de seu tempo.

suas circunstâncias e mudar sua vida” e não traduz o sentido evangélico do termo. (MILLOS, S. P., Comentário exegético al texto griego do Nuovo Testamento, p. 267).

⁶³¹ MILLOS, S. P., Comentário exegético al texto griego do Nuovo Testamento, p. 267. Tradução própria, segue texto original: “Pobre en espíritu es aquel que ha perdido toda confianza en su fuerzas espirituales y en su propia justicia personal y descansa plenamente en Dios”.

⁶³² MILLOS, S. P., Comentário exegético al texto griego do Nuovo Testamento, p. 269.

⁶³³ MILLOS, S. P., Comentário exegético al texto griego do Nuovo Testamento, p. 269. Tradução própria, segue texto original: “Siendo dichoso, o bienaventurado, porque nada le falta”.

⁶³⁴ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 110.

Em seu estrato mais denso, as bem-aventuranças de Jesus querem evidenciar que Deus está atuando na história humana, rejeitando e combatendo o mal e o sofrimento e, assim, procurando estabelecer as bases para uma existência humana que encontre a felicidade. Da mesma forma, esta atuação divina prenuncia a proximidade da realização plena das promessas, nos apontando que aquilo experimentado em semente está se transformando numa árvore frondosa.

Este paradoxo entre a bem-aventurança e o sofrimento humano mostra o sentido mais íntimo do projeto de Deus para a história humana: o programa do Reino está direcionado para a felicidade, para o bem, para a superação e o combate do mal. Esta postura diante da vida é assumida por quem acolhe a proposta do Reino e deve resultar em práxis que expressem esta adesão. “A felicidade e uma vida de sentido não evitam que alguém tenha dificuldades e problemas, mas permitem saber viver com eles a partir de um processo de abertura”⁶³⁵. A dinâmica do Reino, expressa nas bem-aventuranças, não condiciona o ser humano a uma postura passiva e muito menos alimenta um vitimismo sádico diante da existência, mas o coloca a caminho através da construção de um viver mais feliz, mediante a *metanoia* como tentativa de releitura da vida a partir da ótica de Deus.

Entretanto, mesmo que permaneçamos inseridos nesta dinâmica e estejamos convocados a fazer parte da construção de uma nova realidade, existe nas bem-aventuranças uma expectativa escatológica que nos convida ao abandono e aponta para a insuficiência humana.

Por mais que que o melhoramento do mundo pelas próprias forças humanas seja extremamente necessário (e aí se explicita o não de Deus contra a nossa história sofrida), existe lá bem no fundo um sofrimento, uma insuficiência que humano nenhum pode tirar, e cuja libertação só se deve ao fato de que ‘Deus vai reinar’ para o bem de todos os seres humanos.⁶³⁶

Esta insuficiência é assumida por Jesus, não como convite à desesperança, mas como alicerce para a iniciativa humana. Afinal, Deus deseja que todo o ser humano alcance a felicidade. “Rir, não chorar, é o sentido mais profundo do que Deus quer para a humanidade”⁶³⁷. A dimensão escatológica da mensagem de Jesus traz à tona a radical negação de Deus contra todas as formas de mal e sofrimento. Neste ponto, esta recusa adquire contornos tão intensos que a garantia de que a

⁶³⁵ ESTRADA, J. A., Da Salvação a um Projeto de Sentido, p. 112.

⁶³⁶ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 171.

⁶³⁷ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 171.

promessa irá ser cumprida reside no próprio ser de Deus, e nisto consiste a esperança dos pobres, dos que têm fome e dos que choram.⁶³⁸

Esta confiança da luta de Deus pela felicidade humana mediante a irrupção do Reino é tão radical que o próprio Cristo empenhará sua vida a fim de realizar este propósito. Durante seu ministério, Ele não discorrerá sobre conceitos teológicos abstratos, mas falará a partir do chão que pisa e, sobretudo, das pessoas que o cercam. Seu olhar partirá de suas próprias experiências, perscrutará a vulnerabilidade humana e apontará a fragilidade como lugar privilegiado de encontro entre o humano e o divino. Dessa maneira, não terá as normas religiosas como horizonte inicial, apesar de considerá-las a seu modo, mas será desde a vida de seu povo, partilhando suas alegrias e sofrimentos, que mostrará a irrupção do Reino e a realização da vontade de Deus.

A partir de sua vivência e de seu abandono, os textos evangélicos confluirão para o mesmo ponto comum, em que a razão da felicidade dos pobres e de todos que assumem a pobreza em espírito consiste, fundamentalmente, em colocar em Deus toda esperança, abandonando-se a seus cuidados. Esse abandono deslocará o ser humano para a perspectiva do Reino, impulsionando-o para uma nova relação diante da vida, do mundo e, como consequência, perante a dolorosa realidade do mal.

4.3

Sentar-se à mesa do Reino: felicidade e sentido

Conforme vimos, o ministério de Jesus de Nazaré está marcado pela centralidade do amor de Deus, de tal forma que em seus gestos encontramos a visibilização deste amor encarnado em nossa história. Ou seja, seus atos e palavras manifestam de maneira inédita o rosto misericordioso do Pai às mulheres e homens de seu tempo e, mesmo tão distante cronologicamente, essa manifestação permanece, mediante a ação do Espírito Santo, relevante e atuante em nossa existência, no agora de nossa história. Amor traduzido no dom do Reino de Deus que irrompe na história conferindo-lhe significado e sentido.

Esta experiência, por inserir o ser humano na dinâmica do Reino, não aceita que seja assumida uma neutralidade passiva diante da realidade em que se vive.

⁶³⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Jesus*, p. 171.

Jesus tem consciência das condições de vida a que a maioria da população de seu tempo estava submetida e não se omite diante delas. Essas condições, muitas vezes, fundamentavam-se sobre conceitos estabelecidos pelo *status quo* religioso que definiam o lugar que cada um deveria ocupar, segundo determinada perspectiva acerca da vontade de Deus. Por isso, ainda que seus atos possuíssem um profundo significado religioso, eles ressoavam diretamente nas dinâmicas sociais e, de forma concreta, impetravam uma nova imagem de Deus que exigia a modificação das relações humanas sedimentadas na sociedade.

Entre tantas ações tomadas por Jesus, gostaríamos de abordar alguns traços do ato de sentar-se à mesa com pessoas dos mais diferentes níveis e gêneros presentes em sua sociedade. Mesmo sendo uma atitude tão humana, a comensalidade estabelecida por ele não passa despercebida pelos evangelistas. Tanto que nos Evangelhos a referência à refeição e à partilha da comida com outros é feita 137 vezes: 28 em Mateus, 22 em Marcos, 56 em Lucas e 31 em João.⁶³⁹ Diante dessa presença abundante do tema, a comensalidade vivida por Jesus não pode ser enxergada como uma atitude secundária dentro de seu ministério. Ela emerge como símbolo das novas relações que o acolhimento do Reino estabelece e nos ensina profundamente sobre quem é Deus e como Ele é.⁶⁴⁰

Porque, nesse caso, o fato de comer envolve a vida inteira, é alimento e força não apenas para o estômago e o sangue, mas também para o espírito, para a necessidade que todos temos de companhia, de escuta, de ser escutados. E necessidade de algo mais profundo e difícil de expressar: a necessidade de uma experiência que dê sentido de totalidade à nossa vida e às nossas relações.⁶⁴¹

4.3.1 Um hábito insólito

A relação vivida por Jesus com os excluídos não passará despercebida e produzirá sensíveis marcas em todos que se aproximam dele. Porém, se entre seus contemporâneos, mesmo dentre os adversários, não havia problemas em vê-lo realizando milagres ou acolhendo impuros, o mesmo não pode ser dito sobre as opiniões despertadas pelo insólito hábito de sentar-se à mesa com pessoas dos mais variados estratos sociais, profissões etc.

⁶³⁹ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 325.

⁶⁴⁰ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 323.

⁶⁴¹ CASTILLO, J. M., Jesus, p. 324.

A refeição, na história salvífica de Israel, é interpretada como um acontecimento de cunho religioso e social que demonstra a comunhão das pessoas com Deus. Tal comunhão é estabelecida pelo fato de que cada um dos comensais participa da bênção que o dono da casa pronunciou sobre o pão antes de parti-lo.⁶⁴² Também importa destacar que, durante a refeição, é estabelecida uma estreita comunhão entre os participantes da mesa – ao dividir a mesa com alguém é assinalado o desejo de compartilhar da própria vida e, concomitantemente, a partir da declaração do outro como semelhante, é estabelecida uma relação profunda entre os comensais. Para José Antonio Pagola:

Sentar-se à mesa com alguém é sempre uma prova de respeito, confiança e amizade. Não se come com qualquer um; cada um come com os seus. Compartilhar a mesa quer dizer que se pertence ao mesmo grupo e que, portanto, marcam-se as diferenças em relação a outros. Os gentios comem com os gentios, os judeus com os judeus, os homens com os homens, as mulheres com as mulheres, os ricos com os ricos, os pobres com os pobres. Não se come com qualquer um de qualquer maneira.⁶⁴³

Os setores radicais dos grupos farisaicos procuravam observar estritamente os ritos de purificação: lavar antes as mãos, excluir os ritualmente impuros e assegurar-se de que haviam pagado o dízimo de todos os alimentos que iriam consumir. Estas atitudes consolidavam sua própria identidade e manifestavam socialmente sua visão a respeito do verdadeiro Israel.⁶⁴⁴

A tradição de que Jesus constantemente sentava-se à mesa com diversas pessoas e comia com elas é historicamente confiável. Essas refeições podem ser tidas como um dos traços mais surpreendentes e singulares de seu ministério. A comensalidade aberta talvez seja a atitude que mais o distingue de seus contemporâneos e dos profetas e mestres do passado.⁶⁴⁵ Qualquer um pode ser companheiro de sua mesa. Esta atitude é assumida de maneira tão consciente que até os publicanos e as prostitutas, considerados pecadores em sua sociedade, usufruem de sua amizade e compartilham de sua comensalidade.

Evidentemente, esta postura causa escândalo, desconfiança e coloca em dúvida sua credibilidade. Ora, não pode ser considerada uma atitude digna de um profeta manter uma proximidade relacional tão íntima com este tipo de pessoas.

⁶⁴² MIRANDA, M. F., Igreja e sociedade, p.185.

⁶⁴³ PAGOLA, J. A., Jesus, p.243

⁶⁴⁴ GNILKA, J., Jesus de Nazaré, p.105.

⁶⁴⁵ PAGOLA, J., A. Jesus, p. 243

Principalmente quando, além da proximidade relacional, ainda encontramos o respeito, o cuidado e a empatia que Jesus lhes dispensava. Tudo isto sem a exigência de um arrependimento ou, quiçá, de uma purificação ritual prévia. Seguramente nos encontramos diante de um gesto provocador que originará uma reação contrária. Contudo, o desconforto sentido por seus críticos não o intimidará, e sua mesa permanecerá aberta a todos, independente das possíveis implicações derivadas de seu gesto.

4.3.2 As mulheres presentes à mesa

Outra característica que marcava a comensalidade vivida por Jesus e que certamente causava bastante desconforto entre seus adversários era a presença feminina junto à mesa. De acordo com os Evangelhos, a relação de Jesus com as mulheres extrapola os limites do aceitável na sociedade de seu tempo. Não é por acaso que sua liberdade no trato e na valorização dos gestos femininos, assim como sua postura diante da marginalização destas na família e na sociedade desperta fascínio e desconfiança.

Na sociedade judaica, a mulher não poderia participar ativamente da vida pública e deveria passar despercebida no convívio social, de preferência com o rosto coberto. O âmbito familiar refletirá esta situação, submetendo-as a um amplo domínio masculino – fosse ele pai ou esposo.⁶⁴⁶ Ao adentrarmos na perspectiva religiosa, o cenário não é mais promissor. Do ponto de vista religioso, a mulher era considerada inferior ao homem e permanecia sujeita a diversas proibições da Torá e, como não poderia ser diferente, a todo rigor da religião civil e penal. Aqui encontramos, em casos mais extremos, a condenação à pena de morte. Neste sentido, seus direitos eram tão limitados quanto seus deveres.⁶⁴⁷

Aliás, percebe-se na própria estrutura do templo de Jerusalém reconstruído por Herodes (século I a.C.) a evolução antifeminista, pois nos templos antigos não havia separação entre homens e mulheres, e no reconstruído e que Jesus conheceu as mulheres eram relegadas pura e simplesmente ao exterior do átrio dos homens. Este pátio era o símbolo do seu lugar real no conjunto da sociedade: posição secundária, situação inferior!⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p. 473-474.

⁶⁴⁷ JEREMIAS, J., Jerusalém no tempo de Jesus, p. 491.

⁶⁴⁸ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 77.

As mulheres que buscavam se aproximar de Jesus estavam, geralmente, situadas em níveis mais baixos daquela sociedade. No entanto, também encontramos a sinalização da presença de mulheres pertencentes a estratos sociais mais elevados (Lc 8). Ainda de acordo com o Evangelho, muitas destas mulheres tinham sido curadas por ele, como, por exemplo, Maria de Magdala.

Provavelmente moviam ao seu redor mulheres não vinculadas a nenhum varão: viúvas indefesas, esposas repudiadas e, em geral, mulheres sozinhas, sem recursos, pouco respeitadas e de fama não muito boa. Havia também algumas prostitutas, considerada por todos como a pior fonte de impureza e contaminação.⁶⁴⁹

Independente de sua origem, estas mulheres eram consideradas pelos críticos de Jesus como comensais indignas. Contudo, sua presença à mesa estabelecida por Jesus não é um componente acidental e, certamente, causava ainda mais desconforto por sua participação ativa.⁶⁵⁰ Convém ainda assinalar que, segundo o costume da época, mulheres desacompanhadas dos homens eram consideradas de fácil acesso para qualquer comensal, sobretudo se não vinham acompanhadas do esposo. Além disso, era comum conferir aos arrecadadores de impostos a fama de estarem em constante contato com prostitutas. Também existiam aqueles que dirigiam pequenos bordéis ou forneciam mulheres para os banquetes.⁶⁵¹ Este cenário não intimida Jesus, que permanece inflexível em manter a abertura acolhedora que define suas refeições.

Na relação estabelecida entre Jesus e as mulheres, fica manifesto que Ele “conhecia seus sofrimentos e seus afazeres e sabia falar-lhes e escutá-las ensinando a elas e convivendo com elas, dando assim uma resposta à sua profunda expectativa, à sua sede de vida”⁶⁵². A mesa aberta instituída por Jesus torna-se um espaço seguro onde as mulheres redescobrem-se humanas, percebem-se valorizadas, e veem-se restituídas tanto em sua dignidade de criaturas de Deus⁶⁵³ quanto em seu direito a uma vida feliz.

⁶⁴⁹ PAGOLA, J. A., *Jesus.*, p. 260.

⁶⁵⁰ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 82.

⁶⁵¹ PAGOLA, J. A., *Jesus.*, p. 261.

⁶⁵² TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 82.

⁶⁵³ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 83.

4.3.3 A mesa do Reino: felicidade e gratuidade

Na sociedade em que Jesus viveu não era preciso muita reflexão para compreender que na experiência cotidiana é, sobretudo nas relações de comensalidade, que o contraste entre os poderosos, que se deitam à mesa para serem servidos, e os escravos e as mulheres que devem servi-los, pode ser percebido. Esta situação é sinalizada até mesmo nas parábolas ditas por Cristo (Lc 16, 19-31). Logo, não é por acaso que encontramos nos Evangelhos o cuidado de Jesus em enfrentar constantemente este contraste social e estabelecer uma reestruturação comportamental que desemboca inevitavelmente em novas posturas relacionais. Não estamos, entretanto, diante de um ethos universal ou mesmo de uma religião civil, mas podemos vislumbrar na proposta da mesa do Reino uma ética específica que brota da experiência da comensalidade e que deve moldar as atitudes daqueles que se sentam à mesa.⁶⁵⁴

Contudo, as normas indicadas tocam de maneira singular aqueles que assumem a condição de anfitriões da mesa, que também são convidados a reverem sua própria posição e perceberem que a atitude central que deve direcionar a mesa do Reino é a universalidade gratuita do convite. Essa atitude desvela a capacidade de enxergar que existe um imperativo teológico que incide na exigência de inclusão daqueles que, em condições normais, não seriam sequer convidados. Ao assumir a inclusão como gesto concreto, o anfitrião descobrirá, não só na experiência, mas, especialmente, na vivência da gratuidade que fundamenta a mesa do Reino, a fonte de sua própria felicidade.

Ao dares um almoço ou jantar, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem os vizinhos ricos; para que não te convidem por sua vez e te retribuam do mesmo modo. Pelo contrário, quando deres uma festa, chama pobres, estropiados, coxos, cegos; feliz serás, então, porque eles não têm com que retribuir. Serás, porém, recompensado na ressurreição dos justos. (Lc 14, 12-14)

A gratuidade que primeiro é experimentada por quem convida e depois é estendida na solidariedade a todos que dele se aproximam brota como fonte de felicidade e salvação. Estamos no núcleo da proposta evangélica. Com isto, a comensalidade instituída por Jesus não estabelece apenas a comunhão entre todos os comensais, mas desdobra-se, a partir de seu simbolismo, numa ética que reflete

⁶⁵⁴ LOHFINK, G., Deus precisa da Igreja?, p. 318.

a abertura ao Reino de Deus e assim supera as diferenças religiosas, sociais ou de gênero.

Tanto para seu tempo quanto para o nosso, assumir as consequências de sentar-se à mesa de Jesus implica uma profunda e desconcertante inversão de valores e perspectivas. Convém, porém, sinalizar, que a figura do anfitrião não está direcionada para uma classe religiosa hierárquica específica, mas, neste caso, e o contexto do texto lucano deixa isso evidente, abarca todos que assumem a ótica do Reino e adentram na aventura que consiste em sentar-se à sua mesa. Para isto, não é preciso ser puro, nem limpar as mãos ou fazer parte de determinados estratos sociais e religiosos. A mesa de Jesus é aberta a todos e revela-se, portanto, como sacramento do Reino que expressa, de maneira efetiva, a felicidade que brota da experiência da gratuidade, da solidariedade acolhedora, da partilha do pão e do perdão.

4.3.4 O sacramento do excesso

Na sacramentalidade da mesa de Jesus, encontramos conjugados os aspectos centrais da experiência salvífica que entrelaça o *chronos* e o *kairós*. Nela experimenta-se a acolhida de Deus em seu Reino e a libertação dos rótulos impostos pela sociedade. Sua sacramentalidade expressa a dinâmica do Reino e, sentados à mesa e aceitos como amigos, todos experimentam a restituição de sua dignidade de filhos de Deus. Na Mesa do Reino, a dinâmica relacional com Deus é expressa de maneira vívida e concreta, tornando-se, portanto, fonte de salvação e felicidade.

Por sua vez, o sentido sacramental da mesa impede que possamos reduzir seu significado apenas como resposta aos pertinentes questionamentos acerca dos contrastes construídos pelos diversos ambientes socioreligiosos. Assim, impulsionada por sua dimensão escatológica, a mesa de Jesus não se esgota em seu aspecto visível, mas, em seu horizonte sacramental, antecipa e revela a possibilidade de uma existência humana marcada pelo excesso de sentido que dinamiza a vida e, de maneira palpável expressa, em seu fundamento, o encontro redentor com o amor de Deus.⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p.186.

4.3.4.1

Pão, vinho, comensalidade, Reino e excesso

No interior da experiência da comensalidade estabelecida por Jesus como sinal e experiência do Reino, dois símbolos se destacam: o pão e o vinho. A tradição eclesial realizará inúmeras leituras e releituras destas realidades e não será possível abordar nesta pesquisa as possibilidades simbólicas e rituais que estas interpretações trouxeram. Contudo, gostaríamos de enfatizar a dimensão presente nestes dois símbolos, que aponta e convida o ser humano a ir além de uma existência pautada apenas na mera sobrevivência, impelindo-o a abrir-se para a vida em seu excesso de sentido e sua gratuidade.

Ora, o pão, ao longo da história de diversas culturas e no interior da tradição cristã, foi reconhecido como lugar dos “elementos fundamentais do mundo: a terra que recebe a semente e faz crescer o trigo; a água na mistura com a farinha; o fogo e também o ar para o cozimento”⁶⁵⁶. Ao ser abençoado, bendiz-se não apenas o trabalho humano, mas toda a criação que acolhe este trabalho e o frutifica, garantindo, assim, a vida em sua subsistência. Ao bendizer a criação também é bendito o Criador, que fez e dispôs toda a sua obra não somente para ser cuidada, mas também para cuidar da humanidade.

Neste sentido, o pão adquire significado salvífico que engloba toda a criação e relembra o zelo constante de Deus e sua atuação e preocupação com a vida cotidiana. Afinal, “o pão é desde sempre, em todas as linguagens e culturas, metáfora do alimento, de modo que, para o homem não ter pão significa não ter alimento, do qual depende o poder viver ou o dever morrer por falta de nutrição”⁶⁵⁷. Emerge, portanto, como símbolo de força e, em muitos casos, da luta constante pela vida. Tal luta está presente também na oração ensinada por Jesus de Nazaré. Consciente de que o pão cotidiano para a sobrevivência básica era, inúmeras vezes, um luxo de poucos, Ele insere este pedido na oração que ensinou a seus discípulos e foi guardada pela comunidade de seguidores.

O vinho, por sua vez, não é um princípio imprescindível para a sobrevivência.⁶⁵⁸ Pode-se viver sem vinho, mas não sem pão. No entanto, o vinho desvela o nível da gratuidade em que ocorre a celebração da vida e de seu sentido.

⁶⁵⁶ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 87.

⁶⁵⁷ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 88.

⁶⁵⁸ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 88.

“Por ser destinado à alegria, o vinho exige a comunidade, a partilha, o vínculo social”⁶⁵⁹. Aponta, desta forma, para aquilo que, indo além das necessidades básicas, colore a existência com suavidade, relação e plenitude.

Se desde o pão, que sustenta a vida humana, podemos falar do cuidado salvífico de Deus, o vinho nos abre o horizonte de que tal cuidado não inclui apenas aquilo que é necessário, por mais importante que isso seja, mas abrange também a possibilidade do exagero e, em certos casos, confere valor teológico ao que pode ser considerado, até mesmo, desnecessário. Portanto, enriquece o sentido do pão, ao qual une-se para humanizar a experiência da vida, acrescentando ao labor diário, com seus limites, o sabor extraordinário do excesso.

Jamais um sem o outro, o pão e o vinho são levados juntos ao altar porque, unidos, são sinal que a vida do homem, quando plenamente humanizada, é sempre cotidianidade e festa, necessidade e gratuidade, cansaço e alegria, necessidade e excesso, moderação e embriaguez, temperança e euforia, obediência e liberdade.⁶⁶⁰

Pão e vinho ilustram o convite constante de um Deus que não deseja uma existência desbotada por estar aprisionada a possíveis condicionamentos que impedem uma vivência realmente humana. Ao contrário, englobando toda as áreas da vida, ambos, unidos, revelam um apelo constante para o alargamento dos horizontes existenciais e o abarcamento de relações e vivências que se desdobram em experiências reais do Reino e mergulha tudo no excesso de Deus presente no interior da própria humanidade.

Desta maneira, a vida, com seus paradoxos intermináveis, não se vê resumida à luta constante pela sobrevivência, mas percebe-se chamada incessantemente, desde as relações estabelecidas pela comensalidade aberta, que se fundamentam a partir do pão repartido e experimentam a gratuidade na partilha do vinho, a redescobrir-se no excesso que confere sentido e felicidade ao cotidiano existencial encharcado pelo Reino de Deus.

4.4 Uma compreensão soteriológica

A vida de Jesus de Nazaré marcará de maneira indelével a história da humanidade. O anúncio de sua vida, morte e ressurreição será espalhado por seus

⁶⁵⁹ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 88.

⁶⁶⁰ BOSELLI, G., O sentido espiritual da liturgia, p. 89.

seguidores e alcançará uma adesão cada vez maior, de tal maneira que seu movimento, partindo de Israel e impulsionado pelo Espírito Santo, chegará aos mais distantes recônditos do mundo conhecido, atingindo, com o passar do tempo, uma estatura epistemológica que lhe concederá existência própria e independente do judaísmo.

Como não poderia ser diferente, a expansão da pregação da experiência trazida pelo Profeta de Nazaré enfrentará resistências e conhecerá seus primeiros desafios. Desta forma, o evento Jesus precisará ser constantemente reinterpretado pela Igreja nascente. Esta tarefa será realizada através do instrumental próprio da época, sobretudo na utilização dos dados recebidos mediante o contato com a cultura helenista.

Tal reinterpretação utilizará como principal mediação filosófica as categorias interpretativas conceituais recebidas da filosofia grega de escopo, majoritariamente, platônica e neoplatônica.⁶⁶¹ Através deste movimento, é possível encontrar uma síntese teológica que pode ser entendida como uma justaposição entre os esquemas conceituais gregos e aquilo que seria próprio do cristianismo.⁶⁶²

Dentre os desafios encontrados pela tradição cristã, devemos destacar a dificuldade em expressar a salvação trazida por Jesus e suas consequências antropológicas. Sem dúvida, foi um trabalho audacioso efetuado pelos Padres da Igreja apresentar para uma cultura marcada pela mentalidade grega um Deus que, assumindo nossa humanidade, morre numa cruz. Porém, apesar da ampla utilização do instrumental helênico, mesmo que admitamos que alguns aspectos desta filosofia penetraram na reflexão cristã, os teólogos conseguiram manter, com esforço, sua fidelidade à revelação bíblica.⁶⁶³

Conforme apontamos no capítulo anterior, entre estas dificuldades, salientamos a estrutura majoritariamente dualista da filosofia grega e seus riscos para a fé cristã. De acordo com França Miranda:

O horizonte de compreensão da filosofia grega da época, por influências orientais, pensava em Deus como transcendente e em oposição ao mundo, aparecendo então o difícil problema de mediatizar os extremos desta concepção dualista da realidade.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 330.

⁶⁶² ESTRADA, J. A., *Imagens de Deus*, p. 190.

⁶⁶³ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 243-244.

⁶⁶⁴ MIRANDA, M. F., *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 21.

Essa concepção produzirá em muito círculos a consciência de que apenas através da libertação de tudo que esteja ligado ao mundo material, criado e perecível será possível ao ser humano encontrar a verdadeira felicidade. Esta rejeição atingirá a própria compreensão acerca da corporeidade humana, interpretando-a como um invólucro imperfeito que deve ser superado em prol das realidades espirituais.⁶⁶⁵

Confrontada por esse ambiente, a Patrística fará uma distinção entre a teologia, enquanto doutrina da divindade das três pessoas, e a economia, que, por sua vez, se referia à doutrina acerca da encarnação do Verbo. Assim, inserida e interpretada em múltiplos contextos, a salvação trazida por Jesus será entendida e expressa de maneiras variadas. A reflexão soteriológica será explicada pelo Padres da Igreja, tanto no oriente quanto no ocidente, de maneira tipológica. Assim, o Antigo Testamento será compreendido como uma profecia antecipada do Novo Testamento.⁶⁶⁶ Apesar de seu pensamento múltiplo, a Patrística manterá uma determinada coerência interna em sua compreensão sobre a salvação e seus efeitos.

Como exemplo desta coerência na multiplicidade, delinearemos alguns traços da soteriologia patrística, destacando os aspectos mais particulares presentes no pensamento patrístico de matiz oriental e na reflexão patrística ocidental, além de alguns traços inseridos num desenvolvimento posterior. Para isto utilizaremos a exposição feita por Mario de França Miranda, em sua obra *A Salvação de Jesus Cristo*.

4.4.1 Patrística Oriental

A patrística oriental, fundamentada no Novo Testamento, principalmente no Evangelho de São João, enfatizará a encarnação do Verbo de Deus e sua vinculação com nossa humanidade. Mediante o vínculo estabelecido pela humanidade do Logos, a salvação abrangerá todo ser humano e, conseqüentemente, toda a criação. “O verbo divino ao assumir a natureza humana une-se com ela, a diviniza e assim traz a salvação à humanidade. Salvação é portanto *divinização*”⁶⁶⁷. A distância existente entre o divino e o humano é desfeita na humanidade de Cristo.

⁶⁶⁵ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 100.

⁶⁶⁶ MIRANDA, M. F., *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 21.

⁶⁶⁷ MIRANDA, M. F., *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 21.

Esta interpretação conduzirá para a necessária e frequente afirmação da divindade de Cristo. “Daí também a tendência a enfatizar a pessoa do Verbo em detrimento da humanidade de Jesus na cristologia oriental”⁶⁶⁸. O Logos adquire a relevância última, concedendo ao aspecto divino, enquanto fundamento soteriológico, a possibilidade de ser sobreposto ao humano e histórico.

Segundo o autor, é possível destacar algumas características marcantes da tipologia oriental: “fundamenta-se na encarnação do Verbo, é pensada num quadro interpretativo ontológico (acentua a nova criação), tem proporções cósmicas (toda a realidade criada é integrada na dinâmica da divinização) e é de cunho otimista (páscoa)”⁶⁶⁹. Entretanto, “a concentração soteriológica na encarnação do Verbo acaba por esvaziar e relativizar a vida concreta e a práxis histórica de Jesus, reduzida a mero local da manifestação do Verbo encarnado”⁶⁷⁰. Dessa maneira, corre-se o risco de não valorizar a história do Jesus de Nazaré, retirando o peso de sua existência e suas implicações históricas para a práxis cristã.

4.4.2 Patrística Ocidental

Por sua vez, a teologia patrística ocidental utilizará os textos do Novo Testamento, mas terá na paixão de Jesus seu ponto central. Este evento, analisado através da ótica da ressurreição e da fé pascal, sob influência do Antigo Testamento, receberá uma interpretação que, ao longo do tempo, priorizará um sentido expiatório e sacrificial. “Naturalmente, essa compreensão teológica da morte de Jesus estava em estreita continuidade com sua vida terrena voltada para os outros, de modo especial para os mais pobres e sofridos da sociedade”⁶⁷¹.

Com o passar dos anos e a influência da cultura latina, esta interpretação receberá uma forte carga moral e jurídica. O pecado humano será compreendido como o rompimento da ordem preestabelecida por Deus no mundo. Partindo desta compreensão, será dada prioridade aos aspectos que contribuem para o estabelecimento e fortalecimento da ordem social, como a estruturação jurídica da

⁶⁶⁸ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 22.

⁶⁶⁹ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 22.

⁶⁷⁰ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 22.

⁶⁷¹ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 23.

comunidade, levando-se em conta, sempre, o comportamento do indivíduo em sua relação com a sociedade, através do uso responsável de sua liberdade.⁶⁷²

A ideia central é de que existe uma “ordem” no mundo: a ordem universal do direito e da paz entre Deus e os seres humanos. Deus aí aparece como o legislador e o homem como aquele que deve respeitar essa ordem; fazendo-o será salvo, desobedecendo será castigado.⁶⁷³

Nesta espiral do pecado, principalmente a partir da leitura realizada por Santo Anselmo de Cantuária, a ofensa a Deus é portadora de um alcance infinito, impossibilitando que a humanidade, em sua finitude, consiga reparar tal situação. “Então só Jesus Cristo, homem-Deus, pode sofrer como homem e reparar à altura como Deus, pela entrega de sua vida por nós”⁶⁷⁴. Mediante esta entrega é restaurada a ordem primeira da criação, antes do pecado, e reestabelecida uma nova relação entre a humanidade e Deus. Segundo Juan A. Estrada, “O que foi um evento histórico, o assassinato do crucificado, converte-se agora numa necessidade lógica e metafísica: era necessário que ele morresse para reparar a ofensa feita a Deus através do pecado”⁶⁷⁵.

Os resultados práticos desta restauração salvífica serão desenvolvidos especialmente por Santo Agostinho em seu debate com o pelagianismo. Sua compreensão acerca da realidade do ser humano maculada pelo pecado e da necessidade da graça para sua libertação influenciará a história da teologia ocidental. Segundo Agostinho, sem a ação da graça advinda da salvação de Jesus Cristo o ser humano está irremediavelmente prisioneiro do pecado e, portanto, da condenação.

As características mais marcantes da tipologia ocidental estão no fato de ser uma interpretação “mais existencial (não ontológica), antropológica (não cósmica), pessimista (não pascal). Seu ponto de partida é a cruz (estaurocêntrica) e não a encarnação”⁶⁷⁶. Tal pensamento corre o perigo de reduzir a ação salvífica de Deus a uma ajuda interna para vivermos nossa liberdade, além de atribuir à morte de Jesus de Nazaré uma conotação prioritariamente jurídica, esvaziando o sentido soteriológico de sua vida e de seu ministério.

⁶⁷² MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 23.

⁶⁷³ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 23.

⁶⁷⁴ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 23.

⁶⁷⁵ ESTRADA, J. A., Imagens de Deus, p. 190.

⁶⁷⁶ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 24.

4.4.3 A universalidade salvífica

A preocupação dos Padres da Igreja residiu em estabelecer um diálogo profícuo com o meio circundante, apresentando a proposta cristã de maneira inteligível e, ao mesmo tempo, mantendo fidelidade ao dado neotestamentário. Esta fidelidade visará apontar a novidade que emerge da mensagem evangélica através de uma nova linguagem e dos novos conceitos oriundos do diálogo com o pensamento helênico.

De acordo com a mensagem cristã, após a salvação trazida por Jesus Cristo, todos, sem exceção, podem alcançar a salvação. Portanto, para o cristianismo, a salvação não será uma questão meramente sanguínea ou geográfica. Tampouco estará dependente de conhecimentos místéricos, no qual apenas alguns raros iniciados conseguem acesso. Ela também não será uma exclusividade atribuída a determinada classe intelectual, social, religiosa ou sexual. A soteriologia cristã, com sua esperança de salvação, traz consigo uma inédita universalização da possibilidade de ser feliz, e isto ocorre unicamente porque, segundo a revelação neotestamentária, esta é a vontade de Deus.

Esta vontade salvífica universal de Deus é percebida em toda a Escritura Sagrada, mas encontra sua expressão mais radical em Jesus Cristo, não se limitando a abarcar apenas o ser humano, mas englobando, a partir de sua encarnação, morte e ressurreição, toda a criação.

Ora, é sabido do esforço empreendido pelos primeiros crentes em refutar a tentação constante de manter a experiência cristã inicial sobre a égide do judaísmo, sobretudo a partir da conversão de Paulo de Tarso. Não é por acaso que encontramos nas cartas paulinas a preocupação sempre presente de apontar para o necessário alargamento de alcance do evento crístico para todos os povos.⁶⁷⁷

Contudo, embora reconheçamos a importância de São Paulo e de sua reflexão para a Igreja nascente, será importante salientar que não nos compete discorrer sobre a amplitude de sua soteriologia. Porém, é imprescindível lhe fazer a devida referência ao tratarmos da ressurreição e seus efeitos, afinal, muitos de seus escritos

⁶⁷⁷ MURPHY-O'CONNOR, J. P., p. 148.

são anteriores aos textos evangélicos, não sendo possível rejeitar a influência de seu pensamento na comunidade primitiva.⁶⁷⁸

De acordo com Moingt, os alicerces para a universalidade da salvação cristã apresentada nas cartas paulinas são, por fim, teológicos: a morte e ressurreição de Jesus.⁶⁷⁹ O autor demonstra que, para Paulo, a “fé na salvação ofertada por Deus na cruz substitui doravante a obediência à lei como meio de justificação diante dele”⁶⁸⁰. Esta certeza não invalida a lei, mas confere prioridade à gratuidade do perdão divino.

Como consequência dessa gratuidade, “Deus coloca sua salvação à disposição de todos os homens, pagãos inclusive, sem condição onerosa”⁶⁸¹. Na medida em que os traços de um Deus que é Pai de todos recebe seus contornos mais evidentes, a salvação passa a ser entendida em sua dimensão universalizante. Estes dois aspectos constituem, segundo o autor, o cerne da missão que São Paulo diz ter recebido do próprio Cristo.⁶⁸²

O desenvolvimento da compreensão paulina tem como efeito o desligamento de Jesus de sua pertença étnica e a construção de uma identidade comum a todo ser humano em Cristo.⁶⁸³ Neste desdobramento, a percepção acerca da salvação só é possível porque Jesus passou pela morte e pela ressurreição adquirindo, assim, uma humanidade universal.

Tornou-se irmão de todos os homens, o Primogênito de uma nova raça, que transcende todas as divisões herdadas da descendência carnal, “homem novo” (Ef 2,15; Cl 3,10), capaz de uma relação pessoal com cada um, pois “ele me amou e se entregou por mim” (Gl 2,20), criando laços de fraternidade entre todos, afinal “ele morreu por todos, a fim de que os vivos não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles” (Rm 5,15).⁶⁸⁴

A ressurreição de Cristo não emerge, portanto, como uma conquista pessoal sobre sua morte específica. Logo, não se trata de um triunfo individual. No ressurreto é a própria morte que é vencida a partir de dentro.⁶⁸⁵ Assim, “pela ressurreição-exaltação, Jesus Cristo revela o seu senhorio sobre o mundo criado na

⁶⁷⁸ CASTILLO, J. M., *A humanidade de Jesus*, p. 40.

⁶⁷⁹ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 336.

⁶⁸⁰ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 336.

⁶⁸¹ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 336.

⁶⁸² MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 337.

⁶⁸³ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 338.

⁶⁸⁴ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 339.

⁶⁸⁵ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 156

sua totalidade. Senhorio e vitória da vida sobre a morte”⁶⁸⁶. No ressuscitado, em sua humanidade universal, vislumbramos os traços da plenitude à qual está destinado o ser humano e toda a criação.

No interior da humanidade universal de Cristo ocorre o desenvolvimento de uma nova concepção antropológica vinculada e direcionada para a relação com Deus. Nesta visão acerca do ser humano, o encontro com Deus Pai se desdobra numa nova abertura ao outro, reconhecido como irmão, e numa fé que une a humanidade num só movimento escatológico direcionado para sua plena realização.⁶⁸⁷ Desta maneira, Jesus não possui apenas a função daquele que foi ressuscitado, mas também carrega em si a força do Ressuscitante. Ou seja, “O destino pessoal de Jesus e a salvação dos salvos coincidem”⁶⁸⁸.

Entretanto, a plena realização do humano evidenciado na ressurreição de Jesus não está aprisionada a um futuro indefinido. Mesmo que ela ainda não tenha se manifestado de forma definitiva, a fé na ressurreição impulsiona a caminhada intra-histórica do crente e da comunidade que crê. “Afim, Jesus não ressuscitou em nosso mundo, mas em Deus, e sua ressurreição é o ponto extremo no qual o Reino de Deus já assume efeito e consistência na existência dos homens, antecipando pela fé sua instauração definitiva no mundo.”⁶⁸⁹

Afirmar a fé em Jesus ressuscitado é assumir na própria vida o dom ofertado por Ele. “Com a ressurreição o futuro está plantado no coração do presente”⁶⁹⁰. Esta atitude insere o cristão na dinâmica da ressurreição, impregnando sua existência com os valores do ressuscitado e antecipando, mesmo que de maneira imperfeita, uma relação de abertura e comunhão com Deus. Será no acolhimento e na vivência da ressurreição ofertada que o ser humano encontrará a própria salvação.⁶⁹¹

4.5

A questão de Deus: revelação de Deus e sua relação com a felicidade humana

Os desdobramentos apontados anteriormente serão possíveis porque, a partir do evento crístico, o horizonte interpretativo sobre a ação de Deus será remodelado.

⁶⁸⁶ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 188.

⁶⁸⁷ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 340.

⁶⁸⁸ GESCHÉ, A., *O Cristo*, p. 168.

⁶⁸⁹ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 334.

⁶⁹⁰ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 188.

⁶⁹¹ GESCHÉ, A., *O Cristo*, p. 171.

As rupturas estabelecidas pela perspectiva de salvação cristã desde seu início não tocarão apenas as relações humanas, mas irão alterar principalmente o *modus operandi* preexistente para a compreensão do divino e de seus atributos. Assim, impulsionados pela ressurreição e desafiados pela linguagem filosófica, os teólogos cristãos se debruçarão ao longo da história, com afinco e dedicação, sobre as questões levantadas a respeito de Deus e de sua ação salvífica.

Claro que toda linguagem empreendida teologicamente – e humanamente – para falar sobre Deus será sempre insuficiente e, por vezes, constrangedora. Afinal, de acordo com Adolphe Geshé, “toda questão sobre Deus é inevitavelmente datada e situada”⁶⁹². Isto ocorre porque o humano que a coloca é um ser datado e situado, inserido em determinado contexto histórico-cultural e, portanto, devedor hermenêutico deste ambiente. Logo, uma vez colocada a questão, a resposta corresponderá às limitações próprias do espaço-tempo em que os interlocutores estão encravados.

Então por que trazer esta questão para uma pesquisa que procura falar sobre a felicidade? Com certeza seria melhor evitar esta temática e suas armadilhas. Contudo, importa lembrar que no segundo capítulo deste trabalho vislumbramos como certa imagem marcadamente pessimista de um Deus vigilante e castigador influenciou e definiu a compreensão teológica a respeito da felicidade e seu lugar na história da salvação humana. Não será por acaso que, com o advento da modernidade, esta imagem será rejeitada sendo colocada fora da expectativa e da possibilidade de uma vida feliz. Tendo isso em vista, é necessário delinear alguns dados acerca da revelação cristã que demonstrem o sentido eminentemente dialogal e direcionado para uma perspectiva pautada no amor, no perdão e na valorização da vida em todos os seus aspectos. Essa perspectiva só é possível porque nasce do encontro com um Deus que se revela profundamente apaixonado pelo ser humano.

Para avançarmos, será preciso antes fazermos uma distinção necessária entre história da salvação e história da revelação. Iniciaremos apontando o que Karl Rahner nos diz sobre o vínculo dessas histórias:

A história da salvação, que como mediação categorial da transcendentalidade do homem é coexistente com a história universal do mundo, é também ao mesmo tempo

⁶⁹² GESCHÉ, A., Deus, p. 15.

história da revelação, a quem, em razão disto, é coextensiva a toda a história do mundo e da salvação.⁶⁹³

Este vínculo preenche toda a história da humanidade, coletiva ou individual, estabelecendo uma condição profunda de relacionalidade e reciprocidade entre Deus e o ser humano.⁶⁹⁴ Esta relação só é possível pela atuação concreta da graça de Deus.

Quando Deus desce até nós em sua liberdade, em sua graça absolutamente e radicalmente sobrenatural no que chamamos de oferta da autocomunicação de Deus, está já sempre em ação o Deus da salvação sobrenatural e da graça, de tal sorte que o homem jamais pode sequer começar a se haver com Deus de qualquer forma ou a se aproximar de Deus sem ser já portado pela graça de Deus.⁶⁹⁵

Nessa ligação entre história da salvação e história da revelação encontramos a vontade salvífica universal de Deus. Ora, Rahner aponta que a salvação consiste na autocomunicação de Deus e esta é oferecida livremente a qualquer pessoa em qualquer lugar. A compreensão da universalidade salvífica retira do cristianismo o direito de limitar o evento real da salvação à sua circunscrição. Este movimento salvífico universal será o alicerce para a revelação de Deus a todo gênero humano.⁶⁹⁶

Já o teólogo Schillebeeckx afirma que: “história da salvação não é, pois, o mesmo que história da revelação”⁶⁹⁷. A história da salvação consiste na presença salvífica de Deus. Tal presença ocorre, de maneira transcendental, no coração de toda história humana, encharcando-a e atribuindo-lhe sentido.⁶⁹⁸ Por sua vez, a história da revelação, num âmbito geral, estará vinculada à história da salvação, mas depende da interpretação deste agir salvífico de Deus que será realizada pela acolhida humana. Logo, as religiões podem ser compreendidas como “lugares especiais de salvação”⁶⁹⁹ que mediatizam e procuram traduzir, em linguagem acessível, tal experiência.

Esta diferenciação é obrigatória pelo fato de que a salvação, acolhida pela fé, precisa ser expressa mediante categorias humanas. Esta necessidade é o centro da identidade funcional das religiões, visto que, mediante sua linguagem, as pessoas encontrarão, nas estruturas e simbologias religiosas, o lugar da tomada de

⁶⁹³ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 178.

⁶⁹⁴ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 179-180.

⁶⁹⁵ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 180.

⁶⁹⁶ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 181-183.

⁶⁹⁷ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 30.

⁶⁹⁸ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 29.

⁶⁹⁹ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 29.

consciência do agir salvífico de Deus na história e da possibilidade de seu acolhimento ou de sua rejeição.

Mesmo que a revelação encontre sua expressividade consciente nos espaços religiosos, a salvação, por seu alcance universal, não poderá ser reduzida à “história das religiões ou à história do judaísmo e do cristianismo”⁷⁰⁰. Embora não se possa identificar a salvação com sua expressividade consciente, em contrapartida, não é possível separá-las totalmente. Afinal, “salvação como realidade experimentada é sempre salvação afirmada e apropriada”⁷⁰¹. Desta forma, ainda que a afirmação da salvação mediante a utilização das expressões religiosas seja precária ou insuficiente, estando sujeita a constantes correções para comunicar a experiência salvífica apropriada da melhor maneira, ela possui em si aspectos soteriológicos.

No entanto, sem a consciência de pertencerem ao âmbito das mediações, ainda que necessárias, as religiões estarão constantemente expostas à tentação de absolutização de sua noção salvífica e ao congelamento de sua expressividade.

Justamente a exclusiva acoplagem de salvação à religião e igreja, em vez do reconhecimento da base mais profunda da salvação – acoplagem de salvação ao mundo dos homens –, teve muitas vezes como consequência uma concepção do plano salvífico de Deus intelectualística, idealística, sacramentalística e hierárquico-platônica: e ao mesmo tempo também uma concentração unilateral de salvação na interioridade.⁷⁰²

Uma vez posto este problema, fica evidente que para trazer à luz uma perspectiva soteriológica que recupere alguns traços propositivos e importantes da imagem do Deus do Reino revelada por Jesus de Nazaré, será preciso um profundo retorno às fontes do Evangelho. Esta necessidade já foi apontada pelo Concílio Vaticano II e, com grande esforço, praticado pela teologia subsequente, e aqui destacamos a reflexão latino-americana, sobretudo a partir da segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Medellín.

4.5.1 A iniciativa de Deus: a humanidade de Jesus

Embora tenhamos indicado que existe uma insuficiência nas expressões humanas acerca da revelação de Deus, devemos ressaltar ainda que tal revelação é

⁷⁰⁰ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 29.

⁷⁰¹ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 29.

⁷⁰² SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 30.

fruto do livre agir divino. Sem esta iniciativa seria impossível ao ser humano “saber quem é Deus ou como é Deus”⁷⁰³.

Esta impossibilidade, entretanto, não retira da humanidade sua capacidade e responsabilidade diante do acolhimento, pela fé, da revelação oferecida.⁷⁰⁴ Este movimento de entrega divina e acolhida humana constitui, com variações em sua percepção, a base da economia da revelação que se desenvolve ao longo de toda a história humana e que foi central para a reflexão teológica.

Fica, então, evidenciado que, para a fé cristã, a revelação é ato e obra do próprio Deus⁷⁰⁵ e encontra no Cristo sua plenitude e consumação⁷⁰⁶. Tal afirmação também está presente nos Evangelhos: “Ninguém jamais viu a Deus; Deus Filho único, que está no seio do Pai, no-lo revelou” (Jo 1,18). Esta certeza continua sendo desdobrada quando, segundo o Evangelho de João, respondendo ao apóstolo Felipe, encontramos a seguinte afirmação de Jesus: “Aquele que me viu, viu o Pai” (Jo 14,9).

E o que vemos quando olhamos para Jesus? Que traços de Deus são revelados através de suas ações e palavras? Indubitavelmente, não se trata do rosto carrancudo e amedrontador ao qual, muitas vezes, somos apresentados por determinados discursos de cunho religioso e cultural. Quando nos aproximamos daquilo que viveu o Profeta de Nazaré, deparamos com a experiência de um Deus manifestada mediante uma mensagem que chega ao coração do ser humano. Falamos de uma Boa Nova.

Conforme fica claro nos relatos evangélicos, Jesus não assumiu a rigidez zelosa da religião de seu tempo, nem a austeridade radical da pregação de João Batista. Sua Boa Nova foi apresentada, entre outras formas, através da valorização do amor concreto (Mt 25,31-46), do encanto com a vida (Lc 12, 22-32) e da vivência do desconcertante e profundo encontro com Deus e com o próximo manifesto, por exemplo, em sua comensalidade aberta (Mc 2, 15-17).

De acordo com França Miranda, em Jesus vislumbramos uma imagem bem determinada de Deus: “um Deus apaixonado pelo ser humano, um Deus que ama o ser humano simplesmente porque é ser humano, um Deus que ama a todos sem lhes impor condições”⁷⁰⁷. Este rosto apaixonado está radicado na experiência pessoal

⁷⁰³ CASTILLO, J. M., Deus e a nossa Felicidade, p. 28.

⁷⁰⁴ Dei Verbum 5.

⁷⁰⁵ Dei Verbum 2.

⁷⁰⁶ Dei Verbum 4.

⁷⁰⁷ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 34.

feita por Ele. Uma experiência que determina toda sua vida e desponta, de maneira especial, na utilização singular que faz da expressão *Abba*, com tudo o que ela representa e apresenta.⁷⁰⁸

O convite e a vivência da proposta de Jesus são frutos da experiência de um Deus que é Pai Amoroso. Temos, portanto, em sua vida, palavras e, sobretudo, em seus gestos mais simples e, por isso mesmo, mais desconcertantes, a revelação dos traços do Deus do Reino que o conduz. Em Jesus encontramos “a visibilização de Deus; nele Deus tornou-se palavra da essência, o Logos, ‘carne’”⁷⁰⁹. Precisamente estes traços servem de convite e nos instigam a, superando o medo inicial, fazermos também nossa experiência e penetrarmos na dinâmica de sua proposta salvífica.

Em contrapartida, é importante ressaltar, seguindo o proposto por Schillebeckx, que “Jesus não só revela Deus, mas também o esconde, uma vez que surge em humanidade criada e não divina. E assim, como homem, ele é um ser histórico, contingente e limitado, que não pode absolutamente representar toda a riqueza de Deus”⁷¹⁰. Aqui se faz sentir as consequências radicais da encarnação e a seriedade de sua historicidade. Mesmo reconhecendo a plenitude da revelação de Deus feita por Jesus, é mister apontar que ela se encontra, como toda experiência humana, datada e situada, sendo, por fim, limitada.

Não obstante o que afirmamos sobre a plenitude limitada da revelação cristológica de Deus, ela permanece como o cânon primordial que abre o horizonte interpretativo acerca da divindade. Isto é, toda palavra teológica proferida sobre Deus, seja ela, por exemplo, apofática, metafórica ou ontológica, permanece vinculada à vida de Jesus de Nazaré, encontrando na existência crística seu ponto de partida e também seu ponto de chegada.

Ora, estamos acostumados a olhar para Jesus a partir de uma leitura que prioriza sua divindade e dessa forma construímos nossa compreensão de Deus. Certamente trata-se de um caminho mais tranquilo porque tendemos a lidar, de maneira preferencial, com o positivo e o luminoso de sua existência, o que facilita a associação imediata. Porém, também é possível, invertendo o sujeito da ação, realizar uma pergunta que transite por um caminho diferente. Olhar para Deus e

⁷⁰⁸ SCHILLEBEECKX, E., Jesus, p. 248-263.

⁷⁰⁹ WERBICK, J., Prolegômenos, p. 19

⁷¹⁰ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 26.

enxergá-lo na humanidade de Jesus. Ou seja, vislumbrar, partindo da *kenosis* e distendendo suas consequências, a humanidade de Deus.

Tal caminho é indicado por José Maria Castillo como fundamental para que possamos superar certas imagens da divindade edificadas ao longo dos séculos.

Segundo este teólogo:

Se estamos convencidos de que Deus se dá a conhecer a nós em Jesus e que, portanto, Jesus é o revelador de Deus, uma missão que não apenas desempenhou em sua vida mortal, mas que, segundo a teologia do quarto evangelho, continua realizando no momento presente, a conclusão lógica que se pode tirar disso é que, na humanidade de Jesus, conhecemos a humanidade de Deus.⁷¹¹

Contudo, de acordo com o autor, não se trata de qualquer humanidade. “Deus se revelou a nós na vida de um homem que nasceu pobre, que viveu entre os pobres e as pessoas marginalizadas de seu tempo, que morreu como um delinquente entre malfeitores, como pior dos malfeitores”⁷¹². O conhecimento de Deus se dá por meio de uma humanidade que vai além de qualquer traço de “inumanidade”⁷¹³.

Através da encarnação, sua transcendência é revelada como intimidade entrelaçada que abarca e fundamenta a essência mais profunda do humano. Na revelação da humanidade de Deus, sua transcendentalidade não consiste em distanciamento ou ocultação, mas emerge como entrelaçamento radical, rejeitando tudo que venha a tornar o humano menos humano.⁷¹⁴

Esta virada hermenêutica procura evidenciar a certeza de que na vida de Jesus nos é revelada, nada menos, que o “ser mesmo de Deus”⁷¹⁵. Assim, em sua humanidade, ainda que contextualizada e histórica, não descobrimos apenas indicações práticas de como proceder para alcançar a salvação. Encontramos a revelação plena, mesmo que situada e limitada, do próprio ser de Deus. O infinito plenamente finito.

Partindo deste ponto de vista, podemos tentar estabelecer os fundamentos para a superação do pensamento religioso, elaborado em diversas épocas e ainda presente, que estipula o afastamento do divino em sua relação com o ser humano e com o mundo criado como característica necessária para a compreensão da revelação de Deus assumida pelo cristianismo. Sabemos que, através desta

⁷¹¹ CASTILLO, J. M., A humanidade de Jesus, p. 293.

⁷¹² CASTILLO, J. M., Deus e a nossa Felicidade, p. 32.

⁷¹³ CASTILLO, J. M., A humanidade de Jesus, p. 295.

⁷¹⁴ CASTILLO, J. M., A humanidade de Jesus, p. 295.

⁷¹⁵ CASTILLO, J. M., Deus e a nossa Felicidade, p. 33.

distância, se pretendia resguardar a transcendência de Deus e ressaltar a total dependência da humanidade para alcançar a salvação. Infelizmente, o preço pago por este distanciamento foi muito alto.

4.5.2 Deus é felicidade

Ao trazer para o título deste tópico uma acentuação ontológica, devemos reconhecer que, embora já tenhamos acenado timidamente para esta afirmação em alguns momentos, ainda não adentramos em seu delicado espaço. Perscrutar a essência de Deus é uma necessidade humana. Por isso encontramos nas palavras, símbolos e predicados atribuídos à divindade tentativas de apreender uma realidade que nos supera. Por outro lado, ao adentrar na reflexão sobre Deus é preciso ter ciência de que “Deus não pode ser pensado sem que este pensamento irrite e fira os interesses imediatos daquele que o procura pensar”⁷¹⁶.

Neste caso não é diferente. Dizer que Deus é felicidade constitui, a priori e sem mais, uma afirmação acerca do próprio ser divino. E temos consciência dos riscos assumidos, em que tais vocábulos constituem apenas mais um aceno frágil e limitado que, inevitavelmente, necessita ser corroborado pela experiência humana.

O ponto de partida para essa afirmação deve ser percebido na revelação de Deus em seu Filho, Jesus de Nazaré. Sabemos, como já tratado anteriormente, que na vida de Jesus temos a expressão máxima da íntima relação do ser humano com Deus. Também temos consciência de que não encontramos em Jesus uma tentativa de sistematizar teoricamente esta relação. Só é possível enxergá-la naquilo que Ele viveu e anunciou. Pode-se até considerar os relatos de suas parábolas como possíveis sinais de uma precária sistematização. Porém, elas evidenciam mais a sua enorme sensibilidade diante da vida do que uma preocupação filosófica com a ontologia do ser.⁷¹⁷

De qualquer maneira será preciso abordar, mesmo que de maneira breve, o aspecto ontológico da revelação cristã apreendida em Jesus. Segundo Wolfhart Pannenberg, para falar sobre Deus é preciso olhar primeiramente para seu agir no mundo.⁷¹⁸ De acordo com o autor, a ação divina possui um objetivo duplo: “por um

⁷¹⁶ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p. 65.

⁷¹⁷ LOHFINK, G., Jesus de Nazaré, p. 138.

⁷¹⁸ PANNENBERG, W., Teologia Sistemática, p. 524.

lado, a criação de uma realidade criatural diferenciada de Deus e sua consumação na contraposição a seu criador, por outro, nisso simultaneamente a revelação de sua deidade como criador do mundo”⁷¹⁹.

Este duplo movimento não pode ser considerado como expressão de certa carência na divindade, mas assinala a total liberdade de Deus em revelar-se e, a partir disto, acolher as criaturas em sua comunhão.⁷²⁰ Ou seja, a ação divina na história é simultaneamente revelação de si e salvação do outro.

Em busca de uma maior precisão sobre tal ação, será preciso recuperar, à guisa de anamnese metodológica, alguns aspectos centrais do anúncio do Reino de Deus realizado por Jesus. Com efeito, mesmo que já tenhamos detalhado estes aspectos de maneira mais pormenorizada anteriormente, utilizaremos uma afirmação de Edward Schillebeeckx para explicitar, de forma mais sintética, o que está contido nesta expressão:

Expressão bíblica para designar o ser de Deus: amor soberano incondicional e libertador, na medida que ele se faz valer na vida dos homens que fazem a vontade de Deus, e nela se revela. Poder-se-ia dizer também simplesmente “Deus”, mas na época de Jesus se evitava mencionar expressamente a Deus.⁷²¹

O Reino é apresentado como a proximidade amorosa e salvífica de Deus entre os seres humanos. Logo, tal proximidade é sentida pelo ser humano na experiência da justiça amorosa, do perdão gratuito e concretamente vivido no estabelecimento de relações mais solidárias e justas entre todos. O Evangelho demonstra isso ao apresentar a resposta dada por Jesus ao questionamento feito pelos discípulos de João Batista: “Ide relatar a João o que tendes visto e ouvido: os cegos recuperam a vista, os coxos andam direito, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, a boa nova é anunciada aos pobres, e feliz de quem não cair por causa de mim” (Lc 7, 22-23).

Ou seja, a vida concreta de Jesus traz à tona um “Deus que se preocupa com a humanidade”⁷²². Não se trata, todavia, de uma preocupação passiva, filosoficamente imóvel e dotada de uma onipotente indiferença. Definitivamente não! O Evangelho nos fala de um Pai misericordiosamente inquieto e que não permanece neutro perante o sofrimento real de seus filhos e filhas. No centro do

⁷¹⁹ PANNENBERG, W., Teologia Sistemática, p. 524.

⁷²⁰ PANNENBERG, W., Teologia Sistemática, p. 525.

⁷²¹ SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 150.

⁷²² SCHILLEBEECKX, E., História humana, p. 153.

Reino nos colocamos diante de um Deus que vai além das expectativas estipuladas, não se contentando com ações externas e circunstanciais, mas que, ao caminhar entre nós, deseja fazer-nos vê-lo, tocá-lo, senti-lo e vivenciá-lo em sua salvação. Ou seja, “no fundo, a grande paixão de Deus é o ser humano, e Jesus Cristo fundamentou isso com sua própria vida e com seu ensinamento”.⁷²³

Em outras palavras, “em Deus há um único querer, que se identifica com seu próprio ser infinito. Esse único querer diz respeito à encarnação do Verbo, pois esta pressupõe sem mais a criação”⁷²⁴. Ora, ao compreendermos que não há distinção entre o agir e o ser em Deus, podemos afirmar que Ele “realiza a si mesmo no mundo por meio de sua vinda ao mundo”⁷²⁵. E sua proximidade já é realização do Reino e manifestação de sua salvação.

Em contrapartida, a expressividade humana desta autorrevelação divina permanece presa à própria limitação de sua realidade finita e da insuficiência linguística. Por isto encontramos, ao longo da história, a necessária utilização de atributos para caracterizar o agir divino. Tais atributos “competem às obras divinas em criação, reconciliação e redenção em comum, ainda que em articulação diferente”⁷²⁶. E, no interior desses atributos, sem estar encerrado neles, podemos encontrar características que desvelam verdadeiramente o rosto de Deus.

Por outro lado, mediante a encarnação do Verbo, a presença de Deus faz parte do coração da história. O véu do distanciamento foi rasgado. “O ser de Deus exige ser pensado no espaço do mundo e no tempo da história, ser concebido como ser-para-nós”⁷²⁷. Dessa forma, a revelação adquire densidade, preenchendo a história e tocando tudo que é verdadeiramente humano. Por tudo isso, ainda que expressa de maneira insuficiente, a revelação cristã de Deus tem a capacidade de desmascarar nossa vontade de poder que, travestida em sutis discursos de piedade religiosa, muitas vezes cede à constante tentação da absolutização de determinados atributos.

Agora, se a fé cristã afirma que encontramos na vida do Profeta de Nazaré a revelação plena de Deus, seria possível ir além de uma compreensão normatizante da revelação para adentrarmos num olhar sobre Deus em si? O Novo Testamento faz este percurso ao resumir a essência de Deus revelada em Jesus Cristo na

⁷²³ MIRANDA, M. F., *Vislumbres de Deus*, p. 17.

⁷²⁴ MIRANDA, M. F., *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 43.

⁷²⁵ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 526.

⁷²⁶ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 527.

⁷²⁷ MOINGT, J., *Deus que vem ao homem*, p. 385.

sentença “Deus é amor” (1Jo 4,8). Claro que esta afirmação não invalida outras possíveis características oriundas da apreensão humana da autorrevelação divina, desde que sejam sempre reconhecidas como imperfeitas e carentes de correções.

Porém, ao olharmos para a vida do Cristo e, por conseguinte, para o rosto de Deus por Ele revelado, podemos contemplar na sua luta em favor da vida, da alegria e da recuperação do sentido da existência de tantas pessoas marcadas pela insignificância – social ou religiosa – que cruzaram o seu caminho a revelação de um Deus que não só deseja que o homem seja feliz, mas que é a própria felicidade oferecida.

4.5.3

A criação em Cristo como lugar e revelação do sentido último

Ora, a revelação de Deus não é um acidente teológico necessário a partir da queda do Éden e do conseqüente afastamento da divindade. Ela é uma realidade presente desde o princípio da história humana e atuante já na criação do mundo. De tal forma que podemos afirmar que a criação do universo faz parte do processo autorrevelador de Deus e que, portanto, deve ser considerado como o primeiro ato salvífico.⁷²⁸

Contudo, por influência da perspectiva dualista que penetrou de maneira sorrateira no pensamento cristão, a teologia da criação, por seu evidente vínculo terreno e material, interpretada segundo resquícios do pensamento gnóstico, foi sendo tratada como uma categoria teológica secundária, mesmo que a crença num princípio criador divino nunca tenha sido questionada. Como resultado desse tratamento, esteve esquecido o fato de que o mundo, o corpo humano, a história e tudo que possa ser apreendido a partir da autorrevelação de um Deus Criador desvelam-se como dom e manifestação de sua ação.

O esquecimento destes aspectos da revelação cristã acabou por atribuir a estes lugares teológicos a alcunha de adversários de determinada concepção da proposta soteriológica cristã. Porém, se o cristianismo pretende estabelecer um diálogo com a sociedade atual, a recuperação destes aspectos e de suas conseqüências na superação da dicotomia estabelecida entre salvação e criação e no delineamento de um rosto para Deus torna-se uma tarefa urgente. Afinal, a negação da matéria, da

⁷²⁸ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 155.

corporeidade e da historicidade como locais de manifestação do agir divino, distancia, consideravelmente, a compreensão teológica da revelação bíblica de um Deus salvador-criador⁷²⁹ e flerta perigosamente com as propostas gnósticas e maniqueístas que tanto se tentou evitar.

Nesta busca para explicitar a necessidade de resgate de uma compreensão a respeito do único movimento em que se entrelaçam criação e salvação, Juan L. R. De la Peña descreve o seguinte:

Deus cria quando: a) chama à existência os seres que não existem; b) sustenta criaturas na existência, escolhe um grupo humano para que se converta em seu povo e refaz a criação degredada pelo pecado; c) conduz essa mesma criação redimida à plenitude do ser e de sentido que é a salvação.⁷³⁰

O autor ressalta que a fé num Deus criador não se configura apenas como uma explicação para o início das coisas, mas constitui uma “tomada de posição a respeito da questão do fundamento e do sentido último de toda a realidade mundana”⁷³¹. Este entendimento não tem a pretensão de responder apenas aos porquês da criação, mas também apresentar os para quê.⁷³²

Não há, a partir da autorrevelação de Deus, o estabelecimento de uma ruptura ou dicotomia entre salvação e criação. O ato criador de Deus é, em si, salvador. E vice-versa. Esta intuição aponta para o fato de que o universo está impregnado e direcionado para a relação fundamental com o mistério divino em seu Reino, em seu Cristo. “O universo existe já com um sentido salvífico, foi pensado por Deus já voltado para o Reino, recebendo deste último sua razão última de ser e sua constituição mais íntima”⁷³³.

A percepção neotestamentária, e posteriormente a tradição cristã, assumirá a teologia da criação e, partindo da revelação cristológica, irá expandir seu horizonte de alcance. Em seu conjunto, o Novo Testamento aproxima-se da proposta veterotestamentária. É perceptível uma sensível preocupação em manter uma unidade teológica que fundamente a mesma fé no Deus criador. O salto diferencial

⁷²⁹ Segundo A. G. Rúbio, o encontro germinal do povo do Antigo Testamento com Deus ocorre mediante experiências de salvação. A dimensão criadora de Deus surgirá tardiamente e estará vinculada e compreendida ao contexto da fé histórico salvífica de Israel. (Unidade na Pluralidade, p. 147). Por isto, assumiremos nesta pesquisa a expressão salvador-criador para designar o entrelaçamento destas duas dimensões.

⁷³⁰ DE LA PEÑA, J. R., Criação, Graça, Salvação, p. 10.

⁷³¹ DE LA PEÑA, J. R., Criação, Graça, Salvação, p. 10.

⁷³² DE LA PEÑA, J. R., Criação, Graça, Salvação, p. 11.

⁷³³ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 43.

é dado ao explicitar a função reveladora e mediadora de Jesus Cristo tanto para a salvação quanto em sua dimensão referente à criação. Com efeito, “mediação na salvação e mediação na criação são os dois aspectos da função mediadora universal de Jesus Cristo”⁷³⁴.

A encarnação do Verbo torna-se, dentro desta espiral, a experiência mais radical da criação como lugar da autocomunicação de Deus.⁷³⁵ Todavia, esse movimento encarnatório não constitui para a fé cristã uma ação segunda e necessária a partir da entrada do pecado no mundo. Como toda ação divina, a encarnação do Verbo é, *per si*, reveladora, salvífica e criadora. Assim, no Cristo encarnado nos é revelado o sentido salvífico último de toda realidade criada. As afirmações que aduzem um caráter acidental à encarnação acabam desfigurando toda sua densidade e beleza e não mantêm fidelidade ao dado revelado.

Portanto, através da encarnação do Verbo, a fé cristã aponta definitivamente para a irrupção do ser divino no interior do mundo criado. Na humanidade de Jesus, o cosmos é assumido no seio da Trindade Criadora e plenificado em seu sentido e significado. “Por isso, Jesus Cristo é chamado recapitulador de todas as coisas. Ele que está no início e na continuação, é também o ponto ‘ômega’ de tudo, o recapitulador universal”⁷³⁶. De tal forma que se a ressurreição estabelece a universalidade salvífica da mensagem cristã, o mesmo só pode ser dito a partir de seu vínculo com o movimento da encarnação já presente no ato criador divino.

4.5.4 O ser humano criado para a felicidade

Entre seus constantes para quê e porquês, o direcionamento fundamental do universo, revelado na encarnação do Filho de Deus, traz à tona, na medida em que o realiza, o imperativo do sentido e do significado inerente a toda criação. Para a fé cristã, tal imperativo faz emergir a dependência que o cosmos possui em relação ao seu Criador, demonstrando que a criação não está fechada em si, mas permanece em abertura constante a um mais além relacional. Não se depreende em tal abertura a configuração de uma alienação fugidia, mas ela reflete a experiência íntima de

⁷³⁴ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 182.

⁷³⁵ MIRANDA, M. F., *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 43

⁷³⁶ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 196.

que, apesar de tudo, não estamos jogados num acaso cego, mas continuamente direcionados por/a um sentido.

Da mesma forma, partindo da fé num Deus Criador, dispomos da possibilidade de declarar que o universo pode ser percebido guiado sob os “cuidados de um Sujeito, entendamos: um ser pessoal, fonte de inteligência e de liberdade, não submetido ao destino, que permanece senhor da situação”⁷³⁷. Esta pessoalidade divina, abstraindo-se as tentações antropomorfizadoras, sublinha, desde sempre, que o mais além relacional não constitui apenas uma carência da criaturalidade, mas se insere como fundamento e caminho de toda dinâmica salvífico-criadora, sinalizando para o desvelamento do ser a partir da possibilidade de abertura a uma alteridade originária.

Inserido nesta dinâmica intrínseca a todo o cosmos, a humanidade adquire singular relevo como centro da criação. Segundo os relatos bíblicos, apenas o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus e possui a capacidade de estabelecer um relacionamento consciente com Ele. Tal relação não supõe um ambiente de servil submissão, como inúmeras vezes tem sido assinalado ao longo dos séculos, mas aponta para um entrelaçamento permanente e necessário, onde o humano descobre no relacionamento com o divino a raiz e o sentido de sua própria realização.

A descoberta desta raiz descortina as primícias da alteridade original que toca cada instante da existência humana quando esta abre-se ao fato de que o sentido de sua vida não está circunscrito a seu finito particular. Neste ponto, o sentido humano, por sua natureza, sempre aponta para alguma coisa que não está contida em seu conjunto, como algo que lhe escapa e adentra na dinâmica de um horizonte abscôndito.

Utilizando a reflexão do teólogo Adolphe Gesché, é possível falarmos deste horizonte como um *princípio do excesso*, presente nos dados da revelação cristã:

Será faltar com a modéstia e com a verdade insistir na colaboração primordial da lógica cristã nessa contribuição ao surgimento do sentido? Que são as bem-aventuranças senão essa inversão, essa mudança de escala na medida das coisas? A remissão das dívidas, senão uma loucura no dom? O perdão, sendo que a própria palavra diz que se trará de dom e de dom que se redobra: *per-donare*, dar a mais? Os operários da última hora, que recebem mais que justiça? Certamente, e bem sabemos, não se trata, em todos os casos e em todas as circunstâncias, de comportamentos sempre aplicáveis ao pé da letra, embora não se devesse também encontrar desculpas

⁷³⁷ GESCHÉ, A., Deus, p. 74.

o tempo todo. O que descobrimos aqui, nessas noções de dom e de perdão, é ainda e uma vez mais o que com tanta frequência temos enfatizado, a saber, o princípio do excesso.⁷³⁸

De acordo com o autor, esse princípio constitui uma das chaves fundamentais para o anúncio cristão e torna-se tarefa da teologia cristã abordar e tentar explicitar o significado deste excesso.⁷³⁹ Sem dúvida, aqui nos deparamos com a inquietude que alavanca o questionamento acerca do sentido da vida, atravessando todo ser humano e recebendo, por isso, inúmeras interpretações. Entre elas ressaltamos a que comumente denomina este questionamento como a busca pela felicidade.

Por sua vez, ainda segundo Gesché, “a teologia coloca o sentido sobre a égide do infinito, afirma que atrás dele, advém outra coisa”⁷⁴⁰. Além deste ponto o pensamento teológico esbarra nos limites da linguagem. Contudo, na abertura ao infinito é revelado que há no ser humano um desconforto que desloca sua imanência para a possibilidade do imprevisto, conduzindo-o para o embate com a alteridade originária.

Como resposta a este anseio tão latente, o cristianismo apresenta sua Boa Nova em que um Deus, livremente voltado para o humano e para o cosmos criado, manifesta-se como fonte de desejo e realização plena do ser, assumindo em si a própria criaturalidade. No interior desta espiral, a humanidade será interpelada pela realidade cristológica e deve, a partir de um acolhimento dialógico, responder, impulsionada pelo Espírito Santo, ao dom ofertado por Deus e revelado em Jesus de Nazaré.

Contudo, devemos destacar que este movimento não precisa ser considerado como um acréscimo posterior na história da salvação-criação. No interior do pensamento cristão, este encontro de humanidades desfralda a realidade última para a qual o gênero humano fora criado. Na humanidade de Cristo, totalmente voltada para Deus e para os outros, o humano descobre a possibilidade mais radical de sua vocação. Em Jesus, o excesso torna-se possibilidade na finitude de sua plena humanidade, reinterpretando o ser do humano e concedendo-lhe, por sua vez, um significado feliz. Desvela-se, assim, a premissa humano-divina de uma vida bem-aventurada. Criado por Deus à sua imagem e semelhança, o gênero humano descobrirá que seu inquieto anseio por felicidade terá no embate com a alteridade

⁷³⁸ GESCHÉ, A., O Sentido, p. 8.

⁷³⁹ GESCHÉ, A., O Sentido, p. 8-9.

⁷⁴⁰ GESCHÉ, A., O Sentido, p. 11.

originária, revelada no Deus humanado e na vida que Ele carrega, sua fonte de sentido e, portanto, de felicidade.

4.6 Humanização e felicidade

Sabendo que muito já foi dito sobre a imagem e semelhança de Deus presente no ser humano, cabe-nos destacar que o pensamento cristão, impulsionado pela fé na encarnação, desdobrar-se-á, sobretudo, o caráter cristocêntrico de tal afirmação. Desta forma será apontado o fato de que, mediante a encarnação do Verbo, o gênero humano descobrirá a imagem e semelhança na qual fora moldado.⁷⁴¹

O Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, ressaltará esta certeza e afirmará que a humanidade só terá claro o sentido de sua vocação quando confrontar seu mistério ao mistério do Verbo encarnado.⁷⁴² Apenas neste encontro se tornará possível o desenvolvimento e a libertação da própria identidade: “feito conforme à imagem do Filho que é o primogênito entre muitos irmãos, o homem cristão recebe as ‘primícias do Espírito’ (Rm 8,23), que o tornam capaz de cumprir a nova lei do amor”⁷⁴³.

A condição de ser imagem e semelhança em Cristo não deve ser entendida de maneira estática ou inerte, e muito menos reduzida a uma categoria teológica abstrata desvinculada da vida concreta. Esta condição possui dinâmica e movimentos próprios, derramando-se numa existência em permanente abertura e construção. Nas palavras de Ladaria: “Sua condição de “imagem” é, biblicamente falando, o que resume e sintetiza seu ser, seu modo concreto de ser criatura; por isto todo o homem, e não só uma parte ou aspecto dele, participam deste caráter”⁷⁴⁴.

Por outro lado, a dimensão cristológica aponta, de maneira inexorável, para uma necessária referência a Deus. Em Cristo temos a máxima resposta da criatura ao Criador.⁷⁴⁵ Abdicar desta referencialidade é retirar da estrutura humana aquilo que o define e situa diante de todas as outras criaturas.⁷⁴⁶ “É nossa condição de

⁷⁴¹ Santo Irineu desenvolverá esta perspectiva de maneira esplêndida a partir de seu embate com as doutrinas gnósticas de seu tempo.

⁷⁴² GS 22.

⁷⁴³ GS 22.

⁷⁴⁴ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 125.

⁷⁴⁵ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade* p. 285.

⁷⁴⁶ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 125.

imagem de Deus, chamados à perfeita semelhança com Cristo, o que determina a peculiaridade do homem”⁷⁴⁷. Contudo, a divindade à qual estamos direcionados, apesar dos atributos que possamos lhe conferir, conforme vimos em tópico anterior, tem sua revelação radical na humanidade do Filho de Deus.

Encontramos, portanto, neste ambiente teológico, uma densa virada copernicana quando nos aproximamos de tal afirmação da fé cristã. Superando o distanciamento entre Deus e o humano estabelecido por diversas leituras religiosas, a vocação fundamental do gênero humano é manifesta, de acordo com o dado bíblico neotestamentário, na humanidade assumida pelo próprio Filho de Deus. Será, então, no encontro com esta humanidade singular se dará a descoberta da mais profunda realização do que significa ser realmente humano.

Inevitavelmente voltado para o infinito, o ser humano percebe-se, na intimidade do próprio coração, movido por este desejo e impulsionado por uma inquietude permanente, um mais-além que o direciona constantemente para fora-de-si, rumo a um excesso e na busca pela felicidade. Santo Agostinho exprime esse desconforto de maneira magistral ao elaborar a afirmação: “o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Deus”⁷⁴⁸.

Na esteira deste pensamento, não é preciso recorrer a teorias transcendentais abstratas para falar sobre a felicidade. Afinal, no interior do anúncio da vocação cristã, encontramos uma pessoa humana concreta, historicamente situada e limitada. Uma estrutura crística que abre a real possibilidade de uma existência verdadeiramente humana.⁷⁴⁹ Criado para o encontro e à relação com Deus, a felicidade do ser humano consiste, portanto, em sua assimilação a Jesus de Nazaré, revelação plena de Deus, reconstruindo em si, a imagem e semelhança na qual fora modelado e, assim, realizando o ideal humano que encontra em Cristo seu paradigma último. “O ser humano nasceu imagem (é o ato de Deus), deve tornar-se semelhança (é o ato do ser humano)”⁷⁵⁰.

No encontro com o Deus que mergulha no mais fundo da experiência humana com todas as suas alegrias, contradições e tristezas, descobre-se que será exatamente na própria criaturalidade, da qual muitas vezes se tenta escapar, que se

⁷⁴⁷ LADARIA, L. F., *Antropologia Teológica*, p. 125.

⁷⁴⁸ AGOSTINHO, S., *Confissões*, p. 23.

⁷⁴⁹ BOFF, L., *Jesus Cristo Libertador*, p. 272.

⁷⁵⁰ GESCHÉ, A., *O sentido*, p. 18.

localiza o lugar primordial para a realização da mais intensa vocação humana: ser feliz. Logo, a experiência cristã da felicidade não pode ser tomada como uma promessa espiritualizada de salvação. Ela penetra nossa humanidade para, a partir de seu núcleo, ou seja, daquilo que temos de mais terreno, nos conduzir ao âmago de nossa realização. A evasão deste núcleo desfigura a revelação cristológica, na qual a identidade mais profunda da humanidade está apresentada, para colocar outra coisa em seu lugar, ou um outro deus, quiçá, excessivamente transcendente, menos palpável e, conseqüentemente, mais manipulável.

Para Leonardo Boff, “o homem Jesus de Nazaré revelou em sua humanidade tal grandeza e profundidade que os Apóstolos e os que o conheceram, no final de um longo processo de decifração, só puderam dizer: humano assim como Jesus só pode ser Deus mesmo”⁷⁵¹. De forma semelhante, podemos dizer que apenas nos tornando humanos como Deus, é que, apesar de tudo – de toda incerteza, de toda ambigüidade –, poderemos ser realmente felizes.

4.6.1 Felicidade como alteridade relacional

A humanidade de Cristo não é uma realidade silente. Ela tem voz e maneira de existir que se expressa no anúncio do Reino e conduz para o entrelaçamento capital entre o dom salvífico, ofertado de forma livre e gratuita por Deus, e a possibilidade de resposta dada mediante o acolhimento humano. No entanto, será na experiência de Jesus de Nazaré, com suas escolhas e palavras, que este duplo movimento surgirá de maneira evidente.⁷⁵²

Vivendo no mais profundo de sua pessoa o amor do Pai para consigo e fazendo de sua vida uma resposta a este amor, Jesus se apresentava como alguém totalmente livre para amar seus semelhantes. Tendo o Pai como seu absoluto, todo o resto era relativo.⁷⁵³

Jesus não revela apenas quem é Deus, porém, com sua vida, partindo de sua mensagem salvífica e da proclamação do Reino, exprime como deve (ou deveria) ser a resposta dada pelo ser humano. Neste horizonte permanece, de maneira intrínseca, a referencialidade fundamental que permeia a existência jesuana. Ele é

⁷⁵¹ BOFF, L., Jesus Cristo Libertador, p. 193.

⁷⁵² RÚBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 305.

⁷⁵³ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 73.

um homem em constante relação: direcionado de maneira radical ao amor do Pai, fonte de sua liberdade, e permanentemente aberto ao relacionamento com todos que dele se aproximam. Em Jesus descobrimos a realização plena da meta da humanização.⁷⁵⁴

Este dinamismo também permeia a vida de todos os seres humanos. Se por um lado, independente de seu contexto sociocultural, o ser humano é frequentemente, ainda que não queira, posto em relação, por outro, descobre-se como alguém constantemente seduzido pelo infinito, chamado a transcender as coordenadas impostas e, por conseguinte, penetrar em uma nova dimensão de comunhão.⁷⁵⁵ Neste dinamismo, verifica-se o cerne de sua existência inerentemente relacional e dependente da aquisição desta consciência para a construção da imagem e semelhança divina à qual está vocacionado.

A existência relacional compõe o alicerce de qualquer processo de humanização que toque a pessoa humana e, conseqüentemente, constitui o movimento primeiro da perspectiva teológico-humana de sua felicidade. Inscrita no coração da humanidade, este tipo de existência a impulsiona constantemente para um *mais além*. “O homem é homem pelo fato de chegar infinitamente para além de si, e, por conseguinte, é tanto homem quando menos for fechado, limitado em si”⁷⁵⁶. Paradoxalmente, a abertura ao infinito ou ao princípio do excesso encontra na humanização do homem seu profundo sentido. Quanto mais entregue à existência relacional, quanto mais além de si e do seu mundo, mais próximo da própria realização. “A essência da relação se concretiza quando a comunicação interpessoal consegue se transformar em livre partilha daquilo que se é, daquilo que se sente, daquilo que se sabe e daquilo que se possui”⁷⁵⁷.

Tal realidade existencial não consiste em alienação da própria identidade. Na medida em que vai mais além de si, o humano se redescobre e reconstrói na capacidade de ofertar-se como dom na relação concreta com seus semelhantes. “É amando e deixando-se amar pelos outros que o homem descobre sua verdadeira profundidade e seu mistério”⁷⁵⁸. Esta premissa fica evidente ao contemplarmos a existência relacional que permeou a vida de Jesus de Nazaré. Sem dúvida, sua

⁷⁵⁴ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 190.

⁷⁵⁵ LADARIA, L. F., Antropologia Teológica, p. 126.

⁷⁵⁶ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 190.

⁷⁵⁷ MANCINI, R., Existência e gratuidade, p. 32.

⁷⁵⁸ BOFF, L., Jesus Cristo Libertador, p. 272.

abertura radical ao amor do Pai transbordava na experiência concreta do perdão e do acolhimento de todos e todas que dele se aproximavam. Essa constante abertura não implicava no enfraquecimento de sua identidade ou de sua autoconsciência, ao contrário, quanto mais era interpelado pelo encontro com seus contemporâneos, mais se via fortalecido para trilhar o caminho de sua própria vocação.

A abertura à dimensão interpessoal da existência cristã só pode ser entendida como fruto da ação de Deus no núcleo da humanidade. Ao falar de Deus ou de seu Reino, o cristão não trata de uma mônada solitária e autossuficiente. O Deus cristão, por ser trinitário, é relação em si. Eterno movimento amoroso e livre de doação, acolhimento e resposta. Por isso, na existência relacional do Filho de Deus vislumbramos os traços desta vida intratrinitária. A comunhão da Trindade é a origem e a finalidade de todo existir verdadeiramente relacional.

A alteridade relacional se torna, assim, um caminho concreto na procura pela felicidade. No desenvolvimento de seu ser, a humanidade permanece colocada em perene abertura diante das mais diferentes interpelações. Fechar-se a estas interpelações implica a negação de sua vocação e, conseqüentemente, no advento de um processo doloroso de desumanização.

Uma existência isolada separada da relação com os outros seres humanos, abstrata, não é uma vida realmente humana. O homem nega a sua humanidade quando rejeita ou se isola do próximo. Esta é precisamente a situação própria do pecado. Para a tradição bíblica, o pecado é sempre desumano. Certamente, o homem pecador continua sendo homem, mas vive uma existência desumana, posto que separado de Deus e dos outros seres humanos.⁷⁵⁹

A desumanização constitui, portanto, o cerne da infelicidade. Se a felicidade, entendida como experiência de salvação, possibilita e desenvolve o estabelecimento de relações verdadeiras no processo de humanização, a desumanização depõe o sentido das relações e encerra a pessoa num auto isolamento possessivo, destituído de abertura e acolhimento.

4.6.2 Existência relacional: risco e felicidade

Estabelecidos o fato e os critérios que nos conduzem à afirmação, pautada na própria autorrevelação divina, de que o ser humano não possui relações, mas é

⁷⁵⁹ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 448.

relação e que nisto encontra o sentido de sua felicidade, cabe-nos apontar ainda que o imperativo qualitativo relacional, impulsionado pela perspectiva soteriológica do Reino de Deus, constitui o que comumente chamamos de vida nova, conversão etc. Desde seus primórdios, o cristianismo apontou para a relação com o próximo, pautada no testemunho da caridade e da solidariedade, como um de seus imperativos mais significativos.

Apesar destes dados permanecerem presentes na prédica cristã, percebemos que ao longo da história foram sendo assimilados por outras estruturas discursivas que acentuavam, principalmente, aspectos institucionais e teóricos do cristianismo e delimitavam o limite da atuação do crente na Igreja e na sociedade.⁷⁶⁰

Em nosso tempo, muitos efeitos deste cenário permanecem atuantes com consequências que reverberam diretamente na própria experiência cristã e desembocam no interior das relações existenciais concretas. Aprisionada num intrincado novelo de leituras dominantes, instituições seculares, muitas vezes sacralizadas, normas anacrônicas e, por consequência, existências fragilizadas, a experiência cristã corre o risco de acomodar-se em situações que não se coadunam com a exigência do Evangelho.

Não pretendemos, porém, tratar aqui das sequelas que nos afligem quando falamos de determinadas vertentes do anúncio religioso. Acreditamos que nosso segundo capítulo fornece alguns pontos de leituras que contribuem para a compreensão das raízes desse cenário. Neste momento, nosso interesse consistirá em buscar apresentar as características desta existência relacional que nasce da própria experiência de fé cristã e é determinante, segundo nossa compreensão, para a felicidade humana.

Tendo em vista que a construção socioeconômica dominante que determina a procura incessante pela felicidade, além de não responder aos anseios humanos, empurra o indivíduo para o interior de uma espiral de insatisfações constantes e, invariavelmente, relega-o à vivência de uma subjetividade pessoal fragilizada e incapaz de estabelecer relações concretas com os outros e com o meio circundante, é preciso salientar o fato de que, quando as relações são mantidas, estas possuem, por vezes, raízes tão frágeis que se tornam incapazes de realizar uma abertura dialogal verdadeira com o diferente. Um bom exemplo desse cenário é a atual

⁷⁶⁰ MIRANDA, M. F., A Igreja em transformação, p. 52-53.

polarização ruidosa de opiniões sobre tudo e todos que nos cercam, advinda e expressa, especialmente, mediante as mídias sociais, e que penetra em ambientes fundamentais da sociedade, causando desconforto, insegurança, medo e conduzindo a um fechamento radical em si mesmo.⁷⁶¹ Sobre este ponto, também queremos acreditar que nosso primeiro capítulo tenha sido claro ao tentar expor as delicadas e complexas nuances de alguns destes múltiplos movimentos.

Como alguém inserido nesse contexto, sabemos que o cristão não é indiferente a tal cenário. Ele recebe todo o influxo do *tsunami* de estímulos e informações disponibilizados em nossa sociedade e deve submeter tudo aos olhos críticos da fé. Afinal, ele também deseja ser feliz.

4.6.3 Traços de uma existência relacional

Como entender, partindo daí, a existência relacional e sua importância para a felicidade? Indubitavelmente, o indivíduo contemporâneo está posto permanentemente sob o influxo da obrigação de ser feliz. Este influxo exerce grande influência sobre a sociedade em geral, condicionando seu modo de existir e de construir-se. No entanto, não devemos desprezar os avanços oriundos deste contexto. Sem dúvida, é justo que a felicidade, após séculos de desconfiança e protelamento, possa ser compreendida como um direito de todo ser humano. Tal universalidade, apesar de alguns tropeços, constitui uma conquista que tem suas raízes no interior da reflexão cristã, conforme já apontamos.

Existe, entretanto, o risco de que o acento na obrigação de ser feliz acabe desembocando numa perspectiva existencial que, na ânsia por destacar a potencialidade do viver humano, induza a uma autossuficiência isolada e profundamente frágil. Utilizando a linguagem empregada na Carta *Placuit Deo* (PD), é possível perceber o surgimento na sociedade atual daquilo que a carta define como um neopelagianismo.⁷⁶²

O mundo contemporâneo questiona, não sem dificuldade, a confissão de fé cristã, que proclama Jesus o único Salvador de todo o homem e da humanidade inteira (cf. At 4,12; Rom 3,23-24; 1 Tm 2,4-5; Tit 2,11-15). Por um lado, o individualismo centrado no sujeito autônomo, tende a ver o homem como um ser cuja realização depende somente das suas forças. Nesta visão, a figura de Cristo corresponde mais

⁷⁶¹ HAN, B.-C., No enxame, p. 45.

⁷⁶² PD 3.

a um modelo que inspira ações generosas, mediante suas palavras e seus gestos, do que Aquele que transforma a condição humana, incorporando-nos numa nova existência reconciliada com o Pai e entre nós, mediante o Espírito (cf. 2 Cor 5,19; Ef 2,18). Por outro lado, difunde-se a visão de uma salvação meramente interior, que talvez suscita uma forte convicção pessoal ou um sentimento intenso de estar unido a Deus, mas sem assumir, curar e renovar as nossas relações com os outros e com o mundo criado. Com esta perspectiva, torna-se difícil compreender o significado da Encarnação do Verbo, através da qual Ele se fez membro da família humana, assumindo a nossa carne e a nossa história, por nós homens e para a nossa salvação.⁷⁶³

A descrição feita na *Placuit Deo* relata com bastante precisão alguns traços do cenário atual. Certamente existe uma consciência de autonomia e distanciamento em relação a determinados tipos de discursos religiosos. Outros discursos, contudo, vão de encontro ao espírito de nosso tempo e gozam de grande aceitação e prestígio. Como já foi apontado, no campo do cristianismo, o abismo instituído entre o desejo de ser feliz contemporâneo e algumas perspectivas religiosas, com sua expectativa salvífica eminentemente espiritualista e escatológica, contribuíram consideravelmente para a construção desta conjuntura.

Todavia, uma reconciliação ainda é possível desde que esta distância consiga evocar a possibilidade da realização de uma autocrítica e, se permitido, um *mea culpa* teologal. Para isto, será preciso recuperar aspectos da salvação cristã que destaquem em sua proposta que a declaração da centralidade de Deus não impede a afirmação propositiva da existência humana. Ou seja, a afirmação do divino deve, portanto, constituir o fundamento inexorável da valorização da vida e do ser do humano, com tudo que isto implica.

Na *Placuit Deo*, o aspecto relacional está incorporado à estrutura salvífica da nova vida impulsionada pela revelação de Cristo. Tal concepção destaca que a salvação “não é um percurso meramente interior, à margem das nossas relações com os outros e com o mundo criado”⁷⁶⁴. Ainda que este aspecto nunca tenha estado totalmente fora dos discursos magisteriais, o vínculo das relações interpessoais ao aspecto salvífico da mensagem cristã constitui uma salutar proposição para o diálogo com nossa época.

Encontramos na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) outro documento magisterial que acentua bastante o aspecto relacional da existência humana gerada a partir da experiência salvífica cristã. De acordo com a Exortação:

⁷⁶³ PD 2.

⁷⁶⁴ PD 11.

“o Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e suas reivindicações, com sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado”⁷⁶⁵.

O convite evangélico ressaltado pela EG tem seus alicerces na própria fé cristã que, a partir da encarnação do Filho de Deus, não pode ser separada de uma vivência pautada na solidariedade fraterna com os outros seres humanos, naquilo que o documento chamou de “revolução da ternura”⁷⁶⁶. O foco dessa revolução está em estabelecer relações humanas capazes de enxergarem Deus em cada ser humano e, desta forma, “ver a grandeza sagrada do próximo”⁷⁶⁷. Apenas na abertura verdadeira do coração ao amor divino será possível “procurar a felicidade dos outros como a procura o seu Pai bom”.⁷⁶⁸

4.6.4 O risco da relação com Deus

A acentuação no desenvolvimento do aspecto relacional da existência na fé cristã para o alcance da felicidade tem sua principal raiz na experiência de um Deus que, desde o início, busca estabelecer no encontro dialogal com o ser humano o ponto fundante de sua autorrevelação.

No entanto, não devemos nos abster do fato de que há sempre uma dimensão de risco nas relações constituídas, sobretudo, quando tratamos do relacionamento estabelecido entre o humano e o transcendente. Sem dúvida, para o cristianismo, penetramos aqui no horizonte que determina a dinâmica própria da realização plena da pessoa humana. Por isso, é preciso inicialmente salientar a possibilidade de falsificação desta relação a partir da construção de imagens e conceitos atribuídos à divindade que não correspondem ao anúncio feito por Jesus de Nazaré.

A palavra “Deus” tem sido objeto de graves deturpações e incompreensões. Milhões de pessoas têm sido torturadas, mortas, exploradas, oprimidas e esmagadas em nome de Deus. Guerras, conquistas, cruzadas e inquisições têm sido empreendidas para maior glória de Deus. Em nome de Deus, hereges e bruxas têm sido queimados vivos e grandes injustiças têm sido perpetradas. O nome de Deus têm sido gravemente aviltado.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ EG 88.

⁷⁶⁶ EG 88.

⁷⁶⁷ EG 92.

⁷⁶⁸ EG 92.

⁷⁶⁹ NOLAN, A., Jesus Hoje, p. 201.

Longe de apontar a relação com Deus como fonte e lugar de felicidade e realização para o ser humano, muitos discursos teologizados transferem para o divino feições tão nefastas que deformam e agridem de maneira assustadora o rosto do Pai Amoroso revelado por Jesus de Nazaré. O resultado desta deformação para a vida eclesial e pessoal pode ser vislumbrado nas construções religiosas que apresentam uma hermenêutica da revelação divina pautada por uma entidade ansiosa em castigar pelo mínimo, punir com prazer e, quando possível, condenar sumariamente o gênero humano.⁷⁷⁰ Também é preciso salientar as imagens divinas que corroboram sistemas de dominação, exclusão e exploração, como, por exemplo, patriarcalismos, manutenções de estruturas religiosas opressoras e excludentes, rejeição de diferentes modos de viver nas esferas sociais, culturais, sexuais etc. Essas situações depõem de tal forma contra a revelação cristã que, de acordo com Albert Nolan, é possível encontrar autores que chegam a defender até mesmo o abandono da palavra “Deus”⁷⁷¹.

Por outro lado, quando verdadeiramente aberto à aventura do encontro com Deus, desdobra-se diante do humano uma experiência que, vivida em sua finitude, revela-se sempre nova e transformadora. Criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano é chamado a assumir e viver de forma cônica, dialógica e livre esta relação.⁷⁷² Uma vez constituído, tal relacionamento será o fundamento de todas as outras relações pessoais que serão estabelecidas. Além disso, a relação com Deus deverá sempre estar aberta a correções hermenêuticas, que sinalizem os possíveis desvios e apontem as devidas saídas teológicas tendo diante de si a revelação presente no Evangelho e o anúncio cristológico do Reino de Deus. Afinal, a tentação de um deus construído à nossa imagem e semelhança estará continuamente presente ao longo da história eclesial e pessoal. Nas palavras de Garcia Rúbio:

Certamente, a relação com Deus é a dimensão constitutiva mais radical do ser humano. Este é criatura de Deus, a Ele referido, incompreensível na sua mais profunda realidade sem esta referência. Escolhido pelo Deus criador-salvador, o ser humano é chamado a aceitar a eleição divina acolhendo a proposta que ela implica.

⁷⁷⁰ Escrevo estas palavras durante a quarentena imposta pela pandemia do Coronavírus (Covid 19), em 2020. Durante a pandemia tornou-se comum, em muitos discursos religiosos, atribuir a uma pretensa necessidade divina em castigar o gênero humano a causa principal desta doença que assola a humanidade e mata milhões de pessoas. Por exemplo: DE UNIVERSA. Pastor diz que coronavírus é castigo divino por casamento gay e aborto; e saindo do âmbito do cristianismo, podemos citar o exemplo do ministro da saúde de Israel: MINISTRO da Saúde de Israel testa positivo para o novo coronavírus.

⁷⁷¹ NOLAN, A., Jesus Hoje, p. 201.

⁷⁷² RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p. 311.

Acima de tudo o ser humano é criado para Deus. E por isso mesmo, existe simultaneamente para os outros seres humanos.⁷⁷³

Estamos, portanto, postos permanentemente diante de um Deus pessoal, criativo e livre que, desde o princípio da criação, toma a iniciativa de se aproximar do cosmos, manifestando-se em sua busca incessante para alcançar o coração do ser humano e tocar a estrutura mais profunda de seu viver, estabelecendo, a partir daí, uma relação pautada pelo amor, pelo diálogo e pela comunhão. Entretanto, ao falarmos desta iniciativa divina não tratamos de uma dinâmica secundária da autorrevelação de Deus, mas chegamos no cerne da experiência bíblica que nos coloca ante um Deus que, no fundo, é, simplesmente, completamente apaixonado pelo ser humano e que, por isso, não pode ser aprisionado em nossos esquemas teóricos ou institucionais.⁷⁷⁴

De acordo com Dietrich Bonhoeffer:

A nova relação com Deus não é uma relação “religiosa” com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na “existência para outros”, na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance.⁷⁷⁵

Na relação com Deus, o ser humano descobre seu *alter* radical que lhe abre e possibilita o horizonte do excesso, da autotranscendência. Nisto desdobra-se, ao mesmo tempo, o alargamento e o cerne do próprio eu-humano implicado pela interpelação daquele que, por sua diferença, possibilita, por graça, a libertação do risco do fechamento radical em si e, conseqüentemente, chama-o à uma vivência solidária. “Sei que já não me posso entender a partir de mim mesmo nem existir sem ti. O meu ‘mesmo’ só existe em relação ao tu. A palavra fundamental é ‘eu-tu’, e não apenas ‘eu’. O ‘tu’ me criou, pelo ‘tu’ me tornei ‘eu’, só no ‘tu’ permaneço.”⁷⁷⁶

Movido pela ação divina, a pessoa é posta diante de um Deus que se doa livremente e, ao doar-se, simultaneamente empodera o ser humano para a possibilidade plena do autodomínio e da autoentrega diante deste Outro⁷⁷⁷, e nisto reside a beleza e o mistério do ser humano. Afinal,

⁷⁷³ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 445.

⁷⁷⁴ MIRANDA, M. F., *Vislumbres de Deus*, p. 17.

⁷⁷⁵ BONHOEFFER, D., *Resistência e submissão*, p. 510.

⁷⁷⁶ SCHÜTZ, C.; RUPERT, S., *O Homem como Pessoa*, p. 79.

⁷⁷⁷ ALFARO, J., *Cristologia e Antropologia*, p. 414.

O mistério mais profundo de Deus é o de seu ser pessoal: um mistério mais impenetrável que o de seu ser infinito. O mistério mais profundo do homem é igualmente o de seu ser pessoal; a graça, ao elevar a dimensão da pessoa humana, elevou a dimensão do mistério do homem e da sua liberdade à perspectiva de um encontro imediato com o tu-infinito.⁷⁷⁸

Desta forma, a existência relacional nos ensina que no mais além do desejo da humanidade repousa a referência perene a um Outro. Isto significa que o ser do humano é ser em constante relação. “Não é ser que se antecipa, mas é ser-em-relação-ao-tu, que não existe antes nem fora desta esfera”⁷⁷⁹. Diante do encontro com este Outro, a felicidade existe na cadência que embala o movimento deste entrelaçamento humano-divino. Assim, quanto mais aberta ao desenvolvimento desta relação, quanto mais sintonizada com a autocomunicação de Deus, mais a pessoa humana consegue integrar significância e sentido a sua vida.

A relação para com Deus não se torna expressão de submissão servil e de resignação débil; não humilha o ser-sujeito do homem, mas força, sempre de novo, a sua existência para este ser-sujeito frente às maiores ameaças: assim a oração estimula aquele que reza a permanecer sujeito e a não afastar para longe de si a sua responsabilidade diante da sua própria culpa; força-o a tornar-se sujeito frente aos seus inimigos e no meio do medo de perder o seu nome, a sua face, de se perder a si mesmo.⁷⁸⁰

A relação do cristão com Deus se torna, inevitavelmente, expressão de seu ser pessoal e desemboca numa prática existencial concreta diante do mundo. De tal forma que a vida do cristão narra o desenvolvimento desta relação e torna-se, na transparência sacramental, sinal visível da atuação de Deus na história. Não por acaso, ao falar de Jesus, os Evangelhos apontam prioritariamente sua maneira de construir relacionamentos como expressão de sua maneira de viver: “passou fazendo o bem e curando a todos” (At 10,38).

4.6.5 O risco da relação consigo

Ao abordar este tópico é necessário destacar que a noção do ser humano como pessoa nasce no interior do cristianismo e como consequência da fé num Deus

⁷⁷⁸ ALFARO, J., *Cristologia e Antropologia*, p. 416. Tradução própria, segue texto original: “il più profondo mistero di Dio è quello del suo essere personale: un mistero più impenetrabile di quello del suo essere infinito. Il più profondo mistero dell'uomo è egualmente quello del suo essere personale; la grazia, elevando le dimensioni della persona umana, ha elevato le dimensioni del mistero dell'uomo e della sua libertà alla prospettiva di un incontro immediato col tu-infinito”.

⁷⁷⁹ SCHÜTZ, C.; RUPERT, S., *O Homem como Pessoa*, p. 79.

⁷⁸⁰ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 79.

criador.⁷⁸¹ Trata-se de uma concepção que estabelece os alicerces do valor inalienável de cada indivíduo, visto que este carrega em si a imagem e a semelhança deste mesmo Deus e, conforme visto em tópico anterior, tal similitude adquire contornos ainda mais dramáticos quando contempla-se a encarnação do Verbo.

No entanto, apesar de reconhecer o valor particular de cada indivíduo em todas as dimensões e fases da vida, a reflexão teológica cristã permaneceu insistentemente atrelada a uma concepção que, apesar dos reconhecidos avanços históricos e teológicos, tem sua perspectiva marcada por uma incômoda desvalorização da realidade humana. Seja mediante a ótica da queda ou através do receio de ultrapassar os limites de uma fiel ortodoxia e adentrar em esquemas que possam derivar para estruturas de pensamento que se aproximem de um escopo pelagianista, ou algum de seus constructos derivados, a relação consigo acaba recebendo um tratamento quase marginal no pensamento e, conseqüentemente, na práxis cristã. De tal forma que, quando remetido a si mesmo, o ser humano é conduzido, invariavelmente, através de uma linguagem religiosa marcada pelo pecado, pelo pessimismo a respeito de sua condição, e por uma estrutura dinâmica que transita entre o medo, a desconfiança e a culpa.

A emergência do Iluminismo trouxe ainda outro agravante. O antropocentrismo derivado do pensamento iluminista colocou a teologia de seu tempo num constante estado de alerta e outorgou a qualquer discurso que pareça enfocar demasiadamente o humano uma periculosidade prévia. Esta desconfiança ainda pode ser sentida em expressões que insistem em permanecer nos diversos discursos e reflexões – tanto teológicos quanto eclesiais – que sedimentam o imaginário e a caminhada do povo cristão.

Nestes ambientes, a construção de cenários marcadamente pessimistas a respeito da condição humana parece ser imprescindível para a afirmação da atuação soteriológica de Deus. Desta maneira surge uma necessidade retórica e reflexiva que permeia uma compreensão em que a necessidade da atuação salvífica divina parece estar atrelada e dependente de uma obrigatória depreciação da condição humana. Sem dúvida, para fundamentar essa leitura percebemos a presença de uma abundante influência do pensamento dualista e da perspectiva eminentemente negativa que atravessa o entendimento acerca de um indivíduo marcado pelo

⁷⁸¹ RÚBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 304.

pecado original. Cabe-nos ainda destacar que, no cerne deste ponto de vista, é possível verificar a edificação de uma imagem de Deus pautada a partir da contribuição decisiva desses aspectos. O que, convenhamos, não é muito promissor...

A permanência desse pensamento contribui para um processo paulatino de distanciamento e esvaziamento do discurso religioso cristão sobre o ser humano em sua relação consigo. No interior desse discurso, essa relação, quando transborda para a vivência do amor próprio, acaba sendo percebida como algo condenável, indigno e pecaminoso.⁷⁸²

Essa percepção da relação consigo fica evidente quando vislumbramos o fato de que o foco da prédica cristã se mantém na vivência do amor ao próximo que exige o constante esvaziamento de si. No entanto, apesar de reconhecermos os traços positivos que permeiam o esvaziamento de si para o desenvolvimento da própria individualidade, o que encontramos atrelado a esse discurso transcorre sobre a necessidade do desprezo e do esquecimento da própria realidade pessoal. Nas palavras de Eduardo L. AspitarTE:

A condição para entregar-se aos outros era precisamente o esquecimento e o desprezo de si mesmo, para não ficar prisioneiros e fechados na própria interioridade. Quanto menos carinho exista consigo mesmo, tanto mais o amor aos demais irá crescendo, como quem deseja entregar tudo que tem sem manter nada para si.⁷⁸³

Na esteira desta dificuldade relacional encontramos um outro aspecto da relação consigo que acossa a vivência de muitos cristãos: a exigência do perfeccionismo.⁷⁸⁴ Indubitavelmente, a imposição de uma perfeição idílica desconectada da realidade pessoal, com todas as limitações que a tocam, arrastam o sujeito de fé para uma externalidade consciente e superficial desvinculada da própria verdade.⁷⁸⁵ Um ideal inalcançável de santidade e vivência cristã conserva-se atuante no seio eclesial, sustentado por campanhas pastorais massificadas e por

⁷⁸² ASPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 104.

⁷⁸³ ASPITARTE, E. L., *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, p. 105. Tradução própria, segue texto original: “La condición para entregarse a los otros era precisamente el olvido y deprecio de sí mismo, para no quedar prisioneiros y encerrados en la propia interioridad. Cuanto menos cariño exista hacia uno mismo, el amor a los demás irá creciendo, como quien desea entregar todo cuanto tiene sin quedarse con nada pra sí”.

⁷⁸⁴ Apesar de reconhecer sua importância, não será possível adentrarmos nos aspectos psíquicos e inconscientes que permeiam o perfeccionismo. Nos interessa, principalmente, os rastros que tais aspectos delineiam na autocompreensão do ser humano, sobretudo na perspectiva do cristianismo e suas consequências.

⁷⁸⁵ ASPITARTE, E. L., *Culpa e pecado: responsabilidade e conversão*, p. 134.

espiritualidades desencarnadas que não levam em consideração as diferentes limitações pessoais e os variados contextos sociais, culturais e psíquicos de cada ser humano.

O peso imposto por este perfeccionismo prepara o terreno para a criação de espaços onde o ser humano, pautado por mecanismos religiosos, permanece alheio em relação ao encontro com a própria verdade. Tais mecanismos atuam como disfarces comportamentais e ajudam a manter as dimensões sombrias e vergonhosas da estrutura pessoal relegadas ao âmbito de um falso esquecimento.

Encurralada entre a negação de si e o perfeccionismo externo, a pessoa religiosa acabará – consciente ou inconscientemente – dominada e aprisionada no autoengano que alicerça uma relação corrompida com a própria verdade. De fato, a realidade do autoengano afeta decisivamente a felicidade humana, visto que alcança e deturpa as diversas relações de sua existência submetendo-as ao jugo da mentira que conduz à alienação radical de si.⁷⁸⁶ De acordo com Garcia Rúbio, quando entregue à esta alienação o ser humano acaba enganando-se no nível mais profundo de seu ser:

Não aceita o plano de Deus sobre a humanização e vive, assim, na mentira e na alienação mais radicais. Rejeita o desígnio de Deus, perverte a relação entre os seres humanos, deturpa a relação com o mundo criado pelo amor de Deus e se relaciona consigo mesmo de maneira falsificada, usando máscaras, autoiludindo-se, vivendo na mentira a respeito da própria realidade.⁷⁸⁷

Por sua vez, uma relação verdadeira consigo implicará necessariamente no risco de assumir conscientemente a própria realidade interior. Tal consciência deve estar aberta aos desdobramentos que esta relação exige quando exposta à experiência de assumir autenticamente o próprio potencial ou aceitar a dolorosa imperfeição que enlaça toda dinâmica dialógico-relacional estipulada. A respeito do aspecto doloroso da relação consigo, gostaríamos de trazer as palavras de AspitarTE:

O que dá trabalho e faz cambalear nosso psiquismo é admitir sem reboços que essa outra vertente sombria e vergonhosa, com seu aspecto desalentador, hostil e repugnante, faz parte de nossa condição. Equivale a ouvir, vinda de fora, como uma acusação impressionante, a voz de um Natã que faz recair sobre nós a verdade que custamos a reconhecer: “Tu és esse homem” (2Sm 12,7).⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ RÚBIO, A. G., A caminho da maturidade na experiência de Deus, p. 43.

⁷⁸⁷ RÚBIO, A. G., A caminho da maturidade na experiência de Deus, p. 44.

⁷⁸⁸ ASPITARTE, E. L., Culpa e pecado: responsabilidade e conversão, p. 139.

Estabelecer uma relação verdadeira consigo trata-se de um caminho que será percorrido por toda vida. Entretanto, para que tal caminho seja realmente profícuo é preciso abandonar os discursos que ressaltam apenas o negativo de cada indivíduo como sua única realidade possível, para estabelecer, fundamentado na experiência do amor gratuito oferecido por Deus, as condições necessárias para que o ser humano possa “reconciliar-se com a totalidade de sua existência, sem tentar diminuir ou dissimular, mediante outros mecanismos de defesa, o que constitui uma parte real de seu patrimônio”⁷⁸⁹.

Isto significa que uma relação consigo que seja realmente cristã não adultera a própria realidade mediante a tentativa de construir um eu que, fugitivo da própria verdade, agarra-se desesperadamente ao perfeccionismo superficial e ao autoengano. A relação cristã consigo implica, obrigatoriamente, a capacidade de amar-se e de perdoar as próprias limitações – e quem sabe rir um pouco delas. Além disso, inclui a disposição de acolher as sombras internas, possibilitando a libertação dos sentimentos de culpa e vergonha que, muitas vezes, transpassam e degradam a experiência religiosa de tantas pessoas. Apenas mediante este processo de libertação o ser humano poderá chegar ao cerne da relação consigo, que deve consistir em conduzi-lo a uma existência mais autêntica e fiel a si mesmo.

Neste sentido, ao exigir a abertura à própria verdade, o cristianismo recusa toda construção derivada de um eu idílico para estabelecer na humanidade imperfeita, mas real, seu verdadeiro lugar teológico.

Visto desta perspectiva, não creio exagerado afirmar que alguém começa a ser cristão a partir do momento em que abandona a gana de ser perfeito. Ou seja, quando o interesse principal não fica absolvido numa imagem estética, que desperta o narcisismo e fomenta uma certa satisfação interior. Uma atitude que não leva a cruzar os braços nem a um cômodo conformismo, mas a buscar com empenho outra orientação diferente. O que importa é apostar a vida por Deus e pela causa do Reino, e essa entrega radical irá configurando nossa conduta, sem a obsessão por tanto perfeccionismo.⁷⁹⁰

Ora, no interior de uma sociedade dirigida pela autorreferencialidade máxima e permeada pela construção de subjetividades fragilizadas, a relação consigo proposta pela fé cristã emerge como um espaço profundamente libertador e salvífico para o ser humano. Neste espaço, o ser humano descobre que para abrir-se à experiência de Deus não é preciso rejeitar a si mesmo. Ao contrário:

⁷⁸⁹ ASPITARTE, E. L., Culpa e pecado: responsabilidade e conversão, p. 139.

⁷⁹⁰ ASPITARTE, E. L., Culpa e pecado: responsabilidade e conversão, p. 150.

impulsionado por essa abertura ele descobrirá a possibilidade de construir-se e reconstruir-se sempre mais fiel à própria identidade e, portanto, será cada vez mais capaz de viver uma existência autenticamente cristã.

Na relação consigo, a felicidade do ser humano reside no extremo risco de ser ele mesmo. Contudo, para a fé cristã, ao assumir este risco, o humano não está sozinho, mas é conduzido pela ação amorosa de Deus que o convida a abandonar uma possível passividade existencial, que pode subsistir sob as aparências de diversos mecanismos religiosos externos, para participar ativamente da liberdade criativa divina. Portanto, “nossa vocação não é simplesmente ser, mas trabalhar junto com Deus na criação de nossa própria vida, nossa própria identidade, nosso próprio destino”⁷⁹¹. E este movimento libertador em direção a si mesmo significa adentrar no processo de *metanoia*, que converte a existência e estabelece a possibilidade do reencontro da autenticidade do próprio eu com a fecundidade que dá forma, expressão e densidade inaudita à relação com o transcendente.

Desta forma, o cristianismo exige a coragem de viver o risco instituído por uma postura de constante descoberta de si na medida em que se mergulha no mistério de Deus. E quanto mais mergulhado neste mistério, mais o humano é capaz de estabelecer um encontro fecundo consigo e, conseqüentemente, romper os grilhões socioreligiosos que o alienam de sua própria vocação. Este movimento não consiste simplesmente numa apreensão intelectual ou afetiva, mas incide diretamente em sua existência, condicionando-a para melhor expressar uma identidade autêntica e, assim, manter sua história aberta para a vivência da felicidade.

4.6.6

O risco de uma felicidade dilatada

A felicidade cristã implica necessariamente uma práxis que não conduz o ser humano à negação abstrata ou constrangedora de si mesmo, mas determina a luta contra a interiorização e a privatização das expressões de felicidade. Abre-se a perspectiva de um humano que se compreende ao ser feliz com os demais, impulsionado por uma espiral que, inexoravelmente, também irá conduzi-lo a uma

⁷⁹¹ MERTON, T., *New Seeds of Contemplation*, p. 33. Tradução própria, segue texto original: “Our vocation is not simply to be, but to work together with god in the creation of our own life, our own identity, our own destiny”.

maneira de viver que o direciona a ser feliz para os demais. Tal dinâmica é inerente à estrutura existencial cristã e, em sua acepção mais profunda, significa que o ato de ser feliz é sempre vivido mediante o entrelaçamento de alteridades. Ao exigir a existência da alteridade, a felicidade estende-se como experiência compartilhada que fecunda e é fecundada a partir do encontro com um outro que, em sua finitude, também deseja ser feliz.

A emergência desse outro rompe o isolamento do eu e interpela o desejo de ser feliz em sua dimensão ético-social, visto que, por si, esse outro exige reconhecimento e afeta os alicerces de nossa própria forma de viver.⁷⁹² A felicidade dilatada esgarça o ensimesmamento e insere o humano no emaranhado da alteridade, transformando o desejo compartilhado de ser feliz em uma condição teologal expressa por meio de uma vivência aberta à relação com a alteridade, e que tem seu ponto mais alto na vivência do amor concreto e de uma existência solidária.

Há, assim, no centro da fé cristã, uma exigência relacional que modela todo seu existir e toda sua expressividade. De tal forma que, uma vez imersa na dinâmica do Reino, a felicidade rejeita qualquer possível fechamento em si e, expandindo-se, revela seu fundamento crítico diante das estruturas socioreligiosas que circundam o indivíduo e que, através da construção de estigmas existenciais e da manutenção de normas anacrônicas, limitam o acesso deste a uma vivência verdadeiramente feliz.

Portanto, a partir da ótica do Reino, o cristianismo é impedido de submeter-se ao discurso que circunscreve a felicidade meramente ao campo do privado. Este impedimento ocorre porque, através da perspectiva soteriológica universalizante que perpassa a fé cristã, o imperativo qualitativo relacional ressignifica, a partir do Reino, o sentido profético da felicidade, envolvendo o cristão na luta constante diante das diversas situações sociais, de gênero, religiosas e tantas outras mais que impedem que milhares de pessoas possam realmente ser felizes.

Esta ressignificação estabelecida pela dilatação da felicidade não deve ser confundida com apenas mais um apêndice moral, mas toca o próprio fundamento da existência cristã. Afinal, de acordo com o que já aludimos, uma vez criado à imagem e semelhança de um Deus que é relação, o ser humano encontra sua realização quando corre o risco de humanizar-se a partir da abertura ao outro. Ora,

⁷⁹² GEVAERT, J., *El problema del hombre*, p. 47

se em Deus encontramos a alteridade originária que rompe os limites do horizonte existencial e estabelece o princípio do excesso, será mediante o encontro real com a alteridade próxima, ou seja, com o humano que o interpela em toda sua crueza, fragilidade, ambiguidade e beleza, que ocorrerá o processo de humanização e, portanto, a experiência da felicidade. Adentramos, aqui, na esfera sociocomunitária da felicidade exigida pela fé cristã.

Neste ponto, os pedidos feitos pelo Concílio Vaticano II, e que foram assumidos pelas Assembleias Episcopais da América Latina, sobretudo a partir das conferências de Medellín e Puebla, apontam para um cristianismo descentrado de si e ciente dos desafios sociais que tangenciam seu anúncio. Afinal, tendo em vista o que foi dito, como podemos falar de felicidade diante de uma realidade social tão desigual e injusta?⁷⁹³ Como estabelecer critérios para uma vida feliz quando milhões de pessoas não possuem o mínimo necessário para a manutenção de uma vida digna. Relembramos que, de acordo com a ONU, o Brasil ocupa, no ano de 2020, o trigésimo segundo lugar no WHR. Mas seria esta afirmação uma fonte de esperança para a difícil realidade que toca a maioria dos brasileiros e brasileiras? Para esta pesquisa, a resposta negativa a este questionamento emerge tão clara quanto cristalina.

Evidentemente, aqui não é o espaço para a exposição exaustiva dos graves problemas sociais que nos assolam atualmente e dos que, infelizmente, vislumbramos para o futuro, principalmente quando contemplamos os resultados dos estragos provenientes da pandemia da Covid-19. Entretanto, diante de tal realidade, é obrigatório destacarmos que a felicidade que brota do acolhimento do Reino de Deus implica a consciência de que o cristão não pode omitir-se diante das inúmeras infelicidades impostas pelas graves injustiças sociais que desfilam perante seus olhos: a infelicidade de não ter o que comer, não ter onde morar, não ter quem amar, não ter sua dignidade respeitada... Relativizar esta realidade em prol de uma convivência social marcada pela aparência de uma tranquila e mórbida normalidade é trair o núcleo fundamental do anúncio cristão ou ignorar o sadio desconforto que nasce da abertura real à proposta evangélica.

⁷⁹³ Segundo os dados do IBGE, em 2020, estima-se que aproximadamente 13,8 milhões de pessoas, o equivalente a 6,7% da população brasileira vive na pobreza extrema, ou seja, segundo os dados estipulados pelo Banco Mundial, estas pessoas sobrevivem com uma renda de R\$ 151,00 por mês. Com a chegada da pandemia da Covid-19, é provável que este número cresça ainda mais (IBGE: Brasil tem quase 52 milhões de pessoas na pobreza e 13 milhões na extrema pobreza).

É imperativo ir além da configuração social e cultural que invariavelmente estabelece o ser feliz, fundamentado em conceptualizações diversas delimitadas por diretrizes econômicas, como um estado catártico ou um sentimento pacificador que prioriza o bem-estar individual sedimentado pelo consumo e transformado em caminho único ou essencial. A felicidade dilatada, que nasce da experiência cristã, somente encontra seu sentido quando, submetida à ótica do Reino, transforma-se, assim, em uma maneira de existir em que o ser para e com os outros, longe de constituir uma fonte de alienação ou ensimesmamento egoístico, conduz um ser humano de peito aberto pelos delicados e arriscados caminhos do amor gratuito, do perdão e, por conseguinte, do engajamento na complexa tarefa de contribuir na construção de uma sociedade mais justa e capaz de ser realmente um lugar de humanização e, portanto, de felicidade.

A felicidade pautada pela experiência da gratuidade que brota do Reino quebra as correntes impostas pela lógica do consumo e da produtividade que sustentam determinados modelos socioeconômicos e condicionam as relações sociais para ir ao encontro daqueles que, alijados de seus direitos e de sua dignidade, são depositados à margem das bem-aventuranças ditadas pelo mercado econômico e submetidos a situações profundas de desumanização. Logo, ao dilatar-se, a felicidade carrega em si uma potente força transformadora da realidade social que, por não se deixar instrumentalizar, presentifica na vivência do amor ao próximo, testemunhada através de uma caridade concreta que desemboca na luta pela justiça, a expressão mais genuína da experiência salvífica cristã.

Diante de estruturas econômicas, sociais e políticas que conduzem à infelicidade tantos seres humanos, falar de felicidade só adquire relevância quando esta vem precedida por um engajamento real que desponta a partir do acolhimento dos marginalizados da sociedade e, por consequência, da denúncia profética das estruturas causadoras desta marginalização.

Logo, a felicidade será sempre uma experiência indireta que eclode a partir de uma atitude anterior. O ser humano percebe-se feliz na medida em que corre o risco de uma existência solidária expressa através da própria doação por uma causa social, pela luta na defesa da vida em todas as suas manifestações, na dilatação do coração que experimenta o perdão e o acolhimento generoso de um outro alguém, principalmente quando esse nada tem a oferecer em troca. Uma felicidade que pode ser muitas vezes amarga, visto que esbarra nas limitações da própria finitude e

imperfeição humana, mas nem por isso torna-se ilusória. Um ser feliz que pode ser encontrado até mesmo no transverso da dor, da morte ou da cruz na medida em que, motivadas pelo seguimento de Cristo e pela docilidade à ação do Espírito Santo, estas realidades são atravessadas pelo escândalo do amor que se entrega num movimento livre e consciente. Não se trata, portanto, de uma felicidade pautada pelo sofrimento, mas da possibilidade de ser feliz apesar do sofrimento e – por que não? – através do sofrimento, quando este é integrado na própria vida por meio da ótica do Reino que nasce da relação com Deus.

4.7

Felicidade aberta

Apesar de todos os esforços empreendidos tanto no âmbito sociocultural quando nos espaços religiosos para o alcance da felicidade, não é possível para esta pesquisa desconsiderar o fato de que o ser feliz, apesar de revelar-se uma experiência profundamente humana, ainda assim, muitas vezes, permanece sendo pontilhado pela fragilidade de instantes fugidios. Nesse cenário, transitamos entre a possibilidade de afirmação da finitude humana ou a declaração peremptória acerca do contrassenso que reside no desejo de uma felicidade plena. Afinal, por mais que os esforços direcionados por diversas ciências para as pesquisas sobre uma vida feliz evoquem para si resultados satisfatórios no âmbito laboratorial, a experiência cotidiana nos revela que aquilo que podemos chamar de felicidade irrompe para além das atividades pré-programadas que almejam capturá-la. Há, portanto, na felicidade, uma reserva misteriosa que repousa para além do desejo humano e de suas diligências, situando-se no horizonte do excesso e mantendo o agir humano num constante movimento.

Esta reserva misteriosa atribui à felicidade sua condição imaniplável e a mantém livre das possíveis armadilhas presentes nos discursos definitivos que encontramos em diversos ambientes. Para o cristianismo, tal reserva é assinalada pela qualificação escatológica que a felicidade recebeu ao longo dos séculos. Claro que as exacerbações provocadas pelos discursos eminentemente dualistas e negativos acerca da realidade humana desfiguraram a força e o alcance desta compreensão, todavia não podemos negar que este horizonte escatológico é fundamental para a própria estrutura da felicidade. Assim, a partir desta

qualificação escatológica percebida pelo anúncio cristão, é possível falar de uma felicidade aberta que reside na esperança.

Afirmar que a felicidade permanece aberta por habitar na esperança não constitui, *per si*, uma fuga da realidade. Ao contrário, conforme assinalamos, a felicidade cristã é vivida na práxis que nasce da ótica do Reino e desemboca no estabelecimento de relações humanas fraternas e reais. No entanto, tais relações não estão aprisionadas pela experiência de sua própria finitude, mas permanecem invariavelmente impulsionadas pelo anseio de plenitude presente no coração humano. Anseio fortalecido pelas pequenas felicidades cotidianas, que constituem um vislumbre antecipado do excesso para o qual o ser humano está direcionado.

A felicidade aberta aponta para um horizonte portador e desvelador de um mais além que reside e se manifesta, apesar de tantas tentativas contrárias, fora do alcance das ansiosas maquinações mercadológicas ou socioreligiosas, para acenar a partir de uma existência que se percebe cortejada pela incerteza e pelo risco que permeiam a desconfortável oferta gratuita de um dom que não pode ser conquistado, apenas acolhido.

O caráter escatológico da felicidade aponta para sua presença em todos os lugares e em lugar nenhum. Ou seja, desde sua abertura, o ser feliz pode ser presentificado e vivido, mesmo que germinalmente, em todos os momentos de nossa existência – incluindo os mais dolorosos e absurdos –, embora não encontremos em tal presença germinal sua manifestação plena. Essa compreensão traz à tona a transparência sacramental que fecunda toda realidade humana e que possibilita, pela fé, a percepção da atuação divina na história da humanidade, mesmo que consigamos apenas entrever suas pegadas.

No entanto, aceitar esta afirmação não insere o ser humano na dinâmica péfida da resignação fatalista que acompanha tantos discursos religiosos que proclamam uma libertação escatológica futura enquanto resistem e marginalizam a beleza desta existência. Também não inclui a felicidade anestesiada que, fechada em si, conduz o indivíduo para uma existência cada vez mais isolada e egoísta, aprisionada nas redes do consumo e das zonas de conforto. Se afirmamos a presença da felicidade em todos os momentos, incluso nos dolorosos e absurdos da existência, esta presença só é possível mediante sua abertura sustentada pela esperança pressentida no mais além das expressões amorosas e experimentada mediante o entrelaçamento relacional traduzido em solidariedade, partilha e perdão.

Há ainda mais um ponto que devemos abordar. A qualificação escatológica do cristianismo nos impede de limitar a felicidade a um instante pessoal, um momento de euforia ou um desdobramento de acontecimentos. A felicidade aberta é ativa e embebe a vida humana com sua presença. É *dinamys* existencial que impele hoje e, simultaneamente, nos insere numa dinâmica de eternidade. Neste ponto não iremos discorrer sobre as imagens utilizadas para falar sobre a eternidade. Para isso há outros trabalhos. Também não tentaremos adentrar os debates acerca do juízo particular e universal, ainda que, na linguagem teológica corrente, nossa felicidade ou infelicidade eterna passe por esses termos. Queremos apenas apontar que a felicidade aberta nos sinaliza que a vida está desde sempre grávida de eternidade. Tal condição não infere na negação desta vida em prol de uma outra. Ao contrário: “a vida eterna, se assim podemos dizer, ‘obriga’ de antemão a saborear plenamente esta vida, com suas alegrias e suas responsabilidades, pois ela tem um preço”⁷⁹⁴.

A revelação cristã fala sobre o chamado recebido pelo ser humano para encontrar sua felicidade plena na relação com Deus. Logo, para o cristianismo, a ideia de eternidade não funda uma mera experiência cronológica de imortalidade. Assim como também não estabelece uma anulação das individualidades pessoais ou das felicidades experimentadas nesta vida. Tal ideia desvela toda a potência que apenas entrevemos nos momentos felizes que vivemos, no amor que experimentamos, no perdão que oferecemos e que recebemos, no maravilhamento diante da beleza e da grandiosidade do universo.

A eternidade deve ser entendida sob o transfundo relacional que atravessa todo anúncio cristão e fundamenta sua perspectiva de felicidade. Tendo isto diante dos olhos, podemos falar de uma vida eterna definida por termos relacionais. Ou seja, viver a eternidade – porque a eternidade se vive – não se trata de um rompimento abrupto e vazio de nossa realidade, mas versa sobre a realização plena da vocação humana para felicidade que é revelada inteiramente em Deus. De tal forma que a felicidade eterna não é um acidente escatológico necessário para reparar um pecado original passado ou, muito menos, um prêmio reservado a poucos eleitos, ela emerge como característica identitária da humanidade que, presente desde sua criação, alicerça sua busca por sentido e fortalece a esperança que impulsiona sua existência.

⁷⁹⁴ GESCHÉ, A., A destinação, p. 89.

5 Conclusão

Nesta pesquisa procuramos investigar a relação estabelecida entre a teologia e a felicidade humana, apontando os pontos de contato e os possíveis atritos existentes. Para isto, apresentamos o desenvolvimento da compreensão a respeito do conceito de felicidade, tendo como ponto de partida a reflexão realizada pelo Iluminismo e os possíveis desdobramentos que transformaram o ato de ser feliz num imperativo social que nos perpassa, condiciona nossa existência e, através das inúmeras fórmulas propostas e das mais variadas matizes de pensamento, determina nossa maneira de ser e agir na sociedade atual e na comunidade eclesial.

Conforme vimos, o advento do Iluminismo emancipou a felicidade de um discurso religioso que, marcado por uma compreensão antropológica de transfundo eminentemente negativa, insistia em situar o ato de ser feliz fora do alcance do ser humano. O pensamento iluminista “re-situou” a felicidade no interior da história humana e afastou-se da perspectiva apresentada pela religião. Porém, apesar dos esforços empreendidos por seus pensadores, para o Iluminismo, a felicidade como possibilidade de conquista humana permaneceu inescapavelmente atrelada a uma promessa futura realizável mediante o progresso e o desenvolvimento da sociedade.

O inevitável protelamento da realização de tal promessa, causado pelo lento e irregular progresso social, desemboca fatalmente na frustração e no desencanto que possibilita o aparecimento de uma perspectiva social e cultural mais imediatista, que será conhecida, dentre outras formas, como Pós-modernidade. Se o Iluminismo propõe uma felicidade vivida em nossa história, porém construída paulatinamente mediante o progresso científico, para a Pós-modernidade, o futuro cede espaço ao imediato, lançando as bases que alicerçam a expectativa de uma felicidade experimentada no presente de nossa existência. Não há, portanto, a necessidade de esperar a construção de um desenvolvimento social pesadamente arrastado. No espaço pós-moderno, o indivíduo deve assumir as rédeas de sua vida, principalmente a partir da constituição de sua autonomia e através da elaboração de uma bem determinada noção de qualidade de vida.

Este movimento que estabelece a autonomia e a qualidade de vida como estruturas individuais necessárias para o alcance da felicidade instituirá os

parâmetros para o surgimento da noção de desenvolvimento pessoal, que culminará na preocupação constante com a autoadministração. Contudo, a autoadministração não será uma garantia de alargamento do ser pessoal, mas, ao reduzir a felicidade à noção de realização individual, induzirá à instalação de um ser feliz esquemático e pautado por normas estáticas edificadas por discursos uniformes que inserem uma visão pasteurizada da vida e acabam, paradoxalmente, conduzindo à renúncia da dimensão pessoal e única da felicidade.

A pasteurização da felicidade não é pressentida ou visibilizada a priori. Mergulhados na perspectiva da aceleração constante estabelecida atualmente, o ser humano é chamado a ignorar os processos internos e assumir, desta maneira, uma determinada uniformidade epidérmica como alicerce constitutivo de sua própria subjetividade. Neste ambiente, a uniformidade é estabelecida pelo consumo e seu apelo simbólico, assim como pela transparência da própria existência na busca dilacerante pela constante aprovação alheia potencializada pelo surgimento das mídias sociais. Essa busca reflete a expressiva angústia de estar fora dos ajustes impostos culturalmente para a construção de uma vida feliz e sistematicamente estabelecida mediante a autoexposição constante. Nasce, assim, o fardo de ser feliz hoje.

Sim, inúmeras vezes, a procura por ser feliz hoje, longe da leveza estética e existencial divulgada excessivamente pelas infinitas propagandas que achacam o indivíduo contemporâneo, pode se tornar uma jornada pesada, cansativa e, contraditoriamente, conduzir à infelicidade... Nessa jornada é constantemente exigida a negação da própria pessoalidade em prol de uma adequação às normas totalizantes que determinam o que é e o que não é felicidade. Entretanto, verificamos que, invariavelmente, mas não surpreendentemente, tais normas estão submetidas à lógica do mercado, da produtividade, e, conseqüentemente, do lucro. De tal maneira que, como resultado destas adequações, encontramos a fragilização das subjetividades pessoais e a inserção do indivíduo em uma dialética de autoviolência e coerção.

Rituais matinais ou noturnos, dietas, meditações, viagens... diversas situações parecem compor o mosaico ideal da vida, desde que devidamente exposto e, de preferência, adjetivado com várias exclamações. Por outro lado, apesar da valorização da autonomia pessoal e da busca incessante pela felicidade, em nossa cultura encontramos um ambiente propício para que doenças como a depressão, a

ansiedade, o *burnout*, a solidão etc. possam crescer de maneira exponencial, exigindo dos governos uma tomada de posição com a criação de medidas para o combate dessas mazelas.

O crescimento dessas doenças sinaliza a caducidade e os limites da construção esquemática da felicidade imposta atualmente. Afinal, as panaceias existenciais prontas e expostas nas mídias sociais, nas propagandas que estimulam o consumo incessante de produtos e de estilos de vida, longe de possibilitar o acesso à felicidade, só apontam para o abismo existente entre a experiência real e crua de milhares de pessoas quando comparada com a proposta idílica e mercantil insistentemente divulgada e propalada como verdade absoluta. Logo, emerge neste cenário a obrigação de ser feliz. Uma ditadura imposta com suas intermináveis normas de adequações estéticas e exigências consumistas que induz a uma esquizofrênica experiência sociocultural em que as pessoas se descobrem infelizes por não serem felizes.

Este cenário desconfigura a experiência de ser feliz alijando-a de sua dinâmica transformadora e libertadora. Evidentemente não negamos os avanços hauridos de todos os debates a respeito da felicidade e das conquistas alcançadas através das iniciativas em prol do bem-estar social e individual, mas é preciso reconhecer a utilização mercadológica do termo e sua apropriação política e econômica, ainda que esta tente frequentemente permanecer camuflada. Assim, um ser feliz pautado unicamente por uma dinâmica individual contribui decisivamente para o fechamento do ser humano em si mesmo, obscurecendo a influência das estruturas sociais geradoras de tantas desigualdades, injustiças e, conseqüentemente, infelicidades. Afinal, a felicidade estabelecida como construção unicamente pessoal é uma excelente cortina de fumaça para as mais variadas formas de violências e injustiças impetradas por dinâmicas socioeconômicas, religiosas, de gênero etc. que condenam a maior parte da população a condições de vidas indignas e degradantes.

Nesse ponto, acreditamos que a teologia pode – e deve – contribuir decisivamente para o discernimento acerca da felicidade humana. No entanto, é necessário superar o lastro negativo que insiste em circundar determinadas estruturas religiosas que, num círculo vicioso, alimentam e fundamentam um imaginário restritivo e cercado de suspeições acerca do ser humano e de sua realidade. Com isto não queremos dizer que é preciso empreender a construção de

uma teologia positiva nos moldes de uma psicologia positiva, mas queremos, sobretudo, apontar para o imperativo que consiste em recuperar o núcleo fundamental do discurso teológico que versa sobre a autorrevelação de um Deus que deseja ardentemente que a humanidade seja feliz. Assim, a partir desse núcleo, a teologia pode afirmar sem receios que o ser humano está, desde sua criação, inevitavelmente vocacionado para a felicidade.

A vocação para a felicidade, quando considerada seriamente, constitui o cerne de toda economia soteriológica. Afinal, criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano está estruturalmente voltado para esse Deus. Por isto, percebe-se atingido por esta alteridade originária que, presente em cada instante de sua existência, chama-o continuamente visando um entrelaçamento relacional, ainda que permaneça situada, em vislumbre, para além do princípio de excesso que reside no coração humano.

Para a fé cristã, a dinâmica relacional estabelecida no ato criador divino receberá na encarnação do Verbo sua manifestação plena. De tal modo que tanto a criação quanto a encarnação participam igualmente do único desígnio divino que consiste em comunicar-se ao ser humano e fazê-lo participar de sua felicidade. Será na encarnação de Cristo que descobriremos a possibilidade mais radical da vocação humana e, portanto, o sentido último de sua história. Ela nos revela a imagem e semelhança para a qual fomos criados e, em sua historicidade concreta, “manifesta plenamente o homem ao próprio homem”⁷⁹⁵.

Contudo, a encarnação do Verbo não é uma realidade estática, aprisionada a um determinado contexto histórico e social. A encarnação é dinâmica e permanece atuante, através da ação do Espírito Santo, na caminhada humana. Isto significa que a relação do ser humano com Deus, por ser histórica, não acontece num vácuo antropológico ou sociocultural. Ela precisa ser expressa, vivida e celebrada no interior de cada cultura, de cada época e independente das limitações sociais. Essa expressividade não subsiste por si, mas recebe da vida de Jesus de Nazaré o critério último de discernimento para sua atuação.

E o que a vida de Jesus nos revela acerca destes critérios? Inicialmente deve ser destacado que estamos diante de uma vida totalmente voltada para o estabelecimento de relações. Ora, desde seus gestos mais simples até seus atos mais

⁷⁹⁵ GS 22.

polêmicos, passando por suas palavras de acolhimento, perdão e denúncia, a vida de Jesus aponta para as relações constituídas por Ele com todos que se aproximavam, e que tem sua fonte última no entrelaçamento relacional que estabelece com Deus.

O entrelaçamento brota de seu relacionamento filial, dialogal e profundo com Deus, desvelando o núcleo definidor dos rumos de sua existência e, assim, de seu ministério e anúncio. A relação com Deus vivida por Jesus é expressa na proclamação da proximidade e irrupção de seu Reino, e deve ser, portanto, motivo de celebração e felicidade para todos, mas, especialmente, para os que sofrem, choram e vivem sem esperanças.

Contudo, Jesus não anuncia uma teoria abstrata que brota de uma revelação misteriosa reservada a poucos iniciados, o Reino proclamado por ele desvela a atuação salvífica de Deus no interior da história humana, manifestando e realizando sua amorosa presença. Esta dinâmica se torna ainda mais evidente quando contemplamos os gestos assumidos por Jesus nos encontros pessoais que empreendeu. Sem dúvida, a abertura à relação com Deus vivida por Ele conduz, inexoravelmente, para relações humanas pautadas pelo amor que se transforma em solidariedade concreta e luta pelo direito à uma vida feliz. As curas realizadas, os perdões concedidos, as mesas celebradas, todos seus gestos apontam para uma preocupação genuína e concreta com a restauração da felicidade de todos. Logo, a felicidade do ser humano é uma preocupação cristológica genuína, e traz à tona a proposta essencialmente positiva da Boa Nova do Reino de Deus.

Seguindo o que afirmamos anteriormente, a partir do princípio da criação, a encarnação do Verbo nos revela a imagem e semelhança divina à qual fomos criados. Isto implica assumir que a dinâmica relacional, estabelecida no ato criador e vivenciada por Jesus, toca, de maneira estrutural, a própria experiência humana. Interpelado pelas inquietudes que o transpassam e que desaguam nos mais variados questionamentos, o ser humano percebe-se radicalmente voltado para um mais além que o ultrapassa e o define como alguém situado sob a égide do eterno, com todos os riscos que tal palavra comporta.

Para a revelação cristã, neste mais além que repousa no interior do coração humano, encontramos o princípio relacional que nos mergulha na dinâmica do Reino e estabelece o encontro fundamental com um Deus que se revela fonte e fundamento da existência, atribuindo a esta sentido e densidade. A partir deste

encontro, o ser humano é impelido, pela própria atuação divina, a reorientar radicalmente sua vida, abrindo-se às riquezas e incertezas que emergem de uma existência relacional e descobrindo a raiz teológica de sua própria felicidade.

A felicidade, entendida pela ótica do Reino e dinamizada pela atuação de Deus, exige do ser humano a coragem de assumir os riscos que uma existência relacional implica: o risco de ser feliz ao ser ele mesmo; o risco do encontro fecundo, mas nem sempre prazeroso, com um outro tão diferente quanto próximo; o risco de descobrir que ser feliz exige a luta contra as injustiças, discriminações e desigualdades que violentam tantas pessoas, condenando-as ao limbo da infelicidade; o risco de perceber que a felicidade insiste em transitar para além de todo esforço pessoal e, invariavelmente, repousa nas experiências de gratuidade e gratidão que irrompem em nossas vidas quando menos esperamos e estabelecem novos começos.

Todo discurso teológico está, no fundo, transitando pelas veredas do anseio humano por plenitude. Ou seja, quando a reflexão teológica fala de temas como Deus, salvação, pecado, sacramentos, liturgia etc., apesar dos diferentes acentos que podem receber, tais temas apenas compõem o enorme mosaico reflexivo que tenta, às apalpadelas, a partir da expressividade humana, abeirar-se deste mistério que lhe cerca. Com esta pesquisa, evidentemente, não é diferente. Todavia, grande parte desta tese está sendo escrita durante a pandemia da Covid-19 e gostaríamos de traçar ainda – caso meu orientador permita! – algumas linhas sobre certos aspectos que, mesmo no interior de uma pandemia, acreditamos fazer parte do escopo teológico deste trabalho.

Neste momento, milhões de pessoas são obrigadas a trancarem-se em suas casas e permanecem com medo e privadas de suas relações pessoais. Os efeitos danosos deste cenário já são perceptíveis em diversos âmbitos como, por exemplo, no aumento da violência domiciliar, sobretudo contra as mulheres⁷⁹⁶, no crescimento das tensões pessoais e dos problemas psicológicos⁷⁹⁷ e na crise econômica que condena milhares de pessoas à situação de penúria e desespero⁷⁹⁸... Tudo isto permeado pelo negacionismo de um Governo Federal que assiste impassível o Brasil ultrapassar a infeliz marca de 200.000 mortos por

⁷⁹⁶ MAZZI, C., Violência doméstica dispara na quarentena.

⁷⁹⁷ CHALET, A., Depressão e ansiedade aumentaram até 80% na quarentena.

⁷⁹⁸ LINDER, L., Brasil caminha para maior crise econômica de sua história.

coronavírus⁷⁹⁹. O leitor certamente acrescentará mais milhares de mortes a depender da data de leitura deste texto...

Apesar da perplexidade diante desse cenário, não queremos nos deter nestes aspectos sombrios que parecem lançar a sociedade numa incredulidade desesperada. Ao contrário, desejamos apontar a incrível capacidade que a humanidade demonstra ao conseguir transcender situações muito adversas e construir laços relacionais capazes de gerar atitudes tão humanas quanto divinas. Quando as seguranças sociais foram retiradas e nos vimos obrigados ao confinamento para sobrevivência, naquilo que poderia ter sido um estímulo ao individualismo exacerbado, testemunhamos o surgimento significativo de inúmeras iniciativas solidárias que, com braços estendidos diante do sofrimento alheio, se colocaram a serviço dos mais necessitados das mais variadas e criativas maneiras possíveis num contexto de pandemia. Sem dúvida, no interior dessas iniciativas transitamos no cerne de uma felicidade que, experimentada a partir da gratuidade de um gesto ofertado e recebido, expressa, na síntese infinita de um ato de amor, toda a dinâmica que marca uma existência verdadeiramente relacional e, portanto, humana. Aqui, o discurso teológico descobre sua razão de ser: descortinar, minimamente, o teologal que confere sentido à existência e possibilita, nos acertos e desacertos da caminhada humana, que a felicidade seja uma realidade vivida e compartilhada.

⁷⁹⁹ JUCÁ, B.; GALINDO, J., Brasil chega a 200.000 mortes na pandemia com novo represamento de dados e SUS sob pressão.

6

Referências bibliográficas

- ACHOR, S. **O jeito Harvard de ser feliz**. Rio de Janeiro: Saraiva, 2010.
- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ALFARO, J. **Cristologia e Antropologia**. Temi teologici attuali. Assisi: Cittadella Editrici, 1973.
- ANDRADE, B. **Pecado Original...** ou a graça do perdão? São Paulo: [s.n.], 2007.
- ASPITARTE, E. L. **Hacia una nueva visión de la ética cristiana**. Santander: Sal Terrae. 2003
- ASPITARTE, E. L. **Culpa e pecado: responsabilidade e conversão**. Petrópolis: Vozes, 2005
- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. **Vida Para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. **A Arte da Vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. **Vida Líquida**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BERTMAN, S. **Hipercultura: o preço da pressa**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- BEZERRA JR., B. A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar. In: FREIRE Fº, J. F. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.
- BIRMAN, J. Muitas felicidades? O imperativo de ser feliz na contemporaneidade. In: FREIRE Fº, J. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.
- BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo**. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOK, S. **Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência**. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2012.
- BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo, [s.n.], 2003.
- BOSELLI, G. **O Sentido Espiritual da Liturgia**. Brasília: Edições CNBB, v. I - Coleção: Vida e Liturgia, 2014.

BRIGGS, H. Dinheiro gasto para ganhar tempo 'compra' felicidade, diz estudo. **BBC News**, 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-40714335>>. Acesso em: 25 julho 2017.

BRUCKNER, P. **A Euforia Perpétua: ensaios sobre o dever de felicidade**. 5.ed. Rio de Janeiro: DIFE, 2016.

CABANAS, E.; ILLOUZ, E. **Happycracia**. Como la ciência y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas. Barcelona: Planeta, 2019.

CASTILLO, J. M. **Deus e nossa felicidade**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Jesus: A humanização de Deus - ensaio de Cristologia**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **A humanidade de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 2017.

CHALET, A. Depressão e ansiedade aumentaram até 80% na quarentena. **R7 - Novo Coronavírus**, 2020. Disponível em: <https://noticias.r7.com/saude/depressao-e-ansiedade-aumentaram-ate-80-na-quarentena-diz-pesquisa-22072020>. Acesso em: 20 jan 2021.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium. In: _____. **Mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. In: _____. **Mensagens, discursos e documentos**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Decreto Inter Mirifica: sobre os meios de Comunicação Social. 2ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. In: _____. **Mensagens, discursos e documentos**. 2ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Carta Placuit Deo**. VATICANO. [S.l.]. 2018.

DA SILVA, D. **Pecado Original: uma herança agostiniana? O tema da “falta das origens” e suas consequências**. Dissertação de Mestrado. PUC São Paulo, São Paulo, 2015.

DE LA PEÑA, J. R. **Criação, Graça, Salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.

DE UNIVERSA. Pastor diz que coronavírus é castigo divino por casamento gay e aborto. **UOL - Diversidade**, 2020. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/03/24/pastor-dos-eua-diz-que-coronavirus-e-castigo-divino-por-casamento-gay.htm>>. Acesso em: 4 nov 2020.

DELUMEAU, J. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)**. [S.l.]: [s.n.].

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, 2007.

ESTRADA, J. A. **A impossível teodiceia**. A crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Imagens de Deus**. A filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **Da Salvação a um Projeto de Sentido**. Como entender a vida de Jesus. Petrópolis: Vozes, 2016.

FERMANI, A. **A vida feliz humana: diálogo com Platão e Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2015.

FERRY, L. **7 maneiras de ser feliz: como viver de forma plena**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio Segun Lucas**. Traducción y comentario. Capitulo 1-8,21. Madrid: Cristiandad, 1987.

FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. **Il Peccato Originale**. 2.ed. Brescia: Queriniana, 1974.

FOGAÇA, J.; PEREZ, C. Felicidade adjetivada: polifonia conceitual, imperativo social. **Intercon - RBCC**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 217-241, 2014.

FRANÇA, V. V. “A felicidade ao seu alcance”: que felicidade, e ao alcance de quem, afinal? In: FREIRE Fº, J. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. **Carta Encíclica Laudato Si'**. Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 6 nov 2020.

FRANSEN, P. Explanação histórico-dogmática da doutrina sobre a graça. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica**. v. IV/7. Petrópolis: Vozes, 1978.

FREIRE Fº, J. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

_____. A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica: construindo “pessoas cronicamente felizes”. In: _____. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

_____. O anseio e obrigação de ser feliz hoje. In: _____. **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

FURTADO, C. 7 verdades sobre a felicidade que você precisa saber. **Exame / Ciência e Estilo**, 2016. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/ciencia/7-verdades-sobre-a-felicidade-que-voce-precisa-saber/>>. Acesso em: 12 set 2020.

GAGEY, H.-J. A igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer? **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 307-322, mai /ago 2014.

GARONCE, L. UnB é primeira universidade pública do Brasil a oferecer disciplina sobre 'felicidade'. **G1, Distrito Federal**, 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2018/07/24/unb-e-primeira-universidade-publica-do-brasil-a-oferecer-disciplina-sobre-felicidade.ghtml>>. Acesso em: 24 mar 2020.

GESCHÉ, A. **L’homme**. Paris: Cerf, 1993.

_____. **Destinação**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Deus**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **O Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **O Sentido**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GEVAERT, J. **El problema del hombre**. Introducción a la Antropología filosófica. Salamanca: Sigueme, 1995.

GIANNETTI, E. **Felicidade: diálogos sobre o bem-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GNILKA, J. **Jesus de nazaré: Mensagem e história**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOURGUES, M. **As parábolas de Lucas**. Do contexto às ressonâncias. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.

GRESHAKE, G. Felicidad y salvación. In: SCHERER, R. (coord.). **Fe Cristiana y Sociedad Moderna**. Madrid: Ediciones SM, 1986. p. 121-173.

GUTIÉRREZ, G. **O Deus da Vida**. São Paulo: Loyola, 1992.

HAN, B.-C. **No enxame: perspectiva do digital**. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. **A Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARVEY, D. **Condição Pós-moderna**. Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural. 13.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAIS DE LEXICOGRAFIA (ORG.). **Pequeno Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. São Paulo: Moderna, 2015.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. v. IV. São Paulo: Paulus, 1995.

IBGE: Brasil tem quase 52 milhões de pessoas na pobreza e 13 milhões na extrema pobreza. **Jornal Nacional**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/11/12/ibge-brasil-tem-quase-52-milhoes-de-pessoas-na-pobreza-e-13-milhoes-na-extrema-pobreza.ghtml>. Acesso em: 17 nov 2020.

JACOBELLI, M. C. **El risus paschalis y el fundamento teológico del placer sexual**. Barcelona: Planeta, 1991.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**: pesquisas de historia econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica Salvici Doloris**. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

JONH, T. How the World's First Loneliness Minister Will Tackle 'the Sad Reality of Modern Life'. **Time**, abr 2018. Disponível em: <http://time.com/5248016/tracey-crouch-uk-loneliness-minister/>. Acesso em: 26 abr 2020.

JUCÁ, B.; GALINDO, J. Brasil chega a 200.000 mortes na pandemia com novo represamento de dados e SUS sob pressão. **El País - Pandemia de Coronavírus**, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-07/brasil-chega-a-200000-mortes-com-pandemia-interiorizada-e-sistemas-de-saude-sob-pressao.html>. Acesso em: 20 jan 2021.

KAHNEMAN, D.; DIENER, E.; SCHWARZ, N. (Org.). **Well-Being: The Foudantions of Hedonic Psicology**. New York: Russell Sage Foundation, 1999.

KASPER, W. **El Dios de Jesuscristo**. Salamanca: Sígueme, 1985.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. v. I. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

LADARIA, L. F. **Antropologia Teológica**. Roma: Universitá Gregoriana Editrice, 1983.

_____. **Teología del pecado original y de la gracia.** Antropología Teológica especial. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

_____. **Introdução à antropologia Teológica.** São Paulo: Loyola, 1998.

LE BRETON, D. **Desaparecer de si:** uma tentação contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2018.

LENOIR, F. **Sobre a felicidade:** uma viagem filosófica. Rio de Janeiro: Objetiva, 2016.

LINDER, L. Brasil caminha para maior crise econômica de sua história. **UOL - Economia**, 2020. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2020/05/19/brasil-caminha-para-maior-crise-economica-de-sua-historia.htm>. Acesso em: 20 jan 2021.

LIPOVETSKY, G. **A sociedade da decepção.** São Paulo: Manole, 2007.

_____. **Felicidade paradoxal:** ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOHFINK, G. **Deus precisa da Igreja?** Teologia do povo de Deus. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Jesus de Nazaré:** O que Ele queria? Quem Ele era? Petrópolis: Vozes, 2015.

MACMAHON, D. M. **Felicidade:** uma história. São Paulo: Globo, 2006.

MALDAMÉ, J.-M. **O Pecado Original:** Fé cristã, mito e metafísica. São Paulo: Loyola, 2013.

MANICINI, R. **Existência e gratuidade:** antropologia da partilha. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARDONES, J. M. **Postmodernidad y cristianismo.** El desafio del fragmento. Santander: Sal Terrae, 1988.

MARÍAS, J. **A felicidade humana.** São Paulo: Duas Cidades, 1989.

MAZZI, C. Violência doméstica dispara na quarentena. **O Globo - Sociedade**, 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus-servico/violencia-domestica-dispara-na-quarentena-como-reconhecer-proteger-denunciar-24405355>. Acesso em: 20 jan 2021.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico.** São Paulo: Paulinas, 1983.

MERTON, T. **New Seeds of Contemplation.** New York: New Directions Paperbook, 2007.

MERTON, T. **No man is an Island**. Boston: Shambhala, 2005.

METZ, J. B. **A fé em história e sociedade**: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980.

MILLOS, S. P. **Comentário exegético al texto griego do Nuovo Testamento**: Mateo. Barcelona: Editorial CLIE, 2009.

MINISTRO da Saúde de Israel testa positivo para o novo coronavírus. **O Globo - Mundo**, 2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/ministro-da-saude-de-israel-testa-positivo-para-novo-coronavirus-1-24357109>>. Acesso em: 24 abr 2020.

MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. **A Idade do Ouro**. História da busca da Felicidade. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**: a Doutrina da Graça. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Igreja e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **A reforma de Francisco**: Fundamentos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. **A Igreja em transformação**: razões atuais em perspectivas futuras. São Paulo: Paulinas, 2019.

_____. **Vislumbres de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2019.

MOINGT, J. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Deus que vem ao homem**. Do luto à revelação de Deus. v. I. São Paulo: Loyola, 2010.

MONGE Budista é declarado o homem mais feliz do mundo. **Revista Galileu**, 2017. Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Revista/Common/0,EMI323192-17770,00-MONGE+BUDISTA+E+DECLARADO+O+HOMEM+MAIS+FELIZ+DO+MUNDO.html>>. Acesso em: 5 mar 2021.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo**. Biografia Crítica. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

NOLAN, A. **Jesus Hoje**: uma espiritualidade de liberdade radical. São Paulo: Paulinas, 2008.

ONU. **World Happiness Report**. Organização das Nações Unidas. [S.l.]. 2017.

ONU. **World Happiness Report**. Organização das Nações Unidas. [S.l.]. 2018.

- ONU. **World Happiness Report**. Organização das Nações Unidas. [S.l.]. 2019.
- ORBE, A. **Antropogía de San Ireneo**. Madrid: BAC, 1997.
- PAGOLA, J. A. **Jesus**. Aproximação Histórica. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. v. I. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- PAULO VI. Decreto Apostolicam Actuositatem - sobre o Apostolado dos Leigos. **Vatican**, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam_actuositatem_po.html>. Acesso em: 5 mai 2018.
- PEÑA, D. L. **Criação, Graça, Salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.
- PERUGINI, M. L. L.; SOLANO, A. C. Psicología Positiva: Análisis desde su surgimento. **Prensa Médica Latinoamericana, Ciencias Psicológicas**, v. IV, n. 1, p. 43-56, 2010.
- PRIETO-URSÚA, M. Psicología Positiva: una moda polémica. **Clinica y Salud**, v. 17, n. 3, p. 321-322, 2006.
- QUEIRUGA, A. T. **Repensar o Mal**: da ponerologia à teodiceia. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Herder, 1970.
- ROJAS, E. **Una teoria de la felicidad**. Madrid: Dossat 2000, 1995.
- ROSSI, L. A. S. **A origem do sofrimento do pobre**. Teologia e antiteologia o livro de Jó. São Paulo: Paulus, 2017.
- RÚBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- SCHILLEBEECKX, E. **História humana**: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. **Jesus**: a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHOCH, R. W. **A história da (in)felicidade**: três mil anos de busca para uma vida melhor. Rio de Janeiro: BestSeller, 2011.

SCHOONEMBERG, P. O homem no pecado. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: Compêndio de dogmática histórico-salvífica. v. II/3. Petrópolis: Vozes, 1973.

SCHÜTZ, C.; RUPERT, S. O Homem como Pessoa. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: : Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. v. II/3. Petrópolis: Vozes, 1972.

SELIGMAN, M. E. P. **Felicidade Autêntica**: usando a nova Psicologia Positiva para a realização permanente. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

_____. **Florescer**: uma nova compreensão sobre a natureza da felicidade e do bem-estar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. Recurso Digital. Formato: EPUB.

SESBOÜÉ, B. **Jesuscristo, el único mediador**. Ensayos sobre la redención y la salvación. v. I. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

_____. **Historia de los Dogmas**. El hombre y su salvación. v. II. Salamanca: Secretariado trinitario, 1996.

SHIMER, D. Yale's Most Popular Class Ever: Happiness. **The New York Times**, 2018. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2018/01/26/nyregion/at-yale-class-on-happiness-draws-huge-crowd-laurie-santos.html>>. Acesso em: 16 dez 2018.

SIBILIA, P. Em busca da felicidade lipoaspirada: agruras da imperfeição carnal sob a moral da boa forma. In: FREIRE Fº, J. **Ser feliz hoje**: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2010.

SKIDELSKY, R. **Quanto é suficiente?** O amor pelo dinheiro e a defesa da boa vida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SÍNODO DE ORANGE. In: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Trad. José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

TEPEDINO, A. M. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

TERRIN, A. N. **Nova Era**. A religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996.

THE JO COX FOUNDATION. **The Jo COX Loneliness Commission**. jan. 2018. Disponível em: <https://www.jocoxfoundation.org/loneliness_commission>. Acesso em: 13 fev. 2018.

TWENGE, J. M. **iGen**: por que as crianças superconectadas de hoje estão crescendo menos rebeldes, mais tolerantes, menos felizes e completamente despreparadas para a idade adulta. São Paulo: nVersos, 2018.

URÍBARRI, G. Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente. **Estudios Eclesiásticos**, v. 78, 2003.

VAN DEN BOSCH, P. **A Filosofia e a felicidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

VARONE, F. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. Aparecida: Santuário, 2001.

WALKER, P. May appoints minister to tackle loneliness issues raised by Jo Cox. **The Guardian**, 16 jan 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/society/2018/jan/16/may-appoints-minister-tackle-loneliness-issues-raised-jo-cox>>. Acesso em: 26 abr 2020.

WERBICK, J. Prolegômenos. In: SCHNEIDER, T. E. A. **Manual de Dogmática**. Petrópolis: Vozes, 2000.

WORLD ECONOMIC FORUM. **The Global Risk Report**. [S.l.]. 2019.